تحقيق الأصول

على ضوء أبحاث

شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المدقق

آية الله العظمى الوحيد الخراساني دام ظله

الجزء

١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩

تأليف

السيد علي الحسيني الميلاني

بسم الله الرحمن الرحیم

تحقیق الاصول

کاتب:

آیت الله علی حسینی میلانی

نشرت فی الطباعۀ:

مرکزالحقایق الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ

الفهرس

تحقیق الاصول

اشاره

سرشناسه:حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور:تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخناالفقیه المحقق والاصولی المدقق آیهالله العظمی الوحیدالخراسانی/ تالیف علی الحسینی المیلانی.

مشخصات نشر:قم: مرکزالحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری:ج.

شابک:دوره ۹۷۸-۹۶۴-۱-۲۵۰۱-۵۲-۶ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۱-۲۵۰۱-۹۳-۹ : ؛ ج.۲ ۹۷۸-۹۶۴-۱-۲۵۰۱-۹۴-۶ : ؛ ج.۳ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ : ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۱-۲۵۰۱-۵۴-۰ : ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۵ ۹۷۸-۹۶۴-۱-۲۵۰۱-۵۵-۷ : ؛ ۱۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶ ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۷۸-۱ : ؛ ج.۷: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۹۱-۰ ؛ ج.۸ ۹۷۸-۶۰۰-۸۵۱۸-۰۲-۰ :

یادداشت:عربی.

یادداشت:ج. ۲- ۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰) .

یادداشت:ج.۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ق.= ۱۳۸۹).

یادداشت:ج.۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ق. = ۱۳۹۵) (فیپا).

یادداشت:کتابنامه.

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:وحیدخراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده:مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/ح۵۶ت۳ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:۱۰۹۳۹۲۱

ص :۱

المجلد ۱

اشاره

كلمه المؤلّف

الحمد للّه ربّ العالمين و الصلاه و السلام علی محمّد و آله الطاهرين ، و لعنه اللّه على أعدائهم أجمعين من الأولين و الآخرين .. و بعد

فقد كان من منن اللّه عليَّ أنْ حبّب إليّ العلم و رغّبنى فيه و جعلنى من طلّابه ، و يسّر لى سبل تحصيله و طرق الوصول إليه و هيّأ لى المهم من أسبابه ، فلمّا صرفت فيه عمرى و أعطيته كلّى أنالنى بعضه و لم يخيّب سعيى .

و كان لى فى كلّ مرحلهٍ دراسيه أساتذه محقّقون أعلام ، حضرت عليهم بحوثهم و عطف اللّه عليَّ قلوبهم ، فاعتنوا بى أشدّ عنايه و اهتمّوا بشأنى أبلغ اهتمام ، حتى بلغت المرحله النهائيه التى استفدت فيها من أفذاذ الأُمّه و كبار الأئمّه ، فكان أوّلهم سيدنا الجد الأعظم آيه اللّه العظمی السيد محمّد هادى الميلانى قدّس سرّه ، فى مدينه مشهد المقدّسه ، ثم نزلت قم حيث الحوزه العلميّه الكبرى ، فأخذت من أشهر أعيان علمائها فى الفقه و الاصول ، و لازمت غير واحدٍ منهم ، و دوّنت ما تلقّيته من وافر علومهم ، و أخصّ بالذكر سيّدنا الاستاذ آيه اللّه العظمی السيد محمد رضا الگلپايگانى قدّس سرّه ، إذ لازمته فى

دروسه الفقهيّه ، و طبعت عدّه مجلّدات ممّا حرّرته منها بأمرٍ منه . و شيخنا الاستاذ آيه اللّه العظمىٰ الوحيد الخراسانى دام ظلّه ، الذى لازمته فى الفقه و الاصول ، و حرّرت إفاداته كلّها .

لقد حضرت علىٰ شيخنا فى علم الاصول دورهً كاملهً ، و تقرّر إعدادها للنشر لكثره الطلب لها من الأفاضل ، بعد قراءتها عليه ، ليبدى ملاحظاته حولها و ليضيف إليها من المطالب ما لم يتّسع الوقت لإلقائه فى مجلس الدرس ، إلّا أنّه قد توقّف العمل ، لقلّه الفرص ، بسبب قيامه بأعباء المرجعيّه ، و لتبدّل جملهٍ من آرائه فى الدوره اللاحقه التى لم اوفّق لحضورها لكثره الأشغال .

و لمّا راجعنى بعض الفضلاء يطلبون منّى الدرس ، و أذن شيخنا بذلك ، جعلتُ موضوع البحث و عنوانه بيان ما قرّرته من إفاداته فى الدوره السابقه ، و ما حرّرته من أشرطه بحثه فى الدوره اللاحقه ، مضيفاً إلى ذلك فوائد من سيّدنا الاستاذ آيه اللّه العظمىٰ السيد محمد الروحانى قدّس سرّه من كتاب منتقى الاصول ، و فوائد اخرىٰ من غيره .

و جاء هذا الكتاب حاوياً لأهمّ ما طرحته فى الدرس ، و كان ما ذكرته هو السبب فى تسميته ب (تحقيق الاصول على ضوء بحوث شيخنا الاستاذ ...) و قد عزمت على نشره بعد الاستخاره عند بيت اللّه الحرام فى الحج عام ۱۴۲۲ ه .

فإنْ كان فيه نقص أو سهو فهو منّى .

و اللّه أسأل أن ينفع به أهل الفضل ، و أن يحفظنا من الخطأ و الزلل ، إنه سميع مجيب .

على الحسينى الميلانى

تمهیدات

اشاره

ص:۷

اعتـاد الأساتـذه الأعلام كصاحب (الكفايه) قـدّس سـرّه و جماعه ، على الابتـداء بالبحث عن أمور ، كموضوع علم الاُصول ، و المائز بينه و بين غيره من العلوم ، و ضابط المسأله الاُصوليّه ، و غير ذلك ، و تعرّضوا بهـذه المناسـبه لموضوع كلّ علم ، و المائز بين العلوم على وجه الإطلاق ، و قضايا أخرى .

فمنهم من أطنب فى البحث عن تلـك الاُمور ، و منهم من اقتصـر على قـدر الحـاجه ، و منهم من أعرض عن الـدخول فى ذلك لعدم الفائده العمليّه .

لكنّا رأينا من الأفضل التعرّض لها بقدر الحاجه ، لئلّا يخلو بحثنا عن تلك الفوائد العلميّه ... فنقول و باللّه التوفيق :

موضوع العلم

اشاره

قال فی (الکفایه) :

« موضوع کلّ علم – و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّه ، أی بلا واسطه فی العروض – هو نفس موضوعات مسائله عیناً و ما یتّحد معها خارجاً ، و إنْ کان یغایرها مفهوماً ، تغایر الکلّی و مصادیقه و الطبیعی و أفراده » .

فهنا مطالب :

الأوّل : هل لکلّ علم موضوع ؟

اشاره

أقوال ، فعن المشهور القول بذلک ، و ظاهر عباره (الکفایه) أنه مفروغ عنه بین العلماء .

و قد استدلّ القائلون به بوجهین :

أحدهما : إنّ فی کلّ علمٍ غرضاً ، و الغرض أمر واحد هو معلولٌ لمسائله المختلفه ، لکنّ الموضوعات المتعدّده المتباینه لا تؤثر أثراً واحداً ، فلا بد من وجود جامعٍ بینها ، لیکون هو العله و المؤثر فی حصول الغرض الواحد ، لأنّ الواحد لا یصدر إلّا عن الواحد .

و قد حاول فی (المحاضرات) إبطال هذا الاستدلال بما لا يخلو بعضه عن النظر .

و الثانی : إنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها ، فلو لم يكن لكلّ علم موضوع واحد لتداخلت العلوم فيما بينها .

و هذا الوجه يبتنی علی كون تمايزها بالموضوعات ، لا بالأغراض و لا المحمولات ، و هذا أوّل الكلام ، و سيأتی توضيح ذلك .

و لما أشرنا إليه من الكلام فی الدليلين المذكورين لقول المشهور ، ذهب فی (المحاضرات) إلی أنّه لا دليل علی اقتضاء كلّ علمٍ وجود الموضوع ، و أنّه لا حاجه إلی ذلك .

رأی الاستاذ

و الذی اختاره شيخنا هو أنّه إنْ اريد من قولهم : « لكلّ علم موضوع » ضروره وجوده لكلّ علمٍ ، بنحو القضيّه الحقيقيّه - أی : كلّما وجد و تعنون بعنوان العلم فلا بدّ و أن يكون له موضوع - فهذا ما لا دليل عليه . و إنْ اريد منه القضيّه الخارجيّه ، بمعنی أن العلوم المدوّنه - كعلمی الطب و الهندسه و غيرهما لها موضوعات تجمع بين مسائلها ، فهذا حق ... لكنّ هذا إنّما هو فی العلوم ذات المحمولات الحقيقيّه ، و أما العلوم الاعتباريّه كعلم الفقه فلا ، و لذا خصّ الشيخ فی (الشفاء) و كذا تلميذه بهمنيار و الخواجه و غيرهم هذا البحث بالعلوم الحقيقيّه .

أقول :

فی كلامه - دام ظلّه - أمران ، أحدهما : الترديد المذكور فی المراد من قول المشهور « لكلّ علم موضوع » ، و الآخر : الموافقه علی ضروره وجود

الموضوع فی العلوم المدوّنه الحقیقیّه دون الاعتباریّه منها .

و لعلّ السبب فی ذلک هو التسلیم للإشکال الرابع من إشکالات (المحاضرات) ، حیث نقض قول المشهور ببعض العلوم ، کعلم الفقه ، إذ لا یعقل وجود موضوع واحد یجمع بین موضوعات مسائله ، لکونها قضایا اعتباریّه ، و لا یعقل الجامع الحقیقی بین القضایا الاعتباریه ، أو لکون موضوعاتها من مقولات متباینه بل متنافره ، فکیف یکون بینها جامع ذاتی ؟ فقال شیخنا : هذا الإشکال حق ، إلّا أنه یرد علی صاحب (الکفایه) القائل بأنّ الموضوع الجامع یتّحد مع موضوعات المسائل اتّحاد الطبیعی مع أفراده ، أمّا المشهور فلا یقولون بهذا کما أشرنا .

و قد اجیب عن الإشکال المذکور بأنّ الأحکام الشرعیّه ، و إنْ کانت قضایا اعتباریّه بلحاظ المعتبر و المنشأ ، إلّا أنها حقیقیّه بلحاظ نفس الاعتبار و مبادئ الحکم ، لکونها من مقوله الکیف النفسانی ، و هی بهذا الاعتبار تکون مورداً لحکم العقل بحقّ الطّاعه و العبودیّه الذی هو الغرض الملحوظ فی علم الفقه . و أمّا تباین موضوعات المسائل الفقهیّه فجوابه : إنّه لا بدّ و أن یراد بالموضوع الواحد لکلّ علمٍ وجود محور واحدٍ تدور حوله کلّ بحوث العلم الواحد ، و هذا قد لا یتطابق مع ما یجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوین خارجاً ... فالمقصود من الموضوع الواحد هو المحور الواحد للبحوث فی المسائل لا ما جعل موضوعاً لها فی مرحله التدوین ، و هذا المحور لا یلزم أنْ یکون موضوعاً فی تلک المرحله ، فقد تتطابق الموضوعیّه - أی المحوریّه - مع الموضوعیّه فی مرحله التألیف ، و قد لا تتطابق ، و التطابق بینهما غیر لازم (۱) .

فإنْ کان ما ذکر نظریّهً جدیده ، فقد یمکن المساعده علیها ، لأنّ وجود

۱- (۱)) بحوث فی علم الاصول ، مباحث الدلیل اللفظی ۴۱/۱ .

محورٍ لكلّ علم تـدور عليه بحوثه أمر ارتكـازى غير قابـل للإنكـار ، و أمّـا إن كـان شـرحاً و توجيهاً لقول صاحب (الكفايه) و المشهور ، ففيه تأمّل لأنه لا يتحمَّل هذا التوجيه و التفسير ، و أمّا كلمات أعلام المعقول فى المقام ، فلا بدّ من مراجعتها ... و اللّه العالم .

المطلب الثانى : ما هى حقيقه موضوع العلم ؟

اشاره

قالوا : هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، ثم اختلفوا فى المراد من « العرض الذاتى » هنا ، فأمّا « العرض » فالمراد منه : ما كان خارج عن الذات و محمولاً عليه و ان كان جوهراً كالذات ، كالناطق بالنسبه إلى الحيوان ، حيث يحمل عليه و هو خارج عنه ، و هو نفسه جوهر .

رأى المشهور

أمّا « الـذاتى » منه ، فالمشـهور على أنّه ما كان خارجاً عن الـذات ، لكنه لاحق للـذات و ثابت له باقتضاء جوهر الـذات . و ذهب جماعه من المتأخّرين - و تبعهم المحقق صاحب (الكفايه) - إلى أنّ العرض الـذاتى ما لا واسـطه له فى العروض ، فى مقابل ما له واسطه فيه ، ففى قوله رحمه اللّه « أى بلا واسطه فى العروض » إشاره إلى اختيار هذا القول خلافاً للمشهور .

ثم إنّ المشهور قسّموا ما كان باقتضاء جوهر الذات إلى قسمين :

أحدهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات بلا واسـطه فى العروض ، و سمّوه بالعارض الذاتى الأوّلى ، كعروض الناطق على الحيوان ، حيث أنه خارج عن ذات الحيوان محمول عليه ، و لا واسطه فى هذا الحمل و العروض و اللحوق ، اذ علّه لحوق الفصل للجنس ليس إلّا الجنس ، و علّه لحوق الجنس للفصل

ليس إلّا الفصل .

و ثانيهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات لكن مع الواسطه فى العروض ، و الواسطه :

تارةً : أمر مساوٍ للموضوع داخلی ، و هذا منحصر بالفصل ، مثاله :

التعجّب العارض على الإنسان بواسطه أمرٍ مساوٍ داخلی و هو الناطق ، لأن الإنسان متعجّب بعلّه كونه ذا نفس ناطقه .

و اخرىٰ : أمر مساوٍ له خارجی ، و مثاله : الضاحک العارض على الإنسان بواسطه التعجّب ، و التعجّب واسطه خارجيه مساويه للإنسان .

قالوا : و ما كان غير ذلک فهو عرض غريب ، فالأعراض الغريبه ثلاثه :

ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطه أمر أعم ، و هو تارةً :

داخل فی الذات ، مثل « الحيوان » يكون واسطه لعروض الإراده على الإنسان ، و الحيوان أعم من الإنسان ، و اخرى : خارج عن الذات ، « كالجسم » يكون واسطه لعروض التحيّز على الأبيض ، و الجسم أعم من الأبيض . فهذا قسمان .

و ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطه أمر خارجی أخص .

و هذا هو القسم الثالث من أقسام العرض الغريب ، كالتعجّب العارض على الحيوان بواسطه الإنسان ، و الإنسان أخص من الحيوان .

و على الجمله ، فهنا تعريفان ، أحدهما للمشهور ، و هو أن موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، أی عمّا يلحق الموضوع باقتضاء ذاته ، إمّا بلا واسطه و إمّا بواسطه أمرٍ مساوٍ ، سواء كان المساوی داخليّاً أو خارجياً .

و الثانی : ما اختاره صاحب (الكفايه) من أنّ موضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه العارضه عليه بلا واسطه .

ص:١٣

و یظهر الفرق بین المسلکین فی علم الاصول فی کثیر من المسائل ، فمثلاً نقول : هل الأمر بالشیء ، الوارد فی الکتاب و السنّه ، یقتضی النهی عن ضدّه الخاص أو العام ؟ فاقتضاء النهی أو استلزامه یعرض علی الأمر ، فعلی مسلک المحقق الخراسانی یکون هذا العروض بلا واسطه ، و یکون الاقتضاء حقیقیّاً و بلا عنایه ، أما علی مسلک المشهور ، فإنّ هذا العروض إنما هو بواسطه أمر أعم ، لأنّ ذلک لا یختص بالأمر الکتابی بل کلّ أمر کذلک - بناءً علی القول به - سواء وقع فی الکتاب أو لا ؛ و کذا فی السنّه ، فهناک عروض بواسطه أمر أعم ، و العارض علی الشیء بواسطه الأمر الأعم من العوارض الغریبه عندهم کما تقدّم .

و أیضاً : لا ـ یلزم بناءً علی مذهب صاحب (الکفایه) أنْ یکون العروض باقتضاء ذات المعروض ، إذ الملاک عندهم هو أن لا تکون واسطه فی العروض ، وعلیه ، فالحجیّه تثبت للخبر مثلاً ، لعدم الواسطه فی عروضها علیه ، مع أنها لیست باقتضاء ذاته .

السبب فی عدول الکفایه

ثم إنّ السبب فی عدول أصحاب هذا القول - کصاحب (الکفایه) - عمّا قاله المشهور ، هو التخلص من اشکالٍ یلزم علیه ، و توضیح ذلک هو : إنّ المحمولات فی مسائل العلوم تعرض علی موضوعاتها ، و تلک الموضوعات هی الواسطه لعروضها علی موضوع العلم ، فمثلاً ـ فی علم النحو - یعرض الرفع علی الفاعل ، و بواسطته یعرض علی الکلمه التی هی موضوع علم النحو ، لکنّ « الفاعل » أخص من « الکلمه » فیلزم أن یکون هذا البحث فی علم النحو بحثاً عن العرض الغریب . و کذا فی غیره من العلوم ، کالفقه مثلاً ،

ص:۱۴۰

فبناءً على أن موضوعه « فعل المكلّف » يكون الوجوب عارضاً على الصّلاه ، و بتوسّط الصلاه يعرض على موضوع العلم الذى هو فعل المكلّف و هو أعم من الصّلاه . و كما يكون موضوع المسأله أخص من موضوع العلم - كما فى علمى النحو و الفقه كما ذكرنا - كذلك قد يكون أعم ، و ذلك كما فى علم الاصول ، فيكون العروض بواسطه أمر أعم ، لأن الموضوع فيه - على المشهور - الأدلّه الأربعه ، لكن البحث عن وجوب المقدمه و عدمه - مثلاً - غير مختص بالخطابات الشرعيّه ، و كذا فى مسأله اقتضاء الأمر للنهى عن الضد ، أو ظهور الأمر فى الوجوب ، و نحو ذلك .

أمّا بناءً على تفسير العرض الذاتى بما لا واسطه له فى العروض ، فالإشكال مندفع ، إذ المناط عدم الواسطه فى العروض ، و هو حاصل ، لكون موضوع العلم متحداً وجوداً مع موضوع المسأله ، لأن « الفاعل » متّحد وجوداً مع « الكلمه » ، و كذا « الصّلاه » مع « فعل المكلّف » ، و إنْ اختلفا مفهوماً ، و لذا قال فى (الكفايه) : « هو نفس موضوعات مسائله عيناً و ما يتّحد معها خارجاً ، و إنْ كان يغايرها مفهوماً ... » .

يعنى : إن نسبه موضوع المسأله إلى موضوع العلم نسبه النوع إلى الجنس ، فموضوع العلم إنْ لوحظ لا بشرط بالنسبه إلى موضوعات المسائل ، كان العرض فيها عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم ، و إنْ لوحظ بشرط لا ، صار عرضاً غريباً . مثاله : « الحيوان » فإنّه إن لوحظ بشرط لا بالنسبه إلى الناطق و الصاهل ، كان التعجّب العارض عليه عرضاً غريباً و إسناد التعجّب إليه مجازيّاً ، و إنْ لوحظ متّحداً مع الناطق و كان وجودهما واحداً ، كان التعجّب العارض بواسطه الناطق عرضاً ذاتيّاً بالنسبه إلى الناطق و بالنسبه إلى الإنسان .

ص:١٥

كان هذا بيان الإشكال و شرح طريق المحقّق الخراسانى لدفعه .

و قد حقّق شيخنا دام ظلّه هذا الطريق و فصّل فى المقام بما حاصله : أنّ هذا الطّريق إنّما يفيد فى الواسطه التى هى أعم ، و علم الاصول من هذا القبيل كما تقدّم ، إذ العروض و إنْ كان بواسطه أمر أعم ، لكنّ الصّدق حقيقى عرفاً و ليس مجازيّاً . أمّا فى سائر العلوم التى يكون موضوع المسأله فيها أخص ، فالإسناد ليس حقيقيّاً لا عقلاً و لا عرفاً ، فيكون الإشكال فيها باقياً على حاله .

كما أنّ جواب صدر المتألّهين – و المحقق الأصفهانى – عن الإشكال ، إنما يفيد فيما إذا كانت الواسطه و العارض موجودين بوجودٍ واحدٍ ، كالجوهريه و الجسميّه ، فإنّهما موجودان بوجودٍ واحدٍ و مجعولان بجعل واحد ، الجوهر يوجد بنفس تعلّق الجعل بالجسم ، فالجسم و إنْ عرض على « موجود » بتوسط « جوهر » لكنّ « جوهر » واسطه للعروض بحسب الترتيب العقلى ، إذ الموجود عقلاً يكون ممكناً و الممكن يصير جوهراً ، و الجوهر يصير جسماً ، لكنّ الإمكان و الجوهريّه و الجسميّه كلّها موجوده بوجود واحد .

فنفس هذه الجسميّه تصير من العوارض الذاتيّه للموجود بتوسط الجوهريّه التى هى عارضه بتوسط الإمكان – أى الإمكان الفقرى – إلاّ أنّ كلّ ذلك عروض ذاتى ، لأنها جميعاً موجوده بوجودٍ واحد .

بخلاف ما إذا كانت الواسطه و العارض موجودين بوجودين ، كالتعجّب العارض على الحيوان بواسطه الإنسان ، فالعارض غريب لا ذاتى ... و الإشكال حينئذٍ باق .

و المحقق النائينى حاول دفع الإشكال بالنزاع فى الصغرى ، فأنكر أنْ يكون العارض على الجنس بواسطه النوع عرضاً غريباً .

ص:۱۶

لكنّ ما ذكره قدّس سرّه لا ينسجم مع تصريحات أكابر الفلاسفه ، كالشيخ و الخواجه و غيرهما ، فى تعريف العرض الذاتى ، و كلّهم يجعلون ما ذكر من العرض الغريب لا الذاتى .

رأى السيد الخوئى

و فى (المحاضرات) ما ملخّصه : إن أساس الإشكال أمران هما : الالتزام بأنّ البحث فى العلوم لا بدّ و أن يكون من الأعراض الذاتيّه لموضوع العلم .

و الالتزام بأن العارض على الشيء بواسطه الخارج الأخص أو الداخل الأعم ، من الأعراض الغريبه لا الذاتيّه .

قال : و يمكننا منع كلا الأمرين على سبيل منع الخلو ، بأنْ يقال : كلّ مسأله ترتّب عليها الغرض الذى لأجله دوّن العلم فهى من مسائل ذاك العلم ، سواء كان المحمول فيها من العوارض الذاتيّه لموضوع العلم أو لا ، و الاختصاص فى البحث عن الذاتى فقط لا دليل عليه بالخصوص .

قال : و لو سلّمنا لزوم ذلك ، لأمكن دعوى أنّ العارض بواسطه الخارج الأخص أو الداخل الأعم ، من العوارض الذاتيّه .

قال الاستاذ :

أمّا منع الأمر الثانى فكما ترى ، لأنه ينافى ما اصطلحوا عليه .

و أمّا منع الأمر الأول ، فقد سبقه إلى ذلك المحقق الأصفهانى ، حيث ذكر أنّ كثيراً من مسائل العلوم يشتمل على البحث عمّا لا يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، من أجل دخله فى الغرض المطلوب من تدوين ذاك العلم و بحوثه .

و قد قرّر شيخنا الاستاذ هذا الإشكال ، حيث ذكر أن أدلّه القوم على تلك

الدعوی أربعه :

الأول : إن لم یکن کذلک ، لم تکن العلوم متباینه .

و الثانی : إن لم یکن کذلک ، لا یکون للعلم موضوع خاص به .

و الثالث : أنه إذا بحث فی العلم عن العرض الغریب ، لزم أن یکون العلم الجزئی کلیّاً .

و الرابع : أنّه إذا بحث فی العلم عن العرض الغریب ، لزم تداخل العلمین .

ثم ناقش هذه الأدلّه ، و أوضح عدم وفاء شیء منها لإثبات الدعوی المذکوره .

و هذا تمام الکلام فی المطلب الثانی .

المطلب الثالث : فی الاتحاد و التغایر بین موضوع العلم و موضوعات المسائل

ذکر المحقق صاحب (الکفایه) : أن موضوع العلم متّحد مع موضوعات مسائله خارجاً ، و إن کان بینهما تغایر مفهوماً ، کتغایر الکلّی و مصادیقه و الطبیعی و أفراده .

و قد اورد علی الاتّحاد الذی ذکره ، بوجوهٍ لا جواب عن بعضها ، کالإشکال بأنّ موضوع علم الطب هو بدن الإنسان ، و نسبته إلی موضوعات مسائله نسبه الکلّ إلی الأجزاء لا الکلّی إلی المصادیق .

تمایز العلوم

اشاره

و اختلف الأعلام فی الجامع بین موضوعات مسائل العلم الواحد و المائز بین العلوم ، فقیل : الوحده الاعتباریه ، و قیل : الموضوعات ، و قیل :

المحمولات ، و قیل : الأغراض .

و هذا الأخیر هو مختار صاحب (الکفایه) حیث قال : « و المسائل عباره عن جملهٍ من قضایا متشتّته جمعها اشتراکها فی الدخل فی الغرض الذی لأجله دُوّن هذا العلم ... و قد انقدح بما ذکرنا أن تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعیه إلی التدوین ، لا الموضوعات و لا المحمولات ... و إلّا کان ... » .

فنقول : کلّ علم مدوّن فله موضوع یبحث عنه فیه ، فی مسائل متشتّته متکوّنه من موضوعات و محمولات ، و هذا التشتّت قد یکون من جهه الموضوع ، و قد یکون من جهه المحمول ، و قد یکون من جهه الموضوع و المحمول معاً ، فما هو الجامع بین هذه المسائل المتشتته ؟ و ما هو المائز بین هذا العلم و غیره من العلوم ؟

الآراء فی المقام :

مذهب المشهور هو أنّ التمایز بالموضوعات ، لأنّ هناک بین مسائل کلّ علمٍ من العلوم جهه اتّحاد ، عبّر عنها الشیخ ابن سینا و غیره بالتناسب ، و هذا التناسب غیر حاصل بالمحمولات ، لأنّها إنّما تکونُ ملحوظه بالعرض ، و کلّ ما بالعرض ینتهی إلی ما بالذّات ، و کذا الأغراض ، فلا بدّ و أن یکون

بالموضوعات ، فهى الجامعه و المائزه .

و اختار المحقق البروجردى أنه بالمحمولات ، و نسبه إلى مشهور القدماء .

و بما ذكرنا يظهر ما فيه و فى النسبه إليهم .

و قد خالفهم المحقق الخراسانى ، مع قوله بأنّ موضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، و مقتضاه : أن تكون الموضوعات هى الجامعه بين شتات المسائل ، لأمرين :

أحدهما : إن فى علم الاصول مسائل كثيره هى من مسائل علوم اخرى ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل ، لأن المسائل - و إنْ تداخلت بين العلوم - تختلف من ناحيه الغرض الداعى إلى تدوينها ، فلا مانع من كون المسأله الواحده من مسائل علمين ، و هما متمايزان لاختلاف الغرض .

و الثانى : إنّه و إنْ كان لكلّ علم موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، إلّا أنّ لازم القول بتمايز العلوم بالموضوعات أنْ يكون كلّ بابٍ من كلّ علمٍ علماً على حده ، و كذا بناءً على كونه بالمحمولات ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل .

و فصّل المحقق الخوئى فى المقام ، فوافق صاحب (الكفايه) - من كون المائز هو الغرض ليس إلّا- فى بعض الصور و خالفه فى البعض الآخر ، فقال :

بأنّه تارةً يراد من التمايز مرحله الإثبات لمن يجهل العلوم ، و اخرى يراد منه التمايز فى مرحله الثبوت و فى مقام التدوين .

أما المقام الأول : فحقيقته أن كلّ شخص إذا كان جاهلًا بحقيقه علمٍ من العلوم و أراد الإحاطه به و لو بصوره إجماليه ، فللعالم بذاك العلم أنْ يميّزه له

عن غيره من العلوم بما شاء من التمييز ، بالموضوع أو المحمول أو الغرض ، كأن يقول له فى مقام تعريف علم النحو : إن موضوعه الكلمه و الكلام ، أو يقول : غايته حفظ اللسان عن الخطأ من المقال ، أو يقول : محموله الإعراب و البناء .

و أما المقام الثانى : فلأن المؤلّف و المدوّن للعلم يختلف تمييزه له عن غيره باختلاف الدواعى .

فتاره : يكون هناك غرض خارجى يترتب على العلم و المعرفه بتلك المسائل التى دوّنها ، فلا بدَّ من البحث عن كلّ مسألهٍ اشتملت على ذلك الغرض ، كما أن التمييز حينئذٍ لا بدّ و أن يكون بالغرض ، و ليس له التمييز بالموضوعات ، إذ لا عبره - فى الغرض - بوحده الموضوع و تعدّده ، على أنه يقتضى أن يكون كلّ باب بل كلّ مسأله علماً على حده ، كما ذكر صاحب (الكفايه) .

و أخرى : يكون الداعى إلى التدوين نفس العلم و المعرفه ، دون أنْ يكون هناك غرض خارجى يدعوه إلى تدوين المسائل . و هذا يكون على نحوين ، فتارهً هناك موضوع يريد أن يبحث عن أحواله ، كما فى علم الطب ، فلا بدّ من التمييز بالموضوع ، و اخرى هناك محمول يريد أن يبحث عمّا يعرض عليه ذلك المحمول ، كالحركه و السكون ، فلا بدّ من التمييز بالمحمول فقط (1) .

و حاصله : الموافقه مع صاحب (الكفايه) فى خصوص ما إذا كان الغرض من التدوين هو غرض خاص ، كالصحّه و المرض فى علم الطب ،

1- (1)) تعليقه أجود التقريرات 11/1 مؤسّسه صاحب العصر عليه السلام ، مصابيح الاصول 19 - 20 .

و حفظ اللّسان فی علم النحو ، و صیانه الفکر فی علم المنطق ، و المخالفه فیما إذا لم یکن الغرض من التدوین إلّا المعرفه .

مناقشه الاستاذ

و أورد شیخنا الاستاذ علی دلیل مائزیّه الغرض بنحو الإطلاق - کما علیه فی (الکفایه) ، أو موجبهً جزئیّه کما علیه المحقق الخوئی - بأنّ ما ذکر من :

لزوم کون کلّ باب علماً علی حده لو کان التمایز بالموضوع ، لازم القول بمائزیّه الغرض کذلک ، لأنّ الغرض الحاصل من حجّیه الاستصحاب مغایر للغرض الحاصل من مسأله منجّزیه العلم الإجمالی ، هذا فی علم الاصول ، و فی المنطق کذلک ، إذ الغرض الحاصل من مباحث المعرّف مغایر للغرض الحاصل من مباحث القضایا ، فهما غرضان ، و هکذا .

فإن قیل : الأغراض المترتبه علی المباحث و الأبواب لها جامع ، و ذلک الغرض الجامع غیر داخل تحت غرض جامع آخر ، فالأغراض المترتّبه علی الأبواب فی علم الاصول و إن کانت مختلفه ، لکنّها کلّها تجتمع تحت غرضٍ واحدٍ جامعٍ لها ، و هو التمکّن من استنباط الوظیفه الشرعیه - بالمعنی الأعم ، من العلم و العلمی و الأصل العملی - و لیس هناک غرض فوقه .

و کذا الأمر فی علم المنطق و غیره .

قلنا : القائل بکون التمایز بالموضوعات أیضاً یقول نظیر هذا ، فهو یقول بأنّ هناک موضوعاً جامعاً بین موضوعات المسائل و الأبواب ، یبحث فی العلم عن العوارض الذاتیّه لذلک الموضوع ، فالافتراق بین العلوم یکون باختلاف الموضوعات فی العوارض الذاتیّه ، حیث أنّ فی کلّ أبواب هذا العلم یبحث عن العوارض الذاتیه للموضوع الجامع بین الموضوعات ، ذلک الموضوع

الـذی لاـ یبحث فی غیر هـذا العلم عن عـوارضه ... و بـالجمله : فـإنّه لاـ یقـع فی علم آخر بحث عن العوارض الـذاتیه للموضوع المبحوث عن عوارضه فی هذا العلم ، و هذا الملاک موجود فی موضوعات العلوم ، و لا یوجد فی موضوعات الأبواب .

فما ذکره صاحب (الکفایه) – و وافقه فی (المحاضرات) موجبهً جزئیه – مخدوش نقضاً و حلّاً .

آراء الاستاذ

ثم إن شیخنا الاستاذ اختلفت کلماته فی هـذا المقـام ، فقـد اختار فی الـدوره الاولی : أن الفرق بین الأبواب و المسائل ، و بین العلوم ، بأن العلوم یمکن أنْ تتعدّد بتعدّد الموضوعات ، لعدم الجامع المشترک بین الموضوعات الموجبه لتعدّد العلوم ، بخلاف الأبواب و المسائل ، فقولهم – فی علم النحو مثلاً – الفاعل مرفوع ، و المفعول منصوب ، و المضاف إلیه مجرور ، یمکن تصویر جامع بینها و هو الکلمه و الکلام ، لصدقه علی کلٍّ من الموضوعات الثلاثه علی حدٍّ سواء .

ثم إنّه عـدل عن هـذا ، لکـونه إنّمـا یتمّ فی بعض العلـوم دون الجمیـع ، فقـد تکـون النسـبه بین موضوعی علمین نسبه العموم و الخصوص کـالطب و الطبیعی ، فبینهمـا جامع مشترک کالجامع بین البابین من العلم الواحـد أو المسألتین ، فلیس الموضوع ما به التمایز فی مثل ذلک .

و اختـار فی الـدوره الثـانیه – التی حضـرناها : أنّ التمـایز یمکن أن یکون بالموضوعات ، کما ذکر المشـهور ، أمّا فی المسائل و الأبواب من العلم الواحد فالمحمولات فیها عوارض ذاتیّه للموضوع دائماً ، فلا یلزم من کون الموضوع

ملاكاً للتمايز أنْ تكون الأبواب و المسائل من كلّ علمٍ علوماً على حده ، كما ذكر صاحب (الكفايه) .

لكنّ هذا إنّما يتم على مبنى المشهور فى حقيقه موضوع كلّ علم .

و أفاد فى الدوره المتأخّره - فى مقام المناقشه مع مبنى صاحب (الكفايه) - أن هناك - بالضروره - ارتباطاً بين الأغراض المختلفه و المسائل المختلفه ، و هذا الارتباط فى العلوم الاعتباريه - كعلم النحو - اعتبارى ، و فى العلوم غير الاعتباريه كعلم الطب ذاتى ، و الذاتى إمّا هو من ارتباط الشىء بمقتضيه و إمّا من ارتباط الشيء بشرطه ، فالغرض الحاصل من العلم يحصل من ترتّب المحمولات على الموضوعات ، و هذا الترتّب إنما يكون لأجل الارتباط ، كما أنّ حصول الغرض لا يكون إلّا بارتباطٍ بينه و بين الموضوع .

و مقتضى القاعده أنْ يكون التمايز فى الدرجه الأولى بما هو متقدّم على الغرض ، و هو المنشأ فى تمايز الأغراض ، و هو المسائل .

أقول : فيكون ما ذهب إليه أخيراً قولاً آخر فى البحث ، و حاصله : أنّه إن كان للعلم موضوع - كعلم الطبيعى الذى موضوعه الجسم من حيث الحركه و السّكون - فالتمايز بينه و بين غيره يكون بموضوعه الجامع بين موضوعات مسائله ، و إن لا يكون له موضوع بسبب اختلاف مسائله اختلافاً لا جامع ذاتى بينها ينطبق على موضوعات مسائله ، فالتمايز يكون بالمسائل .

ثم ذكر إشكال المحقق الخراسانى فى (الكفايه) بأنّه لو كان الامتياز بالمسائل لم يبق أىّ تداخل لعلم الاصول مع بعض العلوم فى بعض المسائل ، مع وجود هذا التداخل بالضّروره و كونها مشتركه بينه و بينها ... فاضطرّ إلى إنكار الاشتراك قائلًا ما حاصله : بأنّ المسأله المطروحه فى علم الاصول و غيره

و إنْ كانت متّحدةً فی ظاهر لفظها و عنوانها ، إلّا أن الجهه المبحوث عنها فی کلّ علم تختلف عن الجهه المبحوث عنها فی غیره ، و مثّل لـذلک بمسـأله جواز اجتمـاع الأـمر و النهی المطروحه فی الاـصول و الفقه و الکلام معاً ، و أفاد بأنّها و إنْ کانت بهـذه الصیغه إلّا أنها فی الحقیقه تعدّ فی کلّ علمٍ مسأله مستقلّه عنها فی غیره .

أقول : لکنْ یمکن المناقشه فیه : بأنّ المسأله تتشکّل من الموضوع و المحمول و النسبه ، و کما أنّ المسأله متقدّمه علی الغرض ، و ما به الامتیاز یکون قبل الغرض ، کـذلک الموضوع فهو متقدّم علی المحمول و علی المسأله المتشـکّله منهما ، فلولا الموضوع لم یکن المحمول و لا المسأله ، و بالجمله ، فالـذی ذکره فی جواب مسـلک صاحب (الکفایه) ینفی ذلک المسـلک و لا یثبت ما ذهب إلیه ، بل یقوّی مبنی التمایز بالموضوعات کما اختاره فی الدوره الثانیه ، و فی بعض العلوم فی الدوره المتأخّره ...

و أمّـا ابتنـاء ذلک علی مسـلک المشـهور من ضـروره وجود الموضوع لکلّ علم ، فواضـحٌ أنّ جمیع هـذه البحوث إنما هی علی أساس ذاک المبنی ، و إلّا فقد تقدم منه دام ظلّه أنْ لا برهان علی ضـروره وجود موضوع جامع بین موضوعات المسائل ، و علی أن البحث فی العلوم لا بدَّ و أنْ یکون عن الأعراض الذاتیّه .

القول بالوحده الاعتباریّه :

و أمّا القول بالوحده الاعتباریّه ، فقد جاء فی (نهایه الدرایه) – لدی الجواب عن إشـکال صاحب (الکفایه) علی قول المشـهور بلزوم کون کلّ باب من أبواب علم واحدٍ بل کلّ مسأله منه علماً برأسه لتمایز موضوعاتها – ما

حاصله : إن تمايز العلوم يمكن أن يكون بالموضوع الجامع بين المسائل ، لأن العلم عباره عن مركّب اعتبارى من قضايا متعدّده بينها وحده اعتباريه ، و الموضوع الجامع بين مسائله هو المائز بينه و بين غيره من العلوم ، و لا يلزم من ذلك أن يكون كلّ بابٍ أو كل مسألهٍ علماً على حده ، لوجود نوع سنخيّه بين أبواب كلّ علم ، بالإضافه إلى اشتراكها جميعاً فى تحصيل الغرض الواحد .

و قد أجاب عنه شيخنا الاستاذ بأنّه – فى الحقيقه – التزام بما جاء فى (الكفايه) و ليس جواباً عنه ، إذ اللّازم حينئذٍ هو التحقيق عن منشأ تلك الوحده و التعدّد ، و أنها لوحده الموضوع و تعدّده أو لوحده الغرض و تعدّده .

القول بالتمايز بالمحمولات :

و أمّا القول بكون التمايز بالمحمولات ، فقد اختاره السيد البروجردى ، وعليه حمل كلام القدماء ، قال : « الحق مع القدماء حيث قالوا : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، و ليس هو إلّا عباره عن جامع محمولات المسائل الذى يكون تمايز العلوم بتمايزه » (۱) .

و قد مهّد لتوضيح هذا القول خمس مقدمات ، و لعلَّ عمده كلامه فى بيان مرامه هو : « إن جامع محمولات المسائل فى كلّ علمٍ هو الذى ينسبق أوّلاً إلى الذهن و يكون معلوماً عنده ، فيوضع فى وعاء الذهن ، و يطلب فى العلم تعيّناته و تشخّصاته التى تعرض له ، مثلاً : فى علم الإلهى بالمعنى الأعم يكون نفس الوجود معلوماً لنا و حاضراً فى ذهننا ، فنطلب فى العلم تعيّناته

۱- (۱)) نهايه الاصول : ۸ .

و انقسامـاته اللاـحقه له ، من الوجوب و الإمكـان ... فصوره القضـيّه و إنْ كـان هو قولنا : الجسم موجود مثلًا ، و لكن الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديه ، و كـذلك فى علم النحو ، فـإنّ أوّل ما ينسـبق إلى ذهن المتتبّع لاسـتعمالات العرب إنما هو إعراب آخر الكلمه ، فيطلب فى علم النحو الخصوصـيات التى بسـببها يتحقّق الإعراب و اختلافاته ، فالموضوع حقيقةً فى « الفاعل مرفوع » هو وصف المرفوعيه ، و كذا فى غير هذا المثال .

فالحاصل : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، أعنى بها جامع محمولات المسائل ، و تمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها » .

و هـذا الذى ذكرناه عنه هو عمده كلامه رحمه اللّه و ربما يوجد بين هذا الكلام ، و ما ذكره فى المقدّمه الأولى - حول موضوع علم الإلهيات بالمعنى الأعم - منافاه ، و من هنا أشـكل الشـيخ الاسـتاذ على المقدّمه الأولى ، فراجع ، و لكنّ هذا الكلام إنّما يتمّ فى علم الاصول فقط ، حيث أنّ المتبادر إلى الـذهن فيه و الذى يبحث عن تعيناته هو « الحجّه » ، إلّا أنّ الواقع فى سائر العلوم هو أخذهم الشـىء موضوعاً ثمّ بحثهم عن خصوصـياته و تعيّناته ، فالموضوع فى علم الحساب هو « العدد » و فى علم النحو « الكلمه و الكلاـم » و فى الإلهيّات بـالمعنى الأعم هو « الوجود » باتّفاق الفلاسـفه ، فلم يكن « الوجود » عنـدهم محمولاً أصـلاً ، و نسـبه القول بكون الموضوع هو الجامع بين المحمولات إلى القدماء غير تامّه كما ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه .

ص:۲۷

موضوع علم الاصول

اشاره

لاـ يشترط أن يكون لكلّ علمٍ موضوع ، لعدم الدليل التام على ذلك ، مؤيّداً بما حكاه شيخنا عن الشفاء و شرح الإشارات و أساس الاقتباس و الجوهر النضيد ، من أن العلوم تارةً تتشكّل من موضوع واحدٍ و اخرى من موضوعات .

و على هذا ، فلا يعتبر أن يكون لعلم الأُصول موضوع خاص ، بل لا يكون له موضوع لأمرين :

أحدهما : إن علم الاـصول ليس من العلوم المطلوب منها المعرفه فقط ، بل الغرض منه هو التمكّن من استنباط الأحكام الكليّه الإلهيّه ، و كلّ علمٍ يدوَّن لغرضٍ ، فالمقصود تحصيل الغرض و الوصول إليه ، سواء كان له موضوع أو لم يكن .

و الآخر : إنَّ موضوعات مسائل هذا العلم مختلفه و غير قابله لتصوير جامع بينها ، إذ يستحيل تصوير جامع بين الخبر و الشهره و اليقين – و هو موضوع الاستصحاب – و الوجوب ، و هو موضوع مسأله مقدمه الواجب ...

و هكذا ..

رأى صاحب الكفايه

و من هنا أيضاً يظهر ما فى مختار (الكفايه) من وجود الجامع ، و أنّ نسبته إلى موضوعات المسائل نسبه الكلّى إلى المصاديق ، و إنْ لم يكن له عنوان خاص و اسم مخصوص ... . فَجَعَلَ موضوع علم الاصول : الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّته .

ص:٢٨

رأى المشهور

و منه أيضاً يظهر ما فى القول المعروف من جعله « الأدلّه الأربعه » ، على الوجوه الأربعه و هى : احتمال أن تكون هى الموضوع بوصف الدليليّه ، و أنْ تكون هى الموضوع لا بوصف الدليليّه ، فالدليليّه على الأول جزء من الموضوع و على الثانى من أحواله ، و احتمال أن يكون المراد من « السنّه » منها هو المحكى بها ، و هو قول المعصوم و فعله و تقريره ، و يكون المراد منها الأعم من المحكى و الحاكى ، و هو الخبر .

مضافاً إلى وجود الإشكال فى كلٍّ من هذه الوجوه الأربعه .

و توضيح الإشكال فى ذلك هو أنّه :

إن كانت الأدلّه الأربعه موضوع العلم بوصف دليليّتها ، بمعنى أن البحث يكون عمّا يعرض الدليل بعد الفراغ عن دليليّته ، كما عن المحقق القمّى ، ففيه : أنّه لا يتناسب مع قولهم : لكلّ علم موضوع جامع بين موضوعات مسائله ، يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، إذ لا جامع بين العقل و الإجماع ، كما أن « السنّه » عنوان مشير إلى « القول و الفعل و التقرير » و ليس جامعاً ، إذ لا جامع بين الثلاثه .

فهذا الوجه ينافى قولهم بذلك ، لكن صاحب (الحاشيه) جمع بين هذين المتنافيين .

و أيضاً : فإن لازم هذا الوجه خروج أكثر مسائل علم الاصول ، عدا مباحث الألفاظ ، إذ البحث عن الخبر و الشهره و الاستصحاب و غيرها إنّما هو عن أصل الدليليّه و الحجيّه .

و إنْ كانت هى الموضوع لكنْ لا بوصف الدليليّه ، كما عليه صاحب

(الفصول) ، ارتفع الإشكال الثانی ، بناءً علی کون المراد من « السنّه » هو الأعم من الحاکی ، بالنسبه إلی قسم من المسائل ، و هی التی یکون البحث فیها عن أصل الدلیلیّه ، لکن مباحث الاستلزامات العقلیه ، و مباحث الإطلاق و التقیید ، و العموم و الخصوص ، و نحوها من مباحث الألفاظ ، کلّها تخرج ، لأنّ البحث لیس عن عوارض الأدله الأربعه ، فیکون من العوارض الغریبه ، لکون الموضوع فی کل هذه المباحث أعمّ من الکتاب و السنّه ، کما أنّ الشهره أیضاً تخرج ، إلّا أن تدخل فی السنّه ، لکونها - کالخبر - حاکیه .

و أمّا بناءً علی کون المراد من « السنّه » خصوص المحکی ، و هو « القول و الفعل و التقریر » فیضاف الإشکال بخروج مباحث حجّیه الخبر ، و مباحث باب التعارض ، لأنّ البحث هناک إنما هو عن حجّیه الخبر الحاکی ، و المفروض عدم کونه سنّهً ، فلا یکون البحث بحثاً عن عوارض الأدله الأربعه .

و قد حاول الشیخ الأعظم دفع هذا الإشکال بإرجاع البحث عن خبر الواحد إلی البحث عن ثبوت السنّه ، بأنّ البحث فی الحقیقه : أنّه هل السنّه - التی هی عباره عن قول المعصوم و فعله و تقریره - کما تثبت بالخبر المتواتر و بالقرینه القطعیه ، تثبت بخبر الواحد الثقه أو لا تثبت ؟ فیکون بحثاً عن عوارض السنّه .

لکنّ هذه المحاوله غیر مفیده ، لأنّه إنْ ارید بالثبوت : الثبوت الواقعی الخارجی ، فقد أورد علیه شیخنا - تبعاً للمحقق الخوئی - بأن الخبر حینئذٍ حاک و کاشف عن السنّه ، و الکاشف عن الشیء فی رتبهٍ متأخره عنه ، و یستحیل أن یکون علهً له .

و أمّا ما أجاب فی (الکفایه) - و تبعه المیرزا و العراقی - من أنّه حینئذٍ بحث عن الثبوت بمفاد کان التامه و لیس بحثاً عن عوارض السنّه ، الذی هو بحث عن العوارض بمفاد کان الناقصه ، فقد أجاب عنه شیخنا بإمکان إرجاعه إلی العوارض ، لأنّ البحث لیس عن الوجود الخارجی للشیء ، بل هو عن وجوده بعلّهٍ خاصّه ، و أنّه هل توجد السنّه و تثبت خارجاً بالخبر أو لا ؟ فهو بحث بمفاد کان الناقصه .

و إن ارید بالثبوت : الثبوت العلمی ، بأنْ یکون الخبر واسطهً فی الإثبات ، أی علهً للعلم بالسنّه - لا لوجودها - فیکون بحثاً عن العوارض ، و عن مفاد کان الناقصه . ففیه : إنّ المبحوث عن حجیّته و هو خبر الواحد - یقبل الصّدق و الکذب ، و لا یوجب العلم کما فی المتواتر و المحفوف بالقرینه .

و إنْ ارید بالثبوت : الثبوت التعبّدی ، بمعنی أنّ الشارع هل جعل خبر الواحد حجهً کاشفهً عن ثبوت السنّه ؟ کان البحث بحثاً عن العوارض ، لکن عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّه التی هی الموضوع .

قاله فی (الکفایه) و تبعه غیره .

و أجاب المیرزا : بأنْ عنوان کون السنّه محکیّه یعرض لها بواسطه الخبر الذی هو مباین لها ، فیکون من العوارض الغریبه (1) .

قال شیخنا دام ظلّه : أمّا جواب (الکفایه) عن کلام الشیخ فوارد ، لکنْ بناءً علی أن مدلول أدلّه اعتبار خبر الثقه هو إنشاء الحکم المماثل . فهو جوابٌ مبنائی . و أمّا جواب المیرزا ففیه : إنّ حجیه الخبر علی مسلکه اعتبار الشارع الخبر علماً ، لکنّ حصول هذه الصفه للخبر - أی : صفه العلمیه الاعتباریه له -

---

١- (١)) أجود التقریرات ١ / ٩ - ١٠ .

إنما كان باعتبار الشارع ، فكان اعتبار الشارع واسطه فی ثبوته ، وعليه ، فإن هذا المعتبر يكون عرضاً غريباً للخبر .

ثم إنّ المحقق الأصـفهانی حاول توجيه كلام الشيخ - علی فرض إراده الثبوت التعبّدی - علی المسلكين : إنشاء الحكم المماثل ، و المنجزيّه و المعـذريّه ، أمّا علی الأول : فبأنّ الحكم الـذی يجعل من قبل الشارع علی طبق الحكم الـذی أتی به المخبر كقول زراره : صـلاه الجمعه واجبه ، له وجـود حقيقی ، فـالحكم و إنْ كـان اعتباريـاً ، إلّا أن الوجوب الصـادر طبق قول زراره وجوب حقيقی للحكم الظاهری الذی أخبر به زراره ، و هذا الوجود الحقيقی وجود تنزيلی للسـنّه ، فالبحث عن ثبوت السنّه بخبر الواحد بحث عن الثبوت التنزيلی لها بخبر الواحد ، أی : هل السنّه تثبت تنزيلاً بالخبر أو لا ؟

و أمّا علی الثـانی ، فـإنّ المنجزيّه و المتنجزيّه متضايفتـان ، فجعل الخبر منجزاً يلازم جعل السـنّه متنجّزه ، فيصـحّ البحث عن كلٍّ منهمـا ، بـل الثبوت التعبّـدی أكثر مساسـاً بالسـنّه من التنجّز ، حيث أن اعتبـار الثبوت هو اعتبـار كون الخبر وجوداً للسـنّه (۱) ، و الحاصل : إنّ المسأله تكون اصوليّه ، لأن البحث يقع عن أنه هل السنّه تصير متنجّزه بالخبر أو لا ؟

لكن لاـ يخفی أنّ مـا ذكره طـاب ثراه إخراجٌ لعنـاوين المسائل المطروحه فی العلم عن ظواهرها ، و إرجاعٌ لها إلی قضايا و معانٍ اخری ، لأنّ موضوع العلم - كما هو مفروض - هو « السـنّه » و المسأله هی : هل خبر الواحـد حجه أو لا ؟ فالحجيّه محموله علی الخبر ، و هو حاكٍ عن السنّه و ليس بمصداقٍ لها ...

و لو أنّا أردنا إرجاع صور القضايا فی العلم إلی قضايا اخری ، للزم خروج كثير

۱- (۱)) نهايه الدرايه ۱ / ۳۷ .

من مسـائله عنه ، فلو أرجعنـا قولنا فی الاصول : هل وجوب ذی المقـدّمه یسـتلزم وجوب المقـدّمه أو لا ؟ إلی قولنا : هل مقـدمه الواجب واجبه أو لا ؟ لخرجت المسأله عن الاصول و دخلت فی الفقه .

قال الاستاذ :

و التحقیق : إن الإشکال لا یندفع علی أیّ المسالک الموجوده فی باب حجیّه خبر الثقه ، و هی أربعه :

أحدها : ما ذهب إلیه المشـهور ، و هو إنشاء الشارع الحکم فی مورد الخبر و غیره من الأمارات ، کما قال العلّامه : ظنّیه الطریق لا تنافی قطعیّه الحکم ، و اختاره المحقق الخراسانی و المحقق العراقی فی باب المجعول فی الاستصحاب .

و الثانی : انّ المجعول فی مورد الأمارات هو المنجزیّه و المعذریّه . و هو ما یستفاد من بعض کلمات المحقق الخراسانی .

و الثالث : إن مدلول أدلّه اعتبار الخبر مثلاً جعله علماً و کاشفاً عن الواقع ، و هو ما یعبّر عنه بمسلک تتمیم الکشف ، و هو مختار المیرزا .

و الرابع : تنزیل المؤدّی منزله الواقع .

و البحث عن حجیّه الخبر – علی جمیع هـذه المسالـک – بحث عن عوارضه لا ـ عن عوارض السـنّه ... و هـذا هو مقتضـی الأـدله أیضاً ، کقوله علیه السلام : « لا عذر لأحدٍ من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا » (1) و قوله علیه السلام : « العمری ثقتی ، فما أدّی إلیک عنّی فعنّی یؤدّی و ما قال لک عنّی

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۱۵۰/۲۷ ط مؤسّسه آل البیت ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی رقم : ۴۰ .

فعنّی یقول » (۱) و التشکیک من عوارض الخبر لا من عوارض السنّه ، و مقتضی الخبر الثانی هو تنزیل کلام الراوی منزله کلامه ، لا أنّ کلامه یثبت بکلام الرّاوی .

و تلخص : عدم تمامیه القول بموضوعیّه الأدلّه الأربعه للاصول ، مطلقاً .

هذا ، و لا یخفی أن هذا ما استقرّ علیه رأی شیخنا أخیراً ، أمّا فی الدوره السابقه التی حضرناها ، فقد اختار أنّ الموضوع ذوات الأدله مع أعمیّه السنّه ، و أجاب عن الإشکال بخروج عدّهٍ من المباحث المهمه کالشهره و مباحث الألفاظ و الاستلزامات العقلیّه ، بأنّه یبتنی علی القول بکون العرض الداخلی غریباً لا ذاتیّاً ، و هو خلاف التحقیق ، لعدم الواسطه فی العروض فی هذه المسائل ، و عدم صحّه السّلب .

لکنّ هذا الجواب إنما یتمُّ فی مباحث الألفاظ و نحوها ، أمّا فی الشهره مثلًا فلا ، و لذا التزم بکون البحث عنها فی علم الاُصول استطرادیّاً ، و هو کما تری .

و أما ما ذهب إلیه صاحب (الکفایه) – و تبعه المیرزا – من أنه کلّی منطبق علی جمیع موضوعات مسائله ... فغیر صحیح أیضاً ، لما عرفت من أن الصحیح أنْ لا جامع بین موضوعات مسائل علم الاصول .

رأی السید البروجردی و المحقق الأصفهانی و الکلام حولهما

و ذهب المحقق البروجردی إلی أنّ الموضوع هو « الحجّه فی الفقه »

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۱۳۸/۲۷ ط مؤسّسه آل البیت ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی رقم : ۴ .

و تلقّاه بعضهم بالقبول و تعبيره : « ما هو الدليل على الحكم الشرعى » ، و سيأتى ذكر رأى المحقق الأصفهانى .

و تقريب الاستدلال كما فى تقرير بحثه (۱) هو : إنا نعلم بوجود الحجج الشرعيّه على الأحكام الشرعيّه ، فلكلّ حكم من الأحكام دليلٌ ، غير أنّا نجهل بتعيّنات تلك الأدله و الحجج ، و قد جعل علم الاصول للبحث عنها ، و أنّه هل الدليل و الحجه على الأحكام الفقهيه العمليه هو خبر الواحد أو لا ؟ ظاهر الكتاب أو لا ؟ الشهره أو لا ؟ و هكذا . فالموضوع فى الحقيقه هو ما يكون عندنا معلوماً ، و المحمول ما يكون مجهولاً و نريد رفع الجهل عنه ، مع لحاظ أن المراد من « العارض » هنا هو العارض المنطقى لا الفلسفى ، فالمقصود ما كان خارجاً عن الشىء و محمولاً عليه ، أى : فكما يكون الوجود خارجاً عن ذات الجوهر و محمولاً عليه كذلك نقول : الخبر حجه ، بمعنى أن الحجيّه خارجه عن ذات الخبر و محموله عليه .

و الكلام على هذا الرأى يقع فى جهتين ، جهه الكبرى و أصل المبنى فى موضوع كلّ علم ، وجهه التطبيق على علم الاُصول ، أمّا الجهه الأولى ، فقد تقدّم الكلام عليها . و أمّا فى الجهه الثانيه ، فقد طبق رحمه اللّه ما ذكره على الخبر و الشهره و الإجماع ، و هذا لا كلام فيه .

أمّا على القطع ، فيرد عليه أنّ القطع بالحكم الشرعى إنّما هو نتيجه المسأله الاصوليّه ، أى : إن المسائل فى هذا العلم مبادى تحصيل القطع بالحكم الشرعى و انكشافه ، و النتيجه دائماً متأخره ، فلا يصح جعل حجيّه القطع مبحثاً من مباحث علم الاصول .

و كذا على المفاهيم ، فإنه يرد عليه بأنّ المراد من « الحجه » فى باب

۱- (۱)) نهايه الاصول : ۱۱ .

المفاهیم هو أصل وجود المفهوم لا حجیّته - بعد وجوده - كما فی باب الأخبار مثلاً .

ثم إنه یرد علی ما أفاده خروج مباحث الألفاظ من الأوامر و النواهی ، و العام و الخاص ، و المطلق و المقیّد ، و المشتق ، و الصحیح و الأعم ... لأنّ البحث فی هذه المسائل لیس عن تعیّنات الحجّه .

و النكته المهمّه الجدیره بالذكر هی : جعله تحصیل الحجّه علی الحكم الشرعی هو الغرض من علم الاُصول ، فیكون الموضوع لهذا العلم هو « الحجه » لأنه الموافق للغرض ، مع أنّ شأن علم الاصول ، بالنسبه إلی الأحكام الفقهیّه ، شأن علم المنطق بالنسبه إلی الفكر الصحیح و الاستدلال المتین فی سائر العلوم ، فعلم الاصول كالآله بالنسبه إلی علم الفقه ، و لذا عبّر المحقق الخراسانی بالصّناعه ، كما سیأتی ... فعلم الاصول - بالنظر الدقیق - هو المبادئ التصدیقیّه لمحمولات موضوعات الفقه ، ففی الاصول یتمّ وجه صحّه حمل « الوجوب » علی « الصلاه » مثلاً ... و هناك تقوم الحجه علی ثبوته لها ...

و هكذا .

فالحق فی المسأله : إنّ لموضوع علم الاصول خصوصیّه الصّلاحیّه للاتّصاف بالحجّیّه للحكم الشرعی ، و كلّ مسألهٍ یكون لموضوعها هذه الخصوصیّه فهی مسأله اصولیّه ، و الجامع بین هذه الموضوعات عرضی و لیس بذاتی ، و حینئذٍ لا یرد الإشكال الثالث بخروج كثیر من المباحث ، لأن الموضوع فی مسأله « الإجزاء » هو إتیان المأمور به ، فإذا ثبت كونه مجزیاً كان حجهً علی صحّه العمل و سقوط القضاء ، فكان الموضوع المذكور صالحاً لانطباق عنوان الحجه علیه ، و الموضوع فی مسأله المقدّمه یصلح - بعد ثبوت

ص:۳۶

الاستلزام - لأنْ يكون حجةً ، على القول بوجوب المقدمه ، و الخبر موضوع يصلح - بعد ثبوت حجيّته - لأن يكون حجةً على الحكم الشرعى .

و على هذا الأساس قال المحقق الأصفهانى بأنه ليس لعلم الاصول موضوع معيَّن ، بل هو موضوعات مختلفه لها جامع عرضى ، و هو كونها منسوبه إلى غرض واحدٍ هو إقامه الحجّه على الحكم الشّرعى ، نظير علم الطب الذى لا جامع ذاتى بين موضوعات مسائله ، و إنّما يجمعها عنوان عرضى ، و هو ما يعبّر عنه بما يكون منسوباً إلى الصحّه .

و لا يرد على هذا البيان شىء مما ذكر ، و إن كان فى التنظير بين الاصول و الطب نظر ، نظراً إلى أن ما ذكره يتم فى علم الطب ، فكلّ ما يكون له علاقه بصحّه البدن فهو من مسائله ، لكنْ ليس كلّ ما له علاقه بإقامه الحجّه يعدّ من مسائل علم الاُصول ، فعلم الرجال - مثلاً - له نسبه و علاقه بإقامه الحجه على حكم العمل ، مع أنّه علم مستقل عن الاصول .

إنما الكلام فى كيفيّه هذه العلاقه و الدخل ، فإنا إذا قلنا بأنْ المعتبر أنْ تكون العلاقه مباشره و الدخل بلا واسطه ، لزم خروج عمده المباحث الاصوليه ، لكون دخلها فى إقامه الحجه مع الواسطه ، فلا يبقى تحت التعريف إلّا مثل الخبر و الشّهره مما يكون دخله بالمباشره ، و تحمل « الحجيّه » عليه بلا واسطه ، أمّا مثل مباحث العام و الخاص و الإطلاق و التّقييد و ظهورات الأوامر و النواهى ، فلا يكون شىء منها حجةً ما لم تنطبق عليها و يضمّ إليها حجيّه الظاهر ، فعندئذٍ يمكن إقامه الحجّه على الحكم الشرعى بها ... نظير علم الرّجال فإنّه إذا ثبت وثاقه زيد احتيج إلى كبرى حجيّه خبر الثقه ، فيكون دخيلاً فى إقامه الحجّه على الحكم الشرعى .

ثم لاـ يخفى الفرق بينه و بين مسلك المحقق البروجردى ، فإنه اتّخذ عنوان الحجّه فى الفقه جامعاً بين محمولات المسائل و جعل المحمول الكلّى موضوعاً ، أمّا المحقق الأصفهانى ، فقد جعل الموضوع جامعاً بين موضوعات المسائل ، فهو من هذه الجهه موافق للمشهور غير أنه جعله عرضياً لا ذاتيّاً خلافاً لصاحب (الكفايه) .

و الحاصل : إنه و إنْ لم يقم برهان على ضروره وجود الموضوع الجامع بين موضوعات العلم ، إلّا أن البيان المذكور غايه ما يمكن أنْ يقال .

أقول :

هذا ما أفاده مدّ ظلّه ، لكنّ ما أورده فى الدوره السابقه باق على حاله ، و حاصله : إن الجامع العنوانى لا يتّحد مع معنونه فى الخارج ، لأن موطنه الذهن دائماً ، فجعله موضوعاً – و الحال هذه – يؤول إلى إنكار الموضوع ، فليتدبّر .

ص:٣٨

تعريفُ علم الأُصول

اشاره

و اختلفت كلماتهم فى تعريف علم الاصول :

فقال المشهور : هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه .

و قال فى (الكفايه) : صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أنْ تقع فى طريق الاستنباط أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل .

و قال الشيخ الأعظم : هو القواعد التى تطبيقها بيد المجتهد .

و قال الميرزا : هو العلم بالقواعد التى إذا انضمّت إليها صغرياتها أنتجت نتيجةً فقهيه .

و قال المحقق الأصفهانى : هو العلم بالقواعد التى تقع فى طريق إقامه الحجّه على حكم العمل .

و قال المحقق العراقى : هو العلم بالقواعد التى تقع فى طريق تعيين الوظيفه العمليّه .

تعريف المشهور

و قد أشكل على تعريف المشهور بزياده لفظه « العلم » ، لأنّ هذه القواعد علم سواء علم بها أولا ، و بزياده « الممهّده » ، لعدم دخل التمهيد فى العلم ، فهى العلم سواء كانت ممهّده للاستنباط أو لا ، و فى جمله « لاستنباط الأحكام الشرعيه » بأنها مستلزمه لخروج كثير من الأدله الداله عليه ، يطبّق فى

موارده الخاصه به ، و تخرج الأُصول العمليه العقليّه ، كقبح العقاب بلا بيان ، و كالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين ، و كالظنّ الانسدادى بناءً على الحكومه لا الكشف ، فإنّها أحكام عقليّه تطبّق فى مواردها .

تعريف الكفايه

و لهذه الأُمور عدل صاحب (الكفايه) إلى التعريف الذى ذكره ، فيكون جامعاً بالقيد الذى أضافه لما كان يخرج من تعريف المشهور ، و لا يرد عليه شىء مما ورد عليه ... لكن يرد على تعريفه : أوّلاً : إنه قال « صناعه » لإفاده آليّه علم الأُصول كما أشرنا سابقاً ، لكنّ علم الاصول هو نفس القواعد لا أنّه صناعه تعرف بها القواعد . و ثانياً : ان ما يعرف به القواعد ، يكون من المبادى التصديقيّه ، و هى خارجه عن مسائل العلم . أورده السيد الحكيم (١) .

ثمّ إنّ المحقق الأصفهانى [بعد أنْ بيّن وجه الأولويّه فى قول (الكفايه) :

« الأولى تعريفه بأنه صناعه يعرف بها القواعد .. » - بأنّ من وجوه الأولويّه تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطه فى الاستنباط - كما عن القوم - بتعميمها لما لا يقع فى طريق الاستنباط ، بل ينتهى إليه الأمر فى مقام العمل ، و ذكر أن وجه الأولويّه استلزام التخصيص خروج جمله من المسائل المدوّنه فى الاصول ، لأنه لا ينتهى إلى حكم شرعى ، بل ظن به أبداً ، و إنما يستحق العقاب على مخالفته عقلاً كالقطع ، و مثل الاصول العمليّه فى الشبهات الحكميّه ، لكون مضامينها بأنفسها أحكاماً شرعيّه و ليست واسطةً فى استنباطها فى الشرعيه منها . و أما العقليّه فلا تنتهى إلى حكم شرعى أبداً] أجرى الإشكال الذى يستلزمه التخصيص - كما عن القوم - فى جلّ مسائل الاصول ،

١- (١)) حقائق الاصول ١٦/١ .

فذكر الأمارات غير العلميّه سنداً كخبر الواحد ، أو دلالهً كظواهر الألفاظ ، و قال بأنّ مرجع حجيّه الأمارات غير العلميه مطلقاً إمّا إلى الحكم الشرعى ، أو غير منتهيه إليه أبداً ، و على أى تقدير ليس فيها توسيط للاستنباط .

فالحاصل : إن عدول صاحب (الكفايه) عن تعريف القوم ليس لأجل خروج الاصول فقط ، بل لأجل خروج الأمارات أيضاً .... فيكون تعريفه أولى من تعريفهم لدخول ذلك كلّه به فى علم الاصول .

لكنّه بعد أن أوضح كيفيه لزوم خروج الأمارات عن تعريف القوم ، استدرك قائلًا :

« إلّا أن يوجّه مباحث الأمارات غير العلميّه .

أمّا بناءً على إنشاء الحكم المماثل ، بأنّ الأمر بتصديق العادل مثلًا ليس عين وجوب ما أخبر بوجوبه العادل ، بل لازمه ذلك ، و المبحوث عنه فى الاصول بيان هذا المعنى الذى لازمه الحكم المماثل ، و هذا القدر كاف فى التوسيط فى مرحله الاستنباط .

و أمّا بناءً على كون الحجيّه بمعنى تنجيز الواقع ، بدعوى أن الاستنباط لا يتوقّف على إحراز الحكم الشرعى ، بل تكفى الحجيّه عليه فى استنباطه ، إذ ليس حقيقه الاستنباط و الاجتهاد إلّا تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى . و من الواضح دخل حجيّه الامارات - بأى معنىً كان - فى إقامه الحجّه على حكم العمل فى علم الفقه » .

قال : « وعليه ، فعلم الاصول : ما يبحث فيه عن القواعد الممهّده لتحصيل الحجه على الحكم الشرعى . من دون لزوم التعميم ، إلّا بالإضافه إلى ما لا بأس بخروجه ، كالبراءه الشرعيه التى معناها حليّه مشكوك الحرمه

و الحليّه ، لا ملزومها ، و لا المعذّر عن الحرمه الواقعيه » (۱) .

ثم إنه أشكل على تعريف (الكفايه) باستلزامه محذورين :

أحدهما : لزوم فرض غرضٍ جامع بين الغرضين ، لئلّا يكون فن الاصول فنّين .

ثانيهما : إن مباحث حجيّه الخبر و أمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حكم العمل ، و أما جعلها مرجعاً من دون تقييد بالفحص و اليأس فيُدخل فيها جميع القواعد العامّه الفقهيّه ، فإنّها المرجع فی جزئيّاتها .

و قد ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه هذين المحذورين و قرّبهما .

أقول : لكن فی (المنتقی) ما ملخّصه عدم لزوم شیء من المحذورين .

أمّا الثانی : فبأنه يلتزم بإضافه القيد المذكور - و هو قول صاحب (الكفايه) : أو التی ينتهی اليها فی مقام العمل - و الأمارات و إنْ كانت خارجه عن القيد ، أی ذيل التعريف ، فهی داخله فی صدره ، بناءً على أنّ المراد من الاستنباط هو تحصيل الحجه على الواقع . و المحذور إنّما كان يلزم لو فسّر الاستنباط بإحراز الحكم الشرعی و استخراجه بحيث لا يشمل تحصيل الحجّه عليه ، لأن المجعول فی الأمارات ، إمّا المنجزيّه و المعذريّه ، و إما الحكم المماثل ، و هی بكلا المسلكين لا تقع فی طريق استنباط الأحكام ، فيلزم خروجها عن علم الاصول .

و أمّا الأول : فهو يرتفع بتصوّر غرضٍ خارجی جامعٍ بين الغرضين ، و يترتّب على جميع مسائل علم الاصول ، و ذلک الغرض هو ارتفاع التردّد

ص:۴۲

۱- (۱)) نهايه الدرايه ۱ / ۴۲ ط مؤسّسه آل البيت ، بتصرف قليل .

و التحيّر الحاصـل للمكلَّف من احتمـال الحكم ، فمسائل الاصول كلّها تنتهى إلى غايه واحـده ، و هى ارتفاع التردّد الحاصل من احتمال الحكم الشرعى ، سواء كانت نتيجتها الاستنباط أو لم تكن كذلك . و بذلك يرتفع المحذور المذكور .

ثم أوضح شمول هذا التعريف لجميع المسائل الاصوليّه ، من الاصول و الأمارات و غيرها .

ثم قال : « نعم يبقى هاهنا سؤال و هو : لم عـدل صاحب (الكفايه) إلى هـذا التعريف المفصل و ذكر كلا القيدين ، مع أن نظره لو كـان إلى هـذه الجهه المـذكوره لكـان يكفى فى تعريف علم الاـصول أن يقول : هو القواعـد التى يرتفع بهـا التحيّر الحاصـل للمكلّف من احتمال الحكم الشـرعى ، إلّا أن الأمر فى ذلك سـهل ، فإنّه لا يعدو كونه إشكالاً لفظيّاً . و لعلّ نظره قدّس سرّه إلى الإشاره إلى قصور تعريف المشهور و أنه يحتاج إلى إضافه قيد ، لا إلى بطلانه ، كما قد يشعر به تبديله و تغييره » (۱) .

لكن لا يخفى أنّ لفظيّه هـذا الإشـكال إنّما هى على فرض تماميّه إرجاع تعريفه إلى ما ذكره و أتعب نفسه الشـريفه ، و هذا أوّل الكلام .

و أمّا تعريفه دام ظلّه ، فإنّما أفاد دخول الاُصول الجاريه فى الشـبهات الموضوعيّه ، لكونها رافعه للتحيّر و التردّد فى مقام العمل . و أمّا الأمـارات فهى جاريه و متّبعه سواء قلنا بالمنجزيّه و المعـذريّه ، أو جعل الحكم المماثل ، أو الطريقيّه ، بلا أىّ تردّد و تحيّر فى مقام العمل ، فتأمّل . هـذا أوّلاً . و ثانياً : إنه يسـتلزم خروج عـدّهٍ من المسائل عن علم الاصول ، كما سـيجىء الاعتراف منه و الالتزام بذلك .

۱- (۱)) منتقى الاصول ۱ / ۲۷ - ۲۹ .

تعریف المحقق الأصفهانی

تقـدّم أنّه عرّف علم الاصول بالقواعد الممهّده لتحصـیل الحجّه علی الحکم الشّـرعی ، و هو تعریف یدخل به ما کان خارجاً عن تعریف صاحب (الکفایه) ، کما أنه یصلح لأن یکون جامعاً بین الغرضین ، فلا یلزم تعدّد علم الاصول .

لکنّه صـرّح فی (نهایه الـدرایه) و فی (الاصول علی النهج الحدیث) بخروج البراءه الشـرعیه و أصاله الحلّ عن تعریفه ، فلا بدّ من جعلهـا بحوثـاً اسـتطرادیه ، لکون مفادهـا بنفسـها أحکاماً شـرعیّه . لکنّ ینقض علیه بالاستصـحاب - بناءً علی أن مـدرکه هو الأخبـار - فهو أیضـاً حکم شـرعی ، و الملاـک فی الاصول العملیه أنْ تکون حجّه علی الحکم الشـرعی ، فما کان حجةً فهو من مسائل الاصول ، و ما لا فلا ، فالبراءه الشرعیّه داخله ، لکونها حجّه شرعیّه ، فلا وجه للاستطراد ... و کذا قاعده الحلّ .

ثم إنّ الإشـکال المهمّ المتوجّه علی هـذا التعریف هو : أنّه إنْ أریـد من إقـامه الحجّه علی حکم العمل إقامتها بلا واسـطه ، و أنّه بمجرّد الوصول إلی تلـک القاعـده تحصـل الحجّه و تقـام علی الحکم ، لزم خروج کـثیر من المسائـل ، ففی بحث دلاـله ألفـاظ العموم مثلاًـ لاـ تکون النتیجه إقـامه الحجّه بلاـ واسـطه ، و کـذا نتیجه مبـاحث حجیّه الظهور . و إنْ اریـد من ذلـک إقامتهـا علی الحکم ، أعمّ من أن تکون مع الواسطه أو بلا واسطه ، لزم دخول بعض العلوم کعلم الرّجال - مثلاً - فی علم الاصول .

تعریف المحقق العراقی

بل إنّ هذا الإشکال یتوجّه علی تعریف المحقق العراقی بأنّه القواعد

الخاصّه التی تعمل فی استخراج الأحکام الکلیّه الإلهیّه أو الوظائف العملیه الفعلیه ، عقلیّه کانت أم شرعیّه (۱) .

و لـذا تعرّض له المحقق المـذکور ، و أجـاب بمـا حاصـله : أنـا نختار الشق الثانی ، و مع ذلک نلتزم بخروج الامور المزبوره عن مسائل الاصول . و ذلک :

أمّـا أولاً : فلوضوح أن المهم و المقصود فی العلوم الأدبیه کالنحو و الصـرف لیس هو إثبات الظهور للکلمه و الکلام ، بل المهمّ فیها هو إثبات کون الفاعل مرفوعاً و المفعول منصوباً ، بخلاف مباحث الأمر و النهی و العام و الخاص ... فی علم الاصول ، فإنها تتکفّل إحراز الظهور فی الکلمه و الکلام .

و أمّا ثانیاً : علی فرض أن المقصود فی العلوم الأدبیّه أیضاً إحراز الظهور فی شـیء کظهور المرفوع فی الفاعلیه ، و المنصوب فی المفعولیه ، فإنّ غایه ما یقتضـیه ذلک حینئذٍ إنّما هو وقوع نتیجتها فی طریق اسـتنباط موضوعات الأحکام ، لا نفسـها ، و المسائل الاـصولیه إنمـا کـانت عباره عن القواعـد الواقعه فی طریق اسـتنباط نفس الأحکام الشـرعیّه العملیه . و توهّم اسـتلزامه خروج مثل مبـاحث العـام و الخاص أیضاً ، مـدفوع بأنّها و إنْ لم تکن واقعهً فی طریق اسـتنباط ذات الحکم الشـرعی ، إلّا أنها باعتبار تکفّلها لإثبات کیفیه تعلّق الحکم بموضوعه کانت دخیلهً فی مسائل الاصول ، کما هو الشأن أیضاً فی مبحث المفهوم و المنطوق ، حیث أن دخوله باعتبـار تکفّله لبیان إناطه سـنخ الحکم بشـیء ، الـذی هو فی الحقیقه من أنحاء وجود الحکم و ثبوته . و هـذا بخلاف المسائل الأدبیه ، فإنّها ممحّضه لإثبات موضوع الحکم ، بلا نظر فیها إلی کیفیّه تعلّق الحکم أصلاً .

۱- (۱)) نهایه الافکار ۱ / ۲۰ .

و بهذا البيان يظهر الوجه فى خروج مباحث المشتق ، لأنّها لا تتكفّل الحكم لا بنفسه و لا بكيفيّه تعلّقه بموضوعه .

هـذا كلّه لـدفع الإشـكال بالنسـبه إلى سائر العلوم . أمّا علم الرجال، فقـد التزم بدخوله فى مسائل علم الاصول ، غير أنّه بحث عنه على حده .

لكن يرد على جوابه بالنسـبه إلى العلوم الأدبيّه ، بأنه لا فرق - بناءً على ما ذكره - بين البحث عن مفاد لفظ « كلّ » و البحث عن مفـاد لفـظ « الصـعيد » مثلاً ، ففى الثـانى أيضـاً يبحث عن كيفيّه تعلّق حكم التيمّم بموضوعه ، و أنّه هل هو خصوص التراب أو مطلق وجه الأرض ؟ فلما ذا يكون البحث عن مفاد « كلّ » من الاصول ، دون البحث عن مفاد « الصّعيد » ؟ قاله شيخنا الاستاذ دام بقاه .

أقول : و فيه تأمّل ، لأنّ البحث عن مفـاد « كلّ » مثلًا ، بحث عن كيفيّه تعلّق الحكم بموضوعه من حيث كونه عامّاً ، أمّا البحث عن مفـاد « الصـعيد » فهو بحث عن المعنى الموضوع له هـذا اللّفـظ ، و أنّه التراب أو وجه الأرض ، و لم يلحظ فى هـذا البحث حيثيه سعه المفهوم أو ضيقه ، و إنّما توجد هذه الحيثيّه عندنا ، فعند ما ننظر إلى المعنيين نجد بينهما هذا التفاوت .

تعريف المحقق الخوئى

و عرّف المحقق الخوئى علم الاصول : بـالعلم بالقواعـد المحصّل له للعلم بـالوظيفه الفعليه فى مقـام العمـل ، و قصـد « بالقواعـد » القواعد التى تقع نفسها فى طريق الاستنباط ، فيكون قد اختار الشق الأول - خلافاً للمحقق العراقى - و بذلك تخرج بقيّه العلوم ، لكونها إنّما تقع فى طريق الاستنباط بضمّ قاعدهٍ اصوليّه ، قال :

« و الفارق بين القواعد الاصوليّه و غيرها هو : إنّ القواعد الاصوليّه ما كانت صالحةً وحدها - و لو فى موردٍ واحد - لأنْ تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، من دون توقّف على مسألهٍ اخرى من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل سائر العلوم ، و هذا بخلاف سائر العلوم ، إذ لا يترتب عليها وحدها حكم كبروى شرعى ، و لا توصل إلى وظيفهٍ فعليه و لو فى موردٍ واحد ، بل دائماً تحتاج إلى ضم مسألهٍ اصوليه إليها . فمثل العلم بالصعيد و أنه عباره عن مطلق وجه الأرض أو غيره لا يترتب عليه العلم بالحكم ، و إنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهى و ما يضاهيهما » (۱) .

و حيث اختار الشق الأوّل ، اضطرّ إلى الالتزام بخروج كثير من مباحث الألفاظ ، قال : « إنّما هى مسائل لغويّه ، لعدم إمكان وقوعها فى طريق الاستنباط وحدها ، و بما أنّ القوم لم يعنونوها فى اللّغه فقد تعرض لها فى فن الاصول تفصيلاً » (۲) .

تعريف المحقق النائينى

و المحقق الميرزا بتعريفه العلم بأنّه العلم بالكبريات التى لو انضمّت إليها صغرياتها استنتج منها حكم فرعى كلّى (۳) ، أخرج المسائل غير الاصوليه ، لكونها لا تقع كبرى قياس الاستنباط ، فعلم الرجال الباحث عن أحوال الرجال من حيث الوثاقه و عدمها ، يقول : زيد ثقه مثلاً ، فيقع هذا صغرى للقياس فى قولنا : هذا ما أخبر بوجوبه زيد الثقه ، و كلّ ما أخبر الثقه بوجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

۱- (۱)) مصابيح الاصول : ۸ - ۹ .

۲- (۲)) مصابيح الاصول : ۱۰ .

۳- (۳)) فوائد الاصول ۱ / ۲ .

قال شيخنا :

لكنّه قد اعترف فى (فوائد الاصول) ، فى الأمر الثّانى من مبحث الاستصحاب ، بأن لازم هذا التعريف خروج مباحث ظهور الأمر و النهى فى الوجوب و الحرمه عن علم الاصول ، و التزم بكونها استطراديّه . (۱)

قال شيخنا دام بقاه : بل يستلزم خروج مباحث ظهور الأمر فى الفور أو التراخى ، و المرّه أو التكرار ، و كذا مباحث العمومات و المفاهيم ، لأنّ البحث فى هذه كلّها فى الصغريات ، بل يسرى الإشكال إلى مباحث الإطلاق و التقييد بناءً على كون الإطلاق بدلاله اللّفظ لا بحكم العقل .

و أضاف شيخنا إشكالاً آخر على القياس الذى يشكّله الميرزا ، و هو أنّه باطل لا يتلائم مع مبناه فى حجيه الخبر ، لأنّه يكون على مبناه – و هو الطريقيه – على الشكل التالى : هذا ما قام على وجوبه الخبر ، و كلّ ما قام على وجوبه الخبر فهو معلوم الوجوب ، فهذا معلوم الوجوب ، فتكون النتيجه كون المخبر به معلوماً وجوبه شرعاً ، لكنّ هذا مقتضى مبنى جعل الحكم المماثل لا مبنى الطريقيّه ، و هذا مطلب مهم ، و من هنا أيضاً يقع الإشكال على مبنى التنجيز و التعذير فى وجه الفتوى بالوجوب أو الحرمه أو الاستحباب أو الكراهه .

و على الجمله ، فهذا التعريف و إنْ أخرج علم الرّجال و غيره من العلوم ، إلّا أنه يستلزم خروج مسائل كثيره عن علم الاصول .

التحقيق فى المقام

و بعد ، فلم نجد التعريف المانع عن دخول علم الرجال و غيره ، و الجامع

۱- (۱)) فوائد الاصول ۴ / ۳۰۸ .

لجميع المسائل ، بين التعريفات المذكوره ، إذ منها ما يكون مانعاً عن دخول علم الرجال مثلاً ، مع الالتزام بالاستطراد فى جمله من المسائل المطروحه فى علم الاصول ، و منها ما يكون جامعاً لجميع المسائل تقريباً ، مع الالتزام بكون علم الرجال من مسائل العلم .

و بالجمله ، يدور الأمر بين اعتبار قيد عدم الواسطه بين المسأله و استنباط الحكم الشرعى منها ، و هذا يستلزم خروج بعض المسائل ، و بين إلغاء هذا القيد فتدخل المسائل لكنّه يستلزم دخول غير المسائل الوصوليه أيضاً فى علم الأصول .

أمّا سيّدنا الاستاذ دام ظلّه فحاول إرجاع تعريف (الكفايه) إلى مختاره - مع فارق واحدٍ ، و هو شمول تعريفه للاصول و الأمارات الجاريه فى الشبهات الموضوعيّه أيضاً ، و خروجها عن تعريف (الكفايه) - و اختار الشق الأوّل ، أعنى اعتبار القيد المذكور ، ثم التزم بخروج مسألتى الصحيح و الأعم ، و المشتق ، و حاول إدخال غيرهما من مسائل الألفاظ ، لأنَّ الواسطه المعتبر عدمها فى اصوليّه المسأله هى الواسطه النظريه ، أمّا فى هذه المسائل فترتب الحكم عليها هو بواسطه كبرى ارتكازيه مسلّمه . كما حاول إدخال مسأله اجتماع الأمر و النهى - مع اعترافه بأنّها على اثنين من المذاهب الثلاثه فيها ، و هما الامتناع من جهه اجتماع الضدين ، و الامتناع من جهه التزاحم ، لا تنتهى إلى رفع التردّد فى مقام العمل ، بل تحقّق موضوع المسألتين - بأنّ الدخول و لو على مذهبٍ واحدٍ كاف لشمول التعريف لها ، و هى بناءً على المذهب الأول - و هو الجواز مطلقاً - داخله .

و أمّا شيخنا الاستاذ دام ظلّه ، فقد اختار فى الدوره السابقه تعريف

صاحب (الکفایه) ، ثم عدل عنه فاختار فی المتأخّره تعریف المحقق العراقی و هو : الالتزام بالشق الثانی ، الذی لازمه دخول مباحث علم الرّجال ، أما بقیّه العلوم فلا تدخل لکونها باحثه عن موضوعات الأحکام الشرعیه ، کما یخرج مبحث المشتق لکونه بحثاً عن الموضوع کذلک .

إلّا أن شیخنا أخرج مباحث العام و الخاص و نحوهما ، ممّا وصفه العراقی بما یبحث فیه عن کیفیه تعلّق الحکم بالموضوع ، بعد ورود النقض علیه بمثل « الصعید » ، إلّا أن لنا تأملاً فی ذلک کما تقدّم .

فظهر أنّ تعریف المحقق العراقی ، و تعریف المحقق الأصفهانی ، و کذا تعریف المحقق صاحب (الکفایه) - علی ما فسّره السید الاستاذ - کلّها تصبُّ فی مصبٍّ واحدٍ ، و أنْ لا اختلاف بینها تقریباً إلّا فی اللّفظ و التعبیر ، لکن الأقرب هو الالتزام بالشرط المذکور و اعتباره کی یخرج علم الرجال و نحوه ، کما فعل السیّد الاستاذ دام علاه ، و اللّه العالم .

الفرق بين القواعد الفقهيّه و القواعد الاصوليّه

اشاره

بقی الکلام فی الفرق بین القواعد الفقهیه و القواعد الاصولیّه ، و کیفیه إخراج الفقهیه عن علم الأصول ، علی ضوء التعاریف المذکوره .

لا یخفی أن القواعد الفقهیه تنقسم إلی قسمین ، منها ما یجری فی الشبهات الموضوعیه ، و تکون نتیجته الحکم الفرعی الجزئی ، کقاعده الفراغ و التجاوز ، المتخذه من قوله علیه السلام : « کلّما شککت فیه ممّا قد مضی فامضه کما هو » (۱) و تفید مضیّ هذه الصلاه المشکوک فی ابتلائها بمانع عن الصحه . و منها : ما یجری فی الشبهات الحکمیه ، و تکون نتیجته الحکم الکلّی الإلهی ، کقاعده : ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده ، حیث تفید مثلاً ضمان فاسد القرض ، لأنّ صحیحه موجب له . و هذه القواعد منها ما یکون مفاده حکماً بالعنوان الأوّلی ، کالقاعده المذکوره ، و منها : ما یکون مفاده حکماً بالعنوان الثانوی کقاعده نفی الضرر ، بناءً علی نوعیّه الضرر المنفی ، و أمّا بناءً علی شخصیّته فتدخل القاعده فیما یجری فی الشبهات الموضوعیّه .

و من الواضح أیضاً : انقسام الأصول العملیّه إلی : ما یجری فی الشبهات الموضوعیّه فقط ، و إلی ما یجری فی الشبهات الحکمیّه فقط ، و إلی ما یجری فی کلتیهما کالاستصحاب .

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۲۳۷/۸ ط مؤسّسه آل البیت ، الباب ۲۳ من أبواب الخلل رقم : ۳ .

أمّا ما يجرى فى الشبهات الموضوعيّه ، و ينتج حكماً جزئيّاً [مثل الاستصحاب الجارى فى كريّه هذا الماء ، من الاصول العمليه ، و مثل قاعده الفراغ من القواعد الفقهيّه ، الجاريه فى هذه الصلاه مثلًا]فهو خارج عن المسائل الاصوليّه ، لأنّ كلّ أحدٍ يمكنه تطبيق القاعده أو الأصل على المورد المشكوك فيه ، و استنتاج الحكم الشرعى المتعلّق به ، من غير فرقٍ بين الفقيه و العامى ... فهذا القسم من القواعد و الاصول خارج .

و أمّا ما يجرى فى الشبهات الحكميه ، فالأصل العملى الجارى فى الحكم الأصولى لا ريب فى اصوليّته ، كاستصحاب حجيّه العام بعد التخصيص ، أو استصحاب عدم تحقّق المعارِض للروايه ، فهذا القسم من الاصول العمليّه الجاريه فى الشبهات الحكميّه خارج عن البحث .

إنّما الكلام فى الاُصول العمليّه و القواعد الفقهيّه التى يتشاركان فى التطبيق على الموارد و استخراج الأحكام الكليّه الفرعيّه منها ، فما الفارق بينهما ؟ و كيف تخرج الثانيه عن المسائل الاصوليّه ؟

و لك أنْ تقول : إن تعريف علم الفقه – و هو : العلم بالأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها التفصيليّه – كما ينطبق على القواعد الفقهيه فتكون من مسائله ، كذلك ينطبق على الاصول العمليه الجاريه فى الشبهات الحكميّه ، إذ الحكم بنجاسه الماء المتغيّر بالنجاسه الزائل تغيّره ، حكم شرعى فرعى ، أنتجه الاستصحاب المستفاد عن دليلٍ تفصيلى ، و هو صحيحه زراره مثلًا ، الدالّ على بقاء الحكم السابق فى الماء المذكور ، و على الجمله : فكما أن قاعده ما لا يضمن حكم فرعى ، كذلك الحكم ببقاء نجاسه الماء ، و كما أنها مستنبطه من الدليل التفصيلى و هو الإجماع ، كذلك الحكم المذكور مستنبط من الدليل

التفصیلی و هو الأخبار . فانطبق علیها تعریف علم الفقه ، فتکون هذه الاصول العملیه خارجه عن علم الاُصول و داخله فی علم الفقه ، فما هو الجواب ؟

جواب الشیخ الأعظم و المیرزا

أجاب الشیخ الأعظم بأنّ إجراء الاصول العملیه فی الأحکام الکلیّه الفرعیه من عمل المجتهد و وظیفته ، بخلاف القواعد الفقهیه . و هذا هو الفرق (۱) ، و عن المیرزا النائینی موافقته فی ذلک (۲) .

و قد أشکلوا علیه بأنّ القواعد الفقهیه - کالاصولیّه - لا یمکن إلقاؤها إلی العامّی ، فأیّ عامی یمکنه تشخیص الشرط المخالف للکتاب من غیره ، کی یطبق قاعده : کلّ شرط خالف الکتاب و السنّه فهو باطل ؟ و هکذا القواعد الاخری .

جواب المحقق العراقی

و أجاب المحقق العراقی بأنّ کلّ قاعدهٍ تُعمل فی استخراج الأحکام الکلیّه الإلهیّه من دون اختصاصٍ لها ببابٍ دون بابٍ من أبواب الفقه ، فهی مسأله اصولیّه ، فیخرج مثل قاعده الطهاره بلحاظ عدم سریانها فی جمیع أبواب الفقه (۳) .

و أشکل علیه شیخنا دام بقاه بعدم الدلیل ، و بالنقض ببعض المسائل الاصولیّه من جهه کونها مختصّهً ببعض الأبواب ، کمسأله الملازمه بین النهی و الفساد ، لوضوح اختصاصها بأبواب العبادات فقط .

۱- (۱)) الرسائل ۳۱۹ - ۳۲۰ . أوّل رساله الاستصحاب ، و لیلحظ کلامه فإنه طویل مفید .

۲- (۲)) محاضرات فی اصول الفقه ۱۱/۱ .

۳- (۳)) نهایه الأفکار ۱ / ۲۰ - ۲۱ . و یلاحظ أنّه أرجع الیه جواب الشیخ ، من جهه اشتراط تطبیق قاعده الطّهاره بالفحص ، و اشتراط تطبیق قاعده الشروط بمعرفه الکتاب و السنّه ، و من الواضح أن لا سبیل فی ذلک للعامی الذی لا یتمکن من الفحص و لا یعرف ظواهر الکتاب و السنّه .

جواب المحقق الخوئی

و أجـاب المحقق الخوئی بـأنّ الفرق أمّـا بین القواعـد الفقهیه الجـاریه فی الشـبهات الموضوعیه ، و بین القواعـد الأـصولیّه ، فبأنّ القواعد الفقهیّه تنتج فی تلک الشـبهات الأحکام الجزئیّه الشخصـیّه ، کقاعدتی الفراغ و التجاوز ، و قاعده الید ، و نفی الضرر ... فقاعده الفراغ مثلاً تفید عدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ من العمل ، و هذه الکبری إذا انضـمّت إلی صـغراها و هو عمل الشخص المشـکوک فی صـحّته ، أنتجت صـحّه ذاک العمل . هـذا حال هذا القسم من القواعد الفقهیه . و أمّا المسائل الاصولیّه ، فالناتج منها حکم کلّی عام ثابت لجمیع المکلّفین ، کمسأله حجیّه خبر الواحد .

و أمّا القواعد الفقهیّه الجاریه فی الشبهات الحکمیه ، کقاعده ما لا یضمن ، فإنّها و إنْ انتجت حکماً کلیّاً - کالقواعد الاصولیه - إلّا أن الفرق عـدم وقوعها فی طریق الاسـتنباط ، و إنّما هی أحکام مسـتنبطه تطبّق فی مواردها ، بخلاف القواعـد الاصولیّه ، فإنّها تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی أو تکون مرجعاً للفقیه فی تعیین الوظیفه العملیّه . فهذا هو الفرق (۱) .

أقول : و قد أورد علیه تلامذته ، کالسید الصدر و شیخنا الاستاذ بالنقض و الحلّ .

و حاصـل الکلاـم عـدم تمـامیّه هـذا الجواب ، لکون بعض القواعـد الفقهیّه الجاریه فی الشـبهات الموضوعیّه تفیـد حکماً کلیّاً لا جزئیّاً (۲) ، کما أنّ من

۱- (۱)) مصابیح الاصول ۱۱ - ۱۳ .

۲- (۲)) قد وقع الخلاف بین الأعلام فی مفاد أدله قاعدتی نفی الضـرر و الحرج ، فی أن الحرج و الضـرر المنفیّین شخصـیّان أو نوعیّان، فالسیّد الخوئی مثّل بهما لإفاده الحکم الشخصـی بناءً علی کونهما شخصـیین ، و المستشـکل علیه یشـکل بأنهما یفیدان الحکم الکلی بناءً علی کونهما نوعیّین . فالحاصل کون الاستدلال و الإشکال کلیهما علی المبنی .

المسائل الاُصوليّه ما يطبّق فی مورده و ليس واسطةً فی الاستنباط ، و من ذلک الاستصحاب و البراءه و الاحتياط ، و هذه من أهم المسائل ، ففی الاحتياط مثلاً نستنبط من « احتط لدينک » و « قف عند الشبهه » حكماً شرعيّاً ثم نطبّقه على مورده و مصداقه .

جواب المحقق الأصفهانی

و أجاب المحقق الأصفهانی عن السؤال على ضوء ما ذهب إليه فی تعريف علم الاصول و علم الفقه ، فعلم الفقه عنده : إقامه الحجّه على الحكم الشّرعی . و علم الاصول عنده : هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الاحكام الشرعيّه ، بمعنى : إن القواعد الاصوليّه واسطه فی إثبات التنجيز للأحكام الشرعيه ، و الإعذار للعبد أمام الشارع المقدّس [لا بمعنى كونها واسطه فی إثبات الحكم الشرعی ، المستلزم لخروج كثير من المسائل عن علم الاصول ، لعدم كونها واسطةً كذلک ، كقاعده الاشتغال مثلاً] .

و على الجمله ، فعلم الاصول تحصيل الحجّه ، و علم الفقه تطبيق الحجّه و إقامتها . و هكذا يظهر الفرق بوضوح ، ففی الاستصحاب مثلاً : جعل الشارع اليقين السابق منجّزاً للبقاء ، فيكون البحث عن المنجزيّه و المعذريّه .

نعم ، يبقى حديث الرفع ، فهناک لا تنجيز و لا تعذير ، بل رفع للحكم .

و كذا أصاله الحلّ ، حيث جعل الشارع هناک الحليّه ، فلا تنجيز و لا تعذير .

و لذا يلتزم قدّس سرّه بكون البراءه الشرعيه و أصاله الحلّ من المسائل الفقهيه لا أنهما من المسائل الاصوليه .

هذا مطلب المحقق الأصفهانی .

ص:۵۵

اختاره شيخنا الاستاذ مع تعديل

و هـذا مختار شـيخنا الاسـتاذ مع تعـديل لما ذكره ، بحيث تدخل البراءه و قاعده الحلّ ، إذ المختار عنده أن علم الاصول هو كلّ المسائل التى لها دخل فى تشـكيل و تحقيق النّسبه بين الموضوع و المحمول فى صغرى قياس الاستنباط و كبراه ، و إنْ بحث عن بعض ذلك فى خارج علم الاصول .

و أمّا ما ذكره المحقق الأصفهانى فى تعريف الفقه فلم يناقشه فيه .

فكان مختاره فى الفرق بين القواعد الاصوليه و القواعد الفقهيّه - فى كلتا الدورتين - :

إن كلّ قاعـده ذات خلفيّه تكون حجّةً للّه على العبـد أو للعبـد أمام اللّه ، فهى قاعـده أصوليّه ، و كلّ قاعده ليست كذلك ، فهى قاعده فقهيّه .

أقول :

لكنّ لازم هـذا المبنى أن يكون إجراء القواعد الفقهيّه و القواعد الاصوليّه معاً بيد المجتهد فقط ، إذ لا سبيل للعامى للفحص عن « ما وراء » القاعده ، و تشخيص ما يكون له « ما وراء » ممّا لا يكون ، ثم معرفه « ما وراء » القاعده ...

و الحال أنّ بعض القواعد الفقهيّه يجريها العوام بلا توقّف . فتدبّر .

ص:۵۶

فائده علم الاصول

لا يخفى أن لعلم الاصول جهه آليّه ، و أنّه ليس البحث عن المسأله الاصوليّه إلّا وسيلهً ، فمعرفه مسائل هذا العلم ليست بمطلوبٍ نفسى ، بل مطلوب غيرى ، و ذلك المطلوب هو تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى ، ففائده هذا العلم و نتيجته تتعلّق بعلم الفقه و معرفه الأحكام الشرعيّه ، لأن الفقه - كما عرّفوه - هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليّه .

إلّا أن الفقه فى اصطلاح الكتاب و السنّه هو أعمّ من الأحكام الشرعيّه ، و يشمل المعارف الدينيّه و الأخلاق أيضاً .

فى علم الاصول يبحث عن النسب الواقعه بين الأحكام الشرعيّه ، و النصوص المتعلّقه بها فى الكتاب و السنّه ، لتفهم تلك النسبه فهماً تحقيقيّاً لا تقليدياً .

فعلم الاصول وسيله لفهم نصف الدين ، و هو الفقه .

فهذه فائده هذا العلم .

و هذا تمام الكلام فى التمهيدات .

حقيقه الوضع

اشاره

ص:۵۹

اختلفت كلمات المحقّقين فی حقيقه الوضع علی سته أقوال أو أكثر ، و نحن نذكرها و نتكلّم عليها ، فنقول :

صاحب الكفايه

أمّا صاحب (الكفايه) قدّس سرّه فلا يظهر من كلامه شیء عن حقيقه الوضع ، و إنما قال :

« الوضع هو نحو اختصاصٍ للّفظ بالمعنی و ارتباط خاص بينهما ، ناشٍ من تخصيصه به تارةً و من كثره استعماله فيه أخری ، و بهذا المعنی صحّ تقسيمه إلی التعيينی و التعيّنی » (۱) .

فهذا الكلام - كما لا يخفی - ليس فيه بيانٌ لحقيقه الوضع ، و لهذا قد لا يذكر كلامه فی هذا المبحث إلّا للإشاره إلی الخصوصيّات التی لحظها فيه ...

كالسرّ فی عدوله عن « التخصيص » إلی « الاختصاص » ، و أنّه لما ذا قال : « نحو اختصاص » ؟ أمّا العدول المذكور فلأنّه و إن كان الوضع التعيينی « تخصيصاً » من الواضع ، لكنّ الوضع التعيّنی يحصل علی أثر كثره استعمال اللّفظ فی المعنی ، فهو « اختصاص » لعدم المعنی للتّخصيص التعيّنی . و أمّا التعبير ب « نحو اختصاص » فلأنّ الاختصاص علی نحوين ، فتارةً : يوجد أثر تكوينی فی

ص:۶۱

۱- (۱)) كفايه الاصول : ۹ .

المختصّ و المختصّ به ، كالاختصاصات الواقعيّه ، و اخرى : لا يوجد ، و من هذا القبيل وضع الألفاظ ، فهو « نحو اختصاص » .

هـذا ، و الكلام فى المقـام حول حقيقه هـذا الاختصـاص ، لأنه علقه بين اللّفـظ و المعنى موجوده بلا ريب ، و ليست من سنخ الجواهر و الأعراض ، لأنّها امور موجوده ، و العلقه بين اللّفـظ و المعنى - كلفظ الماء و ذاك الجسم البارد بالطبع السيّال - غير قائمه بالوجود ، فإنّها موجوده سواء وجد المعنى أو لا ...

إلّا أنّ وجودها يكون بالاعتبار كما لا يخفى ، لكن لا من سنخ الاعتبارات الشرعيّه و العقلائيّه لكون موضوعها هو الوجود الخارجى للبيع مثلاً فى اعتبار الملكيّه و لزيد عند اعتبار الزوجيّه ، لما تقدّم من عدم تقوّم العلقه الوضعيّه بين اللّفظ و المعنى بالوجود ، لا ذهناً و لا خارجاً ... و لعلّ هذه الاُمور مقصوده لصاحب (الكفايه) فى قوله : « نحو اختصاص » (۱) .

المحقق النائينى

و ذهب المحقق الميرزا إلى أنّ حقيقه الوضع : تخصيص الخالق الألفاظ بالمعانى ، و هذا التخصيص أمر متوسّط بين التكوين و التشريع .

و توضيحه : إن الألفاظ و المعانى غير متناهيه ، لكنّ الوضع للامور غير المتناهيه غير ممكن ، هذا من جههٍ ، و من جههٍ اخرى : المناسبه الموجوده بين اللّفظ و المعنى ، كلفظ الماء و معناه ليست بذاتيّه - كالمناسبه الذاتيه بين النار و الحراره - بل هى جعليّه ، لكنّ أفراد الإنسان و أهل اللسان لا يعلمون بتلك المناسبه ، فلا بدّ و أن يكون الجاعل هو اللّه سبحانه ، فإنّه الملهِم لأن يعيّنوا اللّفظ الكذائى للمعنى الكذائى ، و هذا معنى كونه وسطاً بين التكوين

۱- ((۱)) أجود التقريرات ۱ / ۱۱ .

و التشریع .

و لا ـ یخفی ما فیه ، فإنّه - بغض النظر عن عدم قابلیّه التخصیص للتعیین و التعیّن معاً - لیس الامور الواقعیّه إلّا ما یوجد فی الخارج بإزائها شیء ، کالجواهر و الأعراض - عدا الإضافه - أو ما لا یوجد ذلک ، بل یوجد المنشأ للانتزاع کالفوقیّه و التحتیّه و نحوهما . و أمّا وجود أمر ثالثٍ یکون وسطاً بین الامور الخارجیه الواقعیه و بین التشریعیه فهو غیر معقول . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنّ الوضع یتبع احتیاج البشر فی إفاده أغراضه و مقاصده ، فهو فی الحقیقه یحلُّ محلّ الإشاره المفهمه ، فإذا ولد له مولود وضع له اسماً کی ینادیه به متی أراده ، و کذا لو اخترع جهازاً ، و هکذا ... فلیس الواضع هو اللّه و لا أحد معیّن من أفراد البشر . اللّهم إلّا أن یثبت بدلیلٍ یقینی أنّ المراد من قوله تعالی : «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا » (۱)هو أسماء الکائنات ، و لکن دون إثبات ذلک خرط القتاد .

المحقق العراقی

و المحقّق العراقی ذهب إلی أنّ الوضع عباره عن : نحو إضافه و اختصاص خاص یوجب قابلیّه اللّفظ للمعنی و فنائه فیه فناء المرآه فی المرئی ، بحیث یصیر اللّفظ مغفولاً ـ عنه و بإلقائه کأنّ المعنی هو الملقی ، بلا توسیط أمرٍ فی البین ، قال : و من جهه شدّه العلاقه و الارتباط بین اللّفظ و المعنی و فناء الأول فی الثانی تری سرایه التعقید من اللّفظ إلی المعنی ، و سرایه الحسن و القبح من المعنی إلی اللّفظ .

و أورد علیه فی (المحاضرات) بما حاصله : إنّ هذه الملازمه المجعوله

۱- (۱)) سوره البقره : ۳۱ .

إمّا هی مطلقه للعالم و الجاهل بها ، أو أنها مختصّه بالعالم بها ، فإن کانت مطلقه لزم أنْ یدرکها الجاهل باللغه أیضاً ، و إنْ کانت لخصوص العالم بالوضع ، فإنّ العلم بالوضع متأخر عن الوضع ، فجعل العلقه الوضعیّه للعالم بها محال ، بل لا بدّ من أن یتحقق الوضع ، ثم یحصل العلم به ، ثم تجعل الملازمه لخصوص العالم .

و أجاب شیخنا دام ظلّه : بأنّ هذا الإیراد بعد الدقّه فی کلام العراقی غیر وارد ، لأنّه یری أن الجعل هنا هو کسائر المجعولات الأدبیّه ، فکما أن الجاعل یضع المرفوعیه للفاعل و المنصوبیّه للمفعول ، کذلک یجعل اللّفظ مبرزاً للمعنی ، و علی هذا ، فکما أنّ القواعد فی العلوم الأدبیّه قابله لتعلّق العلم و الجهل فکذا الاختصاص الوضعی بین اللّفظ و المعنی ، و کما لا معنی للسؤال عن أن تلک القواعد مجعوله لمطلق الناس أو لخصوص العالمین ، فکذلک اختصاص اللّفظ بالمعنی ، و علی الجمله ، فإنّ هنا اعتباراً خاصّاً بین طبیعیّ اللّفظ و المعنی ، بغضّ النظر عن العلم و الجهل . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن حلّ المطلب أنّه لا مانع من القول بکون المجعول فی باب الوضع هو : اختصاص اللّفظ بالمعنی من باب الملازمه ، بأن تکون هذه الملازمه نظیر الملازمات الخارجیّه ، کالتی بین النار و الحراره ، فإنها موجوده سواء علم بها أولا ، و هنا یجعل الجاعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، و هو جعل مهمل بالنسبه إلی العالم و الجاهل ، و السرّ فی ذلک هو : إن الاهمال لیس بغیر معقول علی الإطلاق ، بل کلّ انقسامٍ کان من خصوصیّات نفس الجاعل فالإهمال فیه غیر معقول ، مثلاً : الرقبه تنقسم إلی المؤمنه و الکافره و اعتبار وجوب العتق تعود کیفیّته إلی المعتبر ، فتارهً یجعله مع لحاظ الرقبه لا بشرط

من الخصوصيّتين و اخرى يجعله بشرط ، فهنا الإهمال غير معقول ، لأنّ المجعول المنقسم موضوعه إلى قسمين مثلًا لا بدّ و أن يلحظ فى مرحله الجعل . لكن هذه القاعده ليست مطّرده فى جميع الموارد ، فالماهيّات مثلًا بالنسبه إلى الوجود و العدم لا هى مطلقه ، و لا هى مشروطه ، بل الماهيّه بالنسبه إلى الوجود مهمله .

و على الجمله ، فإن الجاعل للملازمه يعتبر تلك الملازمه – الثابته بين اللوازم و ملزوماتها – بين اللّفظ و المعنى ، و هذا الشىء المعتبر تاره يكون معلوماً و اخرى مجهولاً .

فما ذكره فى المحاضرات غير وارد على المحقق العراقى ، عند شيخنا الاستاذ ، و كذا عند سيدنا الاستاذ ، لكنْ ببيان آخر ، فراجع (المنتقى) .

و أورد شيخنا دام بقاه فى الدوره السابقه – التى حضرناها بأنّ عمليّه الوضع من الامور المألوفه عند كلّ فردٍ ، فإن الشخص عند ما يضع اسماً على ولده ، فإنّه لا يعتبر هذا الاسم ملازماً لذات الولد ، بل إنها – أى الملازمه – لا تخطر بباله أبداً ، غير أن أثر هذه التسميه هو تبادر المسمّى إلى ذهن السّامع عند سماع الاسم بعد العلم بالتّسميه ، فتكون الملازمه حينئذٍ موجوده لكنها غير مقصوده لا للواضع و لا لغيره .

ثم عدل عن هذا الإشكال فى الدوره المتأخّره بعد التأمّل فى كلام المحقق العراقى فى (المقالات) تحت عنوان « إيقاظ فيه إرشاد » فذكر أنّه و إنْ تكرّرت كلمه « الملازمه » فى كلامه ، إلّا أنه قد أوضح تحت العنوان المزبور أنّ حقيقه الوضع : تعلّق الإراده بنحو اختصاص ، و بهذا النحو من الاختصاص تتم مبرزيّه اللّفظ للمعنى و قالبيّته له ، فالمعتبر عنده هو هذه

المبرزيّه لا ـ الملازمه بين اللّفظ و المعنى . إذن : فالاعتبار متعلّق بجعل اللّفظ مبرزاً للمعنى لا بالملازمه ، ثم قال : و القائل بالتعهّد إنْ كان مراده هذا فنعم الوفاق (۱) .

لكنّه أورد عليه فى كلتا الدورتين فى قوله بأنّ هذا الاختصاص بعد تحقّقه بالاعتبار يصبح مستغنياً عن الاعتبار و تكون له واقعيّه و خارجيّه . بعدم معقوليّه حصول الخارجيّه للشىء المعتبر بعد اعتباره ، بحيث لا يزول بزوال الاعتبار أو باعتبار العدم ، لأنّه يعنى الانقلاب ، و هو محال .

أقول :

و قد دافع السيد الاستاذ فى (المنتقى) (۲) عن نظريّه المحقق العراقى ، فى قبال ما جاء فى (المحاضرات) ، و قد اشتمل كلامه على الالتزام بالأمرين ، أعنى :

أوّلاً : إن المجعول فى نظر المحقق العراقى هو « الملازمه » .

و ثانياً : إن ما يتعلق به الاعتبار يتحقق له واقع و يتقرّر له ثبوت واقعى كسائر الامور الواقعيّه .

و قال فى آخر كلامه : إن هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتاً و لا إثباتاً .

أقول :

لكنّى أجد اضطراباً فى كلامه فيما يرتبط بالأمر الثانى - و لا بدّ و أنه من المقرر رحمه اللّه - و ذلك لأنّه فى أوّل البحث يقول ما لفظه : « إن الإنصاف يقضى بأن نظر المحقق العراقى يمكن أن يكون إلى جهةٍ اخرى ، و هى أن

۱- (۱)) مقالات الاصول ۴۷/۱ .

۲- (۲)) منتقى الاصول ۴۷/۱ .

الوضع أمر اعتبـارى إلّـا أنّه يختلف عن الامور الاعتبـاريه الاخرى بأنّ ما تعلّق به الاعتبار يتحقق له واقع و يتقرّر له ثبوت واقعى ، كسـائر الامور الواقعيّه ، فهو يختلف عن الامور الواقعيّه ، من جهه أنه عبـاره عن جعـل العلقه و اعتبارهـا ، و يختلف عن الامور الاعتباريه ، بأن ما يتعلّق به الاعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الاعتبار ، بل يثبت له واقع فى الخارج .

و يقول فى أثناء البحث ما نصّه : « فالمـدعى : إن الجاعل اعتبر مفهوم الملازمه و العلقه بين اللّفظ و المعنى ، و قـد نشأ من اعتبار هـذه الملازمه ملازمه حقيقيه واقعيه بين طبيعى اللّفـظ و طبيعى المعنى ، بلحـاظ أن ذلـك الاعتبـار أوجب عـدم انفكاك العلم بـالمعنى و تصوّره عن العلم باللّفـظ و تصوره ، و تلازم الانتقال إلى المعنى مع الانتقال إلى اللّفظ ، و هـذا يعنى حـدوث ملازمه واقعيه بين اللّفظ و المعنى ... » .

فكم فرق بين العبارتين ؟

إنه على الأولى يتوجّه إشكال شيخنا الاستاذ ، أمّا على الثانيه فلا ، بل يكون الوضع حاله حال التبادر ، كما تقدّم فى كلام شيخنا .

و يبقى الإشكال على المحقق العراقى و السيد الاستاذ فى تعلّق الجعـل بالملازمه ، بل إنّ هـذا الإشكال يقوى بناءً على العباره الثانيه من أن تلك العلقه الواقعيّه تنشأ من العلقه الاعتباريه ، لوضوح أنّها حينئـذٍ غير مقصوده للواضع ، و لا مستنده إليه ، فكيف تكون الملازمه من فعله ؟

المحقق الفشاركى و جماعه

قال المحقق الحائرى فى (درر الاصول) :

« الذى يمكن تعقّله : أنْ يلتزم الواضع أنه متى أراد معنىً و تعقّله و أراد

إفهام الغير ، تكلَّم بلفظ كـذا ، فإذا التفت المخاطب بهـذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللّفظ منه ، فالعلاقه بين اللّفظ و المعنى تكون نتيجه لذلك الالتزام ، و ليكن منك على ذكر ...

الـدالّ على التعهّـد تـارهً يكون تصـريح الواضع ، و اخرى : كثره الاسـتعمال ، و لا مشاحه فى تسـميه الأول وضـعاً تعيينيّاً و الثانى تعيّنيّاً » (١) .

و قد استدلّ لهذا القول - الذى اختاره جمع من المحققين ، كالنهاوندى و الخوئى - بوجوه هى :

أوّلاً : مساعده الوجدان .

و ثانياً : إن الوضع مساوق للجعل لغهً ، و من هذا الباب وضع القانون مثلاً .

و ثالثاً : إن الغرض من الوضع هو قصد التفهيم ، و هو - أى هذا القصد - من اللّوازم الذاتيّه للالتزام ، و هذا الارتباط بين الغرض و عمل الإنسان - أعنى قصده - يوجب القول بكون الوضع عباره عن الالتزام .

هـذا ، و لاـ يخفى أنّ الوضع بنـاءً على هـذا أمر تكـوينى ، لأـنّ الاـلتزام من أفعـال النفس و له واقعيّه ، فليس الوضـع من الاـمور الاعتباريه .

و أيضـاً : فـإنّ هـذا المبنى إنما يتمشّـى على القول بأنّ كلّ مسـتعملٍ واضع ، لأنّ المسـتعمل كلّما قصـد تفهيم معنىً أبرزه باللّفظ الموضوع له ، فلاـ محـاله لا يتعلّق الالتزام من الإنسان إلّا بما يكون تحت اختياره ، و يسـتحيل تعلّق الالتزام بفعل الغير ، بأنْ يلتزم الواضع مثلاً أنَّ كلّ من أراد الجسم البارد السيّال فهو يبرز قصده و مراده بلفظ الماء .

١- (١)) درر الاصول ٣٥/١ ط جامعه المدرّسين .

و أيضاً : مما ذكره فی كيفيّه تقسيم الوضع إلى التعيينی و التعيّنی يظهر أنّ كلّ من لم يكن تعهّده مسبوقاً بالغير فهو الواضع الأوّل للّفظ ، و هذا لا ينفی أن يكون المستعملون كلّهم واضعين كما ذكرنا من قبل .

هذا هو المهمّ من الكلام فی أدلّه هذا القول و مزاياه .

ثم إنّه قد أورد على هذا المبنی بأن الالتزام باستعمال اللّفظ عند إراده تفهيم المعنی فرعٌ للعلم بالوضع ، فلا بدَّ أولاً من العلم بالوضع ثم الالتزام بالاستعمال كذلك ، فإنْ كان الوضع هو الالتزام نفسه لزم الدور ، لأن الالتزام موقوف على العلم بالوضع ، و هو موقوف على الالتزام .

و قد أوضح شيخنا دام ظلّه الجواب عن هذا الايراد بأنّ الالتزام تارهً كلّی و اخرى شخصی ، و الوضع من قبيل الأول ، بمعنی أنّ الواضع يلتزم التزاماً كليّاً بأنّه متى أراد المعنی الكذائی استعمل اللّفظ الكذائی ، و للشخص فی نفس الوقت التزام شخصی أيضاً ، لكونه أحد المستعملين ، و الذی يتوقف على العلم بالوضع هو الالتزام الشخصی دون الكلّی .

نقد نظريه التعهّد

هـذا ، و قد ردّ شيخنا الاستاذ فی كلتا الدورتين ، و كذا سيّدنا الاستاذ فی (المنتقى) - بعد أنْ كان يوافق عليه من قبل - على مبنی الالتزام و التعهّد ، و أبطلاه بالتفصيل .

أمّا شيخنا فقد ناقش فی الأدلّه واحداً واحداً :

فأجاب عن الدليل الأول - و هو مساعده الوجدان - بأنّ المستعمل للّفظ فی معناه له علم بالوضع ، و له إراده للمعنی ، و له قصد لتفهيم المخاطب بمراده ، فهذه الامور موجوده عند كلّ مستعمل ، و منها التزامه باستعمال اللّفظ

الخاص عند إراده معناه الخاص ، و لكن ما الدليل على أن الوضع هو نفس هذا الالتزام و ليس شيئاً آخر غيره ؟

إنه بعد أن سمّى ولده بالحسن مثلاً ، يلتزم باستعمال هذا الاسم متى أراد ولده ، و لكن هل هذا الالتزام هو الوضع أو أنه شيء آخر و الالتزام المزبور من مقارناته ؟

و أجاب عن الدليل الثانى - و هو كون الوضع فى اللّغه : الجعل - بأن الضابط فى كون لفظ بمعنى لفظ صحّه استعمال أحدهما فى مكان الآخر ، فلنلاحظ هل يمكن استبدال كلمه « الوضع » بكلمه « الجعل » فى موارد استعمالها ، كما فى قوله تعالى : «فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ » (١)و نحو ذلك ؟ هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن « الوضع » يقابله « الرفع » و هما ضدّان ، و « الجعل » يقابله « التقرير » و هما نقيضان ... و هذا برهان آخر على اختلاف المعنى .

و من هنا يظهر أن كلّ مورد جاز فيه استبدال أحدهما بالآخر فهو بالعنايه ، ...

و مما يشهد بالمغايره بحث العلماء فى حديث الرفع بأن الرفع يقابل الوضع ، فلِمَ استعمل الرفع و اريد به عدم الجعل ؟

و أجاب عن الدليل الثالث بما حاصله : قبول وجود الالتزام ، و التسليم بتحقق العلقه بين اللّفظ و المعنى ، و لكنْ لا دليل على أنّ المحصّل لتلك العلقه الوضعيه هو الالتزام بالخصوص لا شيء آخر .

و من هنا ذكر فى (المحاضرات) فى أدلّه هذا القول : بطلان الأقوال

١- (١) سوره آل عمران : ٣٦ .

الاخرى ، و من الواضح أنّ هذا غير تام ، لوجود غير تلك الأقوال فى المسأله .

و أمّا السيد الاستاذ (۱) فقد قال : إنّ المراد من التعهّد يتصوّر بأنحاء ، فذكر ثلاثه أنحاء و أبطلها ، النحو الأول : أن يراد به التعهّد و البناء على ذكر اللّفظ بمجرّد تصوّر المعنى و الانتقال إليه ، فمتعلَّق التعهّد هو ذكر اللّفظ .

و النحو الثانى : أن يراد به التعهّد و البناء على ذكر اللّفظ عند إراده تفهيم المعنى . و النحو الثالث : أن يراد به التعهد و البناء على تفهيم المعنى باللّفظ عند إراده تفهيمه ، فيكون متعلَّق التعهّد هو نفس التفهيم لا ذكر اللّفظ .

أقول : و الثالث هو ظاهر عباره (الدرر) المتقدّمه ، و عباره (المحاضرات) الذى قال : بأنّه التعهّد بإبراز المعنى باللّفظ عند إراده تفهيمه .

فأشكل عليه :

أوّلاً : بأنّه يستلزم اللغويّه ، لأنّ المفروض أنْ لا مفهم للمعنى إلّا اللّفظ الخاص ، فالتفهيم به حاصل قهراً ، سواء كان هناك تعهّد أو لم يكن .

و ثانياً : بأنّه يستلزم الدور ، لأن التعهّد يتوقف على كون متعلَّقه - و هو التفهيم - مقدوراً ، و القدره على تفهيم المعنى بهذا اللّفظ إنما تحصل بالتعهّد - بناءً على هذا القول - فالقدره المذكوره متوقّفه على التعهّد ، و التعهّد متوقّف على القدره .

أقول :

أمّا إشكال اللغويه ، فالظّاهر عدم لغويّه التعهّد ، فصحيحٌ أنْ المفهم للمعنى هو اللّفظ الخاص لا لفظ آخر ، لكنّ متعلّق التعهّد هو إبراز هذا اللّفظ الخاص متى اريد تفهيم معناه .

۱- (۱)) منتقى الاصول ۶۱/۱ .

و أمّا إشكال الدور ، فقد ذكر شيخنا جوابه بتعدّد متعلّق التعهّد و البناء ، فأحدهما : البناء الكلّى ، و هو التعهّد بنحو القضيه الحقيقيّه بأنه كلّما أراد تفهيم المعنى و قصد ذلك أظهر قصد التفهيم باللّفظ الخاص الموضوع لذاك المعنى ، و بهذا البناء يصير اللّفظ مقدمةً لإبراز قصد تفهيم المعنى ، ثم إنه فى الاستعمالات الخاصّه يكون ذلك اللّفظ الذى كان مقدمةً بسبب التعهّد الكلّى متعلَّقاً للإراده المقدميّه و التوصليّه ، و بهذا البيان يندفع إشكال الدور ، فكلّ واضع لا بدّ و أنْ يكون عنده إراده و تعهّد كلّى ، و ذلك البناء الكلّى يستتبع البناءات و الإرادات الجزئيّه ، إذ له عند كلّ استعمال إراده جزئيّه .

لكنّه دام بقاه أورد عليه بالنقض : بأنّ الأطفال و المجانين و حتى بعض الحيوانات لهم وضعٌ أيضاً ، و لا تتمشّى من هؤلاء الإراده و التعهّد الكلّى .

و أورد عليه أيضاً : بأنّ كون كلّ مستعمل واضعاً - كما صرّح به فى (المحاضرات) - خلاف العرف و اللّغه ، و ما ذكره من أنّ عنوان « الواضع » ينصرف عن سائر المستعملين إلى المستعمل الأوّل لكونه السّابق ، يخالف مبناه فى الانصراف ، فإنّه لا يرى - فى جميع بحوثه فى الفقه و الاصول - للانصراف منشأً إلّا التشكيك فى الصّدق ، فلا تكون الأسبقيّه منشأً له .

هذا ، و فى (المحاضرات) فى نهايه المطلب :

إن مذهبنا هذا ينحلّ إلى نقطتين ، النقطه الاُولى : إن كلّ متكلّم واضع حقيقه ، و تلك نتيجه ضروريّه لمسلكنا بأن حقيقه الوضع : التعهّد و الالتزام النفسانى . النقطه الثانيه : إنّ العلقه الوضعيّه مختصه بصورةٍ خاصّه ، و هى ما إذا قصد المتكلّم تفهيم المعنى باللّفظ ، و هى أيضاً نتيجه حتميه للقول بالتعهد ، بل و فى الحقيقه هذه هى النقطه الرئيسيه لمسلكنا هذا ، فإنّ عليها يترتب نتائج ستأتى فيما بعد .

قال : و أما ما ربما يتوهّم هنا من أن العلقه الوضعيّه لو لم تكن بين الألفاظ و المعانى على وجه الاطلاق ، فلا يتبادر شىء من المعانى منها إذا صدرت عن شخصٍ بلا قصد التفهيم ، أو عن شخص بلا شعور و اختيار ، مع أنّه لا شبهه فى تبادر المعنى منها .

فأجاب : بأن هذا التبادر غير مستند إلى العلقه الوضعيه ، بل إنما هو من جهه الانس الحاصل بينهما بكثره الاستعمال أو بغيرها (۱) .

أقول :

أمّا النقطه الاولى ، فقد عرفت ما فيها من كلام شيخنا .

و أمّا النقطه الثانيه ، فيظهر ما فيها من كلامه أيضاً ، مضافاً إلى أنّ دعوى كون الانتقال من اللّفظ إلى معناه عند سماعه - حتى من الأطفال و المجانين الذين لاـ يقصدون التفهيم - إنما هو على أثر الأُنس الحاصل بين اللّفظ و المعنى بكثره الاستعمال أو غيرها أوّل الكلام .

و تلخّص :

أنه لا دليل على هذا القول ، بل الدليل على خلافه .

الفلاسفه

و هو مبنى : الوجود التنزيلى ، أى : اعتبار اللّفظ وجوداً للمعنى .

و حاصله : إن للشىء أربعه أنحاء من الوجود ، اثنان منها تكوينيّان ، و هما الوجود الخارجى و الوجود الذهنى ، و اثنان اعتباريّان ، و هما الوجود الكتبى و الوجود اللّفظى .

فحقيقه الوضع عباره عن اعتبار اللّفظ وجوداً للمعنى ، فإنّه و إنْ كان

۱- (۱)) محاضرات فى علم الاصول ۵۱/۱ .

وجود اللّفظ من مقوله الكيف المسموع ، و وجود المعنى وجوداً جوهريّاً ، لكنّ اعتبارهما واحداً ممكن ، لكون الاعتبار و التنزيل خفيف المئونه .

و قد أورد على هذا القول : بأنّ التنزيل لا بدّ و أنْ يكون لأجل أثرٍ يترتب عليه ، ففى مثل « الطواف بالبيت صلاه » حيث ينزّل الطواف بمنزله الصلاه ، يوجد الأثر ، و هو اشتراط الطهاره فى الطواف كما هى شرط فى الصلاه ، أمّا فى الوضع فلا يمكن دعوى التنزيل بلحاظ الأثر ، فأثر « النار » الخارجيّه هو « الإحراق » فإذا نزّلنا « ن ا ر » بمنزلتها لم يترتب الأثر المذكور على اللّفظ .

فأجاب عنه شيخنا دام ظلّه : بأنّ القوم يرون « الوجود » مظهراً ل « الماهيّه » فإذا اعتبر اللّفظ مثل « الشمس » وجوداً للمعنى ، حصلت للفظ تلك المظهريّه ، فكما كان وجودها الخارجى مظهراً لماهيّتها ، كذلك يكون لفظ الشمس ... و هذا الأثر كاف لصحّه التنزيل و الاعتبار .

و الإشكال الوارد عند شيخنا - تبعاً (للمحاضرات) - هو أن التنزيل و الاعتبار أمر عقلى دقيق ، لا يتأتّى من كلّ أحدٍ ، مع أن الوضع يتحقّق حتى من الأطفال .

المحقق الأصفهانى

و يقول المحقق الأصفهانى : إن حقيقه الوضع هو الوضع الاعتبارى لا غير ... و توضيح ذلك :

إن العلقه الوضعيه بين اللّفظ و المعنى ليست من الامور الواقعيه التى يوجد بإزائها شىء فى الخارج كالجواهر و الأعراض ، و لا من الامور الواقعيّه التى ليس بإزائها فى الخارج شىء ، كالامور الانتزاعيه - كالفوقيه ، فإنّها ليست فى الخارج ، و إنما منشأ الانتزاع موجود و هو السقف - و الدليل على مغايره

العلقه الوضعيه للامور الواقعيه بقسميها هو أن تلك الامور لا تختلف باختلاف الأنظار بخلاف العلقه الوضعيّه ، و أيضاً : فإنّ لوجود أو عدم تلك الامور أثراً ، فوجود السواد على الجدار و عدم وجوده ذو أثر ، كما أنّ السقف مثلاً إذا عدمت فوقيّته و سلبت عنه صار تحتاً ، بخلاف العلقه الوضعيّه ، فإنّ وجودها و عدم وجودها بالنسبه إلى طرفيها سواء .

و على الجمله ، فإن العلقه الوضعيّه ليست من الامور الواقعيّه ، بل هى من الامور الاعتباريّه .

ثم إن المحقق الأصفهانى يستعين على مدّعاه بمطلبين :

الأوّل : إن سنخ دلاله اللّفظ على المعنى سنخ دلاله الأعلام و العلائم الموضوعه على الطرق لتحديد المسافات ، فكما توضع العلامه على رأس الفرسخ للدّلاله على ذلك ، كذلك وضع اللّفظ على المعنى ، فهو للدلاله عليه .

و الثانى : إنّه كما أنّ الكلمه المستعمله لذلك العمل التكوينى هو « الوضع » كذلك هذه الكلمه هى التى تستعمل للدّلاله على هذا العمل الاعتبارى ، فيقال : هذا اللّفظ « موضوع » للمعنى الكذائى ، و الذى جعله دالّاً عليه يسمى ب « الواضع » .

فظهر :

١ - إن العلقه الوضعيّه أمر اعتبارى .

٢ - إن هذا الأمر الاعتبارى من سنخ وضع الدلالات و العلائم و الأعلام ، فكما أنّ هناك وضعاً لكنه تكوينى ، فهنا أيضاً وضع لكنه اعتبارى .

فحقيقه الوضع : جعل اللّفظ و نصبه و وضعه على المعنى فى عالم الاعتبار .

ص:٧٥

و ذهب شيخنا دام بقاه فى الدورتين إلى أن حقيقه الوضع هى العَلاميَّه و الدليليّه .

قال : بأن الإنسان فى بادئ الأمر كان يبرز مقاصد النفسانيه و أغراضه القلبيه و الباطنيه بواسطه الإشاره ، و حتى الآن أيضاً قد يلتجئ إلى ذلك إذا لم يتمكن من التلفّظ ، فكانت الإشاره هى الوسيله و السبب و العلامه لتفهيم مقاصده ، فلما وجد اللّفظ ، كان دوره نفس دور الإشاره ، و قام مقامها فى الوسيليّه ، فكان اللّفظ هو العلامه و الوسيله لإفاده المعنى المتعلق به الغرض ، فكان وضع لفظ على معنىً علامةً له و وسيلةً لإفهامه ، و كان اسماً لذلك المعنى يُطلق عند إرادته ، و العلاميه و الدليليّه و التسميه - ما شئت فعبّر - عنوان عام يشمل الوضع للاسم و للفعل و للحرف .

هذا وجداناً .

و يدلّ عليه من الكتاب ، قوله تعالى : «لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيّاً » (۱)أى :

لم يكن فى الوجود قبل « يحيى » أحد يُعرف بهذا الاسم . و كذا قوله تعالى :

« هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ » (۲)أى : هو الذى وضع عليكم هذا الاسم ، هذه العلامه.

و من الأخبار ، ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر فى (العيون) و (التوحيد) و (معانى الأخبار) عن ابن فضّال عن الرضا عليه السلام عن بسم اللّه . قال : معنى قول القائل بسم اللّه ، أى اسمّى نفسى بسمةٍ من سمات اللّه عز و جلّ و هى العباده ، فقلت : و ما السمه ؟ قال : العلامه (۳) .

ص:۷۶

۱- (۱)) سوره مريم : ۷ .

۲- (۲)) سوره الحج : ۷۸ .

۳- (۳)) معانى الأخبار : ۳ ط مكتبه الصدوق .

إن العلامه على قسمين ، تاره : هی ذاتیه مثل «وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ » (۱)و اخرى : هی جعلیه مثل الصّبح الصّادق حيث جعل علامه شرعيّةً للصّلاه .

فواقع التسمیه - و هو الذی يسأل عنه ابن فضّال ، لا مفهوم التسميه - هو العلامه .

و من كلمات اللغويين ، ما جاء فی (القاموس) و (لسان العرب) من أنّ الألفاظ علامه للمعانی و الاسم علامه للمسمّی .

و من هنا ، فقد قُسمت الدلاله إلى العقليّه و الطبعيّه و اللفظيّه ، فكما أن « ا ح ا ح» علامه - بالطبع - على وجع الصدر ، كذلك لفظ « الحسن » علامه - بالوضع على المسمّى بهذا الاسم .

فحقيقه الوضع : جعل العلامه و الاسم التسميه و العَلاميّه ...

و الفرق بين هذا المبنی و مبنی المحقق العراقی قابليّه مختارنا للتقسيم إلى التّعيينی و التعيّنی ، و أن الجعل بناءً عليه أمر اعتباری و ليس من سنخ الجعل التكوينی ، و إنما هو امتداد للإشاره كما ذكرنا .

۱- (۱)) سوره النحل : ۱۶ .

أقسام الوضع: و المعنى الحرفى

اشاره

ص:۷۹

قُسّم الوضع من حيث اللّفظ إلی : الوضع الشخصی و الوضع النوعی .

و قُسّم من حيث المعنی إلی : الوضع العام و الموضوع له العام ، و الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، و الوضع العام و الموضوع له الخاص .

ثم وقع الكلام فی المعنی الحرفی .

و الأصل فی التّقسيم المذكور هو : إن الوضع يتعلّق باللّفظ و المعنی ، و هو - علی جميع الآراء فی حقيقته - عمل اختياری ، و كلّ عمل اختياری فإنّه يتصوَّر هو إنْ كان وحده ، و هو و أطرافه إن كان ذا أطراف .

و اللّفظ عند ما يتصوَّر ، فتارةً : يكون موضوعاً للمعنی بمادّته و هيئته ، و أخری : يكون موضوعاً له بمادّته دون هيئته ، و ثالثةً : يكون موضوعاً له بهيئته دون مادّته .

فالأول : كزيد و غيره من الأعلام الشخصيّه ، و كأسماءِ الأجناس .

و الثانی : كالضربْ مثلاً ، الدالّ علی الحدث المعلوم ، فإنّه موضوع لذاک المعنی بمادّته فقط .

و الثالث : كالضارب مثلاً ، فإنّ مادّته لا تدلّ علی معناه الموضوع له ، و إلّا لزم دلاله مثل يضرب عليه أيضاً .

هذا ، و قال المحقّقون بأنّ وضع الألفاظ فی أسماء الأجناس ، و فی

الأعلام ، و كذا فی الموادّ شخصیٌّ ، أمّا فی الهیئات - کهیئه فاعل مثلًا - فهو نوعی ، فإنّ هذه الهیئه موضوعه لکلّ من قام به الفعل و صدر عنه .

فوقع الإشکال فی المواد ، و أنّه کیف یکون الوضع فیها شخصیّاً ؟ لأنّه إنْ کانت المادّه موضوعه لکلّ من یقوم المعنی به فیکون الوضع شخصیّاً ، لزم أنْ یکون الوضع فی الهیئات - کضارب و مضروب مثلًا - کذلک ، لأنها موضوعه لذلک أیضاً ، مع أنْ الوضع فیها نوعی لا شخصی .

توضیحه : إنهم قالوا فی المادّه بأنّ وضعها شخصی ، یعنی : کما أن لفظ « زید » موضوع لهذه الذات ، کذلک الماده ، کمادّه الضرب و نحوها . و لیس المراد من الشخص هنا هو الفرد ، بل المراد نفس الماده و لو بطبیعتها ، فی ضمن أیّ هیئَهٍ کانت ، فهذه الخصوصیّه أینما وجدت فهی موضوعه لهذا الحدث . و قالوا فی الهیئات مثل هیئه الفاعل و المفعول و غیرهما بأن الوضع نوعی ، و المراد من ذلک أنّ الواضع عند ما یجد هیئه « ضارب » مندکّه فی ماده « الضرب » فمن هذه الهیئه المندکّه فی المادّه ینتقل إلی عنوانٍ انتزاعی یکون هو الموضوع من قبل الواضع عند لحاظ الهیئات ، فهو یلحظ هیئه ضارب فینتقل إلی عنوانٍ کلّی هو : کلّ ما کان علی زنه الفاعل فهو موضوع لهذه النسبه ، و یلحظ هیئه المفعول فینتقل إلی عنوانٍ انتزاعی کلّی هو : کلّ ما کان علی زنه المفعول فهو موضوع لهذه النسبه .

فالملحوظ فی وضع المادّه هو الماده « ض ، ر ، ب » علی الترتیب بین هذه الحروف ، یلحظها و یضعها للحدث الخاص ، الذی هو المعنی لها فی اللّغه ، فیکون حال الوضع فیها حال الوضع فی مثل زید . أمّا فی وضع الهیئات فالملحوظ الموضوع له هو العنوان الانتزاعی الجامع : « کلّ ما کان علی زنه

فاعل » أو « على زنه مفعول » و هكذا .

فالإشكال هو : لما ذا يمكن لحاظ المادّه بنفسها و وضع اللّفظ للحدث الخاص ، و لا يمكن لحاظ الهيئه بنفسها ، و ما هو الفارق بينهما ؟

جواب المحقق الأصفهانى

و الوجه الـذى ذكره المحقق الأصـفهانى رحمه اللّه - و هو خير ما قيل فى المقام لبيان الفرق هو : إن الامور الواقعيّه منها الجوهر و منها العرض ، و الجوهر غير محتاج فى وجوده إلى العرض و إنْ كان غير منفك عنه ، إذ لا وجود للجسم فى العالم بلا شكل ، بخلاف العرض فإنّه فى وجوده محتاج إلى الجوهر ، فبين الوجودين تلازم ، لكن الجوهر فى حدّ ذاته لا يحتاج إلى العرض بخلافه فإنه محتاج إلى الجوهر .

و كذلك المعانى .. فقسم منها غير محتاجٍ فى ذاته إلى الغير ، كالمعانى الاسميّه ، و قسم منها محتاج إلى الغير فى حدّ ذاته ، و هو المعنى الحرفى .

إذا اتضح هذا ، فإنّ الهيئه مثل ضارب محتاجه إلى المادّه و هو الضرب ، كما أنَّ معناها - و هو النسبه الصدوريه - محتاج إليها كذلك ، فضاربٌ هيئه مندكّه هى و معناها فى الماده و هى الضرب ، و لأجل هذا الاندكاك و الفناء الذاتى لا يكون للهيئه قابليه اللّحاظ الاستقلالى ، فلا محيص فى ناحيه لفظها أنْ يكون الملحوظ و المتصوَّر عنوان « كلّ ما كان على هيئه فاعل » أو « على هيئه مفعول » و هكذا .

و على الجمله ، فإنّ المادّه غير مندكّه فى الهيئه ، لذا كانت قابله للّحاظ ، لذا كان الوضع شخصيّاً ، و أمّا الهيئه فإنها مندكّه فى المادّه ، فهى غير قابله للّحاظ ، لذا يكون الوضع نوعيّاً .

ص:۸۳

مناقشه الاستاذ

هذا غايه ما أمكن ذكره فی بيان الفرق بين المواد و الهيئات ، من حيث قابليّه المواد للوضع الشخصی دون الهيئات .

و قد أورد عليه شيخنا فی كلتا الدورتين بما حاصله : أنّ الهيئه إن كانت قابله للّحاظ كانت قابلهً للوضع الشخصی و إلّا فلا ... ثم أكّد على قابليّتها لذلک بأنّ حقيقه الهيئه هو الشكل ، فكما أنّ هيئه الدار مثلاً ـ شكل طارئ على المواد الإنشائيه و البنائيه ، كذلک هيئه ضارب و مضروب مثلاً ـ شكل طارئ على « ض ر ب » و إذا تحقّق كونها شكلًا ، فالشكل من الأعراض ، و الأعراض إنما تحتاج إلى الماده فی وجوداتها ، أمّا فی اللّحاظ و التصوّر فلا .

ثم أوضح دام ظلّه ذلک : بأن ملاک القابليّه للّحاظ الاستقلالی و عدمها هو الصلاحيّه للوقوع طرفاً للنّسبه ، فما لا يصلح لأن يقع طرفاً للنسبه لا ـ يصلح لأن يلحظ باللّحاظ الاستقلالی - كما هو الحال فی واقع الرَّبط ، فلا يقع طرفاً لها و لا يمكن لحاظه إلّا بطرفيه - و الهيئات صالحه لوقوعها طرفاً للنسبه ، لصحّه قولنا : « هيئه مقتول عارضه على ماده القتل » و « هيئه ضارب عارضه على ماده الضرب » و هكذا . و أيضاً ، فإنّا نلحظ هيئه فاعل مثلاً فی قبال سائر الهيئات و نقول : هذه غير تلک ! و هذا هو ملاک شخصيّه الوضع ، و يؤيّد ذلک أيضاً قولهم : كلّما كان على زنه فاعل ... و كلّ ما كان على زنه مفعول ... فإنّه لا ريب فی لحاظهم المادّه ثم الحكم بأنها إن وجدت فی هيئه كذا دلّت على كذا ...

و تلخّص ، إمكان اللّحاظ الاستقلالی فی الهيئات ، و بهذا ظهر أن حكمها يختلف عن المعانی الحرفيّه .

ص:۸۴

و إن كان الـدليل على نوعيّه الوضع فى الهيئات : عدم انفكاكها عن المادّه – بخلاف المادّه فتنفكّ عن الهيئه ، فلذا كان الوضـع فيهـا شخصـيّاً – فقـد ذكر شـيخنا أنه لاـ حـاجّه أشـد من احتيـاج المـاهيّه إلى الوجود ، فتقوّمها به أشـدّ بمراتب من تقوّم العرض بالجوهر ، لأنّ الماهيّه أينما وجـدت لا يمكن ظهورها إلّا بالوجود ، و لذا قالوا : تخليتها تحليتها ، و مع ذلك كلّه ، فللعقل القدره على تجريد الماهيّه من الوجود ، و أن يحكم بأنّ الماهيه غير الوجود ...

و تلخّص :

أن التفريق بين الهيئات و المواد غير صحيح ، و أن حكمها واحد ، و الحقّ أن الوضع فى كليهما شخصى .

و البحث فى أقسام الوضع فى جهات :

الجهه الاولى

أقسام الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حين وضع اللّفظ أربعه ، و الحصر عقلى ، إذ المعنى الملحوظ إمّا أنْ يكون عامّاً أو خاصّاً ، فـإنْ كان عامّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلك العام أو جزئيّاته ، و إنْ كان خاصّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلك الخاص أو كلّى ذلك الخاص .

فالأقسام فى مقام الثبوت أربعه .

الجهه الثانيه

لاـ إشـكال فى قسـمين من الأقسـام الأـربعه ، و همـا : الوضع الخـاص و الموضوع له الخـاص ، و هو وضع الأعلام الشخصـيّه . و الوضع العام و الموضوع له العام ، و هو وضع أسماءِ الأجناس كالفرس و الأسد و غيرهما .

إلّا أن هناك بحثاً فى المراد من الوضع العام و الموضوع له العام ، فقد

يلحظ المعنى القابل للوجود و العدم ، و الإطلاق و التقييد ، و يوضع اللّفظ لذاته المعرّاه عن كلّ ذلك ، و يعبَّر عن هذا بالماهيّه المهمله . و قد يلحظ المعنى مع تلك الخصوصيّات ، و يوضع للماهيّه اللّابشرط عنها ، و يعبَّر عن هذا بالماهيه المطلقه ، و يسمّى هذا العام بالعام الفعلى ، كما يسمّى ذاك بالعام الشأنى .

إنّ كلّاً من العامّين يقبَل الوضع و يمكن تحقّقه ، لكنّ مذهب المشهور هو العموم الفعلى ، و مذهب سلطان المحققين هو العموم الشأنى .

ثم إنه إن كان اللّفظ فى العام موضوعاً للماهيّه القابله للصّدق على كثيرين مع لحاظ اللّابشرطيه بالنسبه إلى الخصوصيّات ، دَخَلَ الإطلاق و اللّابشرط فى حيّز الموضوع له ، و حينئذٍ فلو اريد تقييد الماهيّه كالرقبه بالإيمان مثلًا ، لزم تجريدها عن خصوصيه اللّابشرطيّه ، فكان التقييد مجازاً .

أمّا بناءً على الوضع للعموم الشأنى فلا تلزم هذه المجازيّه .

و أيضاً : إذا كانت اللّابشرطيّه داخلةً فى حيّز المعنى الموضوع له ، كانت الدّلاله على الإطلاق و الشمول بالوضع ، بخلاف مبنى السّلطان ، فإنها ستكون بمقدّمات الحكمه .

قال الاستاذ

قد ذكرنا إمكان الوضع على كلٍّ من النحوين ، إلّا أنّ الحق مع السّلطان فى أن الذى صدر من الواضع هو الوضع بنحو الماهيّه المهمله ، لأنّا نحمل على تلك الماهيّه كلّاً من التقييد و الإطلاق ، و نقسّم الماهيّه إلى المهمله و المطلقه و المقيَّده .

هذا ، و لا يخفى أنه إن كان الموضوع له هو الماهيّه المهمله - الماهيّه من حيث هى هى - فإنّها غير قابله للّحاظ ، و الإهمال فى الموضوع فى مرحله

الجعل غير معقول عندهم ، فلا محيص عن القول بأنها تلحظ بواسطه الماهيّه اللّابشرط القسمى ، أمّا الماهيّه اللّابشرط فلا تحتاج فى لحاظها إلى واسطه ، و قد أشار المحقق العراقى إلى هذا الفرق .

الجهه الثّالثه

فى الوضع العام و الموضوع له الخاص ، بأنْ يكون المعنى الملحوظ عامّاً يقبل الصّدق على كثيرين ، فيوضع اللّفظ بواسطته على كلّ فردٍ فرد .

قالوا : بإمكانه ، لأن العام وجه للخاص ، و معرفه وجه الشيء معرفه الشيء بوجه ، إذْ لا يلزم فى الوضع معرفه المعنى بالكنه .

قال الاستاذ

فى هذا الاستدلال نقاط ، أمّا أنّ معرفه المعنى على الإجمال تكفى لصحّه الوضع ، و لا يلزم المعرفه التفصيليه و الوقوف على كنه المعنى ، فهذا صحيح . و أمّا أنّ معرفه وجه الشيء معرفه للشيء بوجهٍ ، فهذا أيضاً صحيح .

إنما الكلام فى أنّ العام وجه للخاص ، و توضيح الإشكال هو :

إنّ للعام مفهوماً ، و للخاص مفهوم ، فمفهوم « الإنسان » غير مفهوم « زيد » ، و هذه المغايره مغايره تباين ، و إذا كانت المفاهيم متباينات ، استحال أنْ يكون بعضها حاكياً عن الآخر ، و مع عدم الحكايه كيف تحصل المعرفه و لو بوجه ؟

و أيضاً ، فإنّ مفهوم العام هو الصّدق على كثيرين ، و مفهوم الخاص هو الإباء عن الصّدق على كثيرين ، فكيف يكون الصدق على كثيرين حاكياً عن الإباء عن الصدق ؟

فما ذكره صاحب (الكفايه) غير وافٍ بحلّ المشكله .

فقال المحقق العراقی بأن المفاهیم العامه علی قسمین ، أحدهما :

المفـاهیم العـامّه التی لیس لهـا قـابلیّه الحکـایه عن المصـادیق ، مثل « الإنسان » ، فإنه إنما یحکی عن ذات الإنسان و هو الحیوان النـاطق ، و لاـ یحکی عن زیـد و عمرو ... و القسم الآـخر : المفـاهیم العامه المنتزعه من نفس الخصوصـیّات ، فهـذا القسم یکون وجهـاً لها ، مثل : مفهوم مصـداق الإنسان ، و فرد الإنسان ، و شـخص الإنسان . فـداعی هـذا القسم من المفاهیم من حیث انتزاعه عن الفردیّه هو الحکایه عن الفرد ، و حینئذٍ أمکن الوضع العام و الموضوع له الخاص .

و أشکل علیه شیخنا بأن « مصداق الإنسان » إن کان عین مفهوم « زید » و « عمرو » و « بکر » فلا یصحّ صدقه علیه ، کما لا یصحّ صـدق مفهوم « زیـد » علی « عمر » و إنْ کـان غیره فکیف یحکی مفهوم عن مفهوم ؟ و مفهوم « مصـداق الإنسـان » إنما یحکی عن « زیـد » من حیث أنه مصـداق الإنسـان ، و لاـ یحکی عنه من حیث أنه زیـد ، و کـلّ جـامع فإنه یحکی عن الأفراد من حیث انطباقه علیها و لا یحکی عنها من جهه کونها أفراداً .

و ذکر المحقق الشیخ علی القوچانی ، و تبعه المحقق المشکینی فی (حاشیه الکفایه) ما حاصله :

إنه إنْ اریـد وضع اللّفظ بواسـطه العام علی الأفراد بما لها من الخصوصـیات ، فهـذا غیر ممکن ، لکون مفهوم العام مبایناً لمفهوم الخصوصـیه ، و لا یکون المباین وجهاً لمباینه ، و لکن الموضوع له هو مفاهیم الجزئیات بلحاظ وجوداتها ، فالمفهوم الخاص هو الموضوع له بلحاظ وجوده لا بلحاظ مفهومه ، و حینئذٍ ، فلمّا کان الکلّی متّحداً وجوداً مع الفرد صار

عنواناً له ، و كانت معرفه المعنون بالعنوان .

و أورد عليه شيخنا :

أوّلاً : بأن كون الموضوع له هو الوجودات لا المفاهيم ، غير معقول ، إذ الموضوع له هو ما يكون قابلاً لأنْ تتعلّق به الإراده الاستعماليّه ، فالموضوع له لا بدّ و أنْ يكون قابلًا للتفهيم ، و الوجودات غير قابله لذلك ، بل القابل للتفهيم ما يقبل الدخول فى الذهن و هو المفهوم .

على أنّ معانى الألفاظ قابله للوجود و العدم ، فكيف تكون الألفاظ موضوعةً للوجودات الخاصّه ؟

و ثانياً : إنّ المقصود أنْ نرى الجزئيّات و الخصوصيّات بتوسط المعنى العام الكلّى الملحوظ لدى الوضع ، و الاتحاد فى الوجود لا يعقل أن يصير منشأً للعنوانيّه ، بأنْ يكون أحد المتحدين مرآه لرؤيه الآخر و لحاظه ، و من هنا ، فإن الجنس و الفصل الموجودين بوجودٍ واحدٍ ، لا يكون الاتحاد الوجودى بينهما مصحّحاً لحكايه أحدهما عن الآخر ، و أوضح من ذلك مقوله الإضافه ، فإنها متّحده مع المضاف فى الوجود ، مع أنه لا يعقل أن يحكى أحدهما عن الآخر ، فلا تعقل حكايه الفوقيه عن السقف و الابوّه عن الأب .

طريق آخر ذكره بعض الفلاسفه :

و لا يخفى أن مورد الكلام هو الوضع لخصوصيّات الماهيّه القابله للصدق على الكثيرين ، لا الخصوصيات مع أمارات التشخّص ، فالبحث هو أن يكون الإنسان مرآه ينظر به حصص الإنسان من زيدٍ و عمرو و بكر ، لا تلك الحصص مع مشخّصاتها و أعراضها ، بأنْ يحكى الإنسان عن زيد مع ما له من الكم و الكيف ، فإنّه ليس للعام هذه الصلاحيّه أصلًا ... فنقول :

إن المفاهيم على أقسام :

فمنهـا : ما هو كلّى و هو مصـداق لمفهوم الكلّى أيضاً ، مثل : « الإنسان » و سائر أسـماء الأجناس ، فإنه مفهوم قابل للصّـدق على كثيرين ، و هو مصداق لمفهوم الكلّى أيضاً .

و منها : ما هو جزئى مفهوماً ، فلا يقبل الصّدق على كثيرين ، و هو مصداق لمفهوم الجزئى أيضاً ، مثل الأعلام الشخصيّه .

و منها : ما هو جزئىّ مفهوماً ، لكنه مصداق لمفهوم الكلّى ، مثل « الشخص » و « الفرد » فهذا السنخ من المفاهيم مفاهيم جزئيه و شخصيّه من حيث المفهوميّه ، و لكنها مصاديق لمفهوم الكلّى ، لذلك نقول : الجزئى جزئى مفهوماً و كلّى مصداقاً ، فهى جزئيّه بالحمل الأوّلى و كليّه بالحمل الشائع .

فهذا القسم الثالث له صـلاحيّه الحكايه و الكشف عن الحصص ، و ذلك لأنّ هذه المفاهيم و إنْ كانت كليّةً من حيث الوجود ، إلّا أن الوضـع إنمـا هـو للمفـاهيم لا ـ للوجـودات ، و حينئـذٍ ترى الاتحـاد المفهومى بين مفهوم الفرد و واقع الفرد ، و بين مفهوم الشخص و واقع الشخص ، و لأجل هذا الاتحاد المفهومى تكون صالحةً للحكايه .

و هـذا هو الأسـاس فى صـحه الأحكام على المفاهيم التى لها حكم بالحمل الأوّلى ، و لها حكم آخر بالحمل الشائع ، مثل قولنا : شريـك البـارى ممتنع ، فمـا لم يكن للموضوع وجود ذهنى لا ـ يحمـل عليه « ممتنع » فشـريك البـارى موجود بالحمل الشائع ، و الامتنـاع حكم واقع شـريك البـارى لا ـ شـريك البارى المتصوَّر ذهناً . و كـذا مثل قولنا : اجتماع النقيضـين محال ، المعـدوم غير موجود ، و هكذا . فكما أن مفهوم اجتماع النقيضين له الصلاحيّه لأنْ يحكى

عن اجتماع النقيضين الذى هو موضوعٌ لقولنا « محالٌ » فكذا عنوان « مصداق الإنسان » و كذلك « الفرد » و « الشخص » ... فله الصلاحيّه لأنْ يحكى عن الحصّه الواقعيه للإنسان التى هى مصداق جزئى حقيقى .

و تلخّص : إمكان الوضع العام و الموضوع له الخاص ، عن طريق التفصيل المذكور بين المفاهيم العامّه ، و تحقّق الوحده المفهوميّه فى قسمٍ منها ، فإنّه بالوحده المفهوميه و بالحمل الأوّلى تصير منشأً للحكايه عن الحصّه .

أقول :

هذا ما استقرّ عليه رأيه فى الدوره المتأخّره .

إلّا أنه فى الدوره السابقه أشكل على هذا الوجه بما حاصله : وجود الفرق بين مفاهيم « الفرد » و « الشخص » و « الجزئى » و مصاديقها ، لأن مفهوم الفرد مثلاً من حيث أنّه مفهوم الفرد يحكى عن جميع الأفراد واحداً واحداً ، أما واقع الفرد و مصداقه فلا حكايه له عن هذا و ذاك من الأفراد ، و الذى نحن بصدده هو الوصول إلى الواقع عن طريق المفهوم ، فالإشكال يعود ، لأنّ حيثيّه الواقع حيثيه الإباء عن الصدق على كثيرين ، و مفهوم الفرد حيثيّته القبول للصدق على كثيرين ، فبينهما تناقض ، و النقيض لا يحكى عن نقيضه .

فإنْ قيل :

إنا إذا لم نتمكّن من لحاظ الجزئيات ، يلزم بطلان القضايا الحقيقيّه ، لأن الأفراد الحقيقيه غير متناهيه ، و لو لا لحاظها بواسطه العام – و هو العنوان الكلّى المتناهى – لم يمكن الوضع لها ، فلا تتحقق القضيه الحقيقيه .

قلنا :

ليس الحكم فى القضايا الحقيقيه بلحاظ الخصوصيات دائماً ، فلا يلزم فى مثل : « كلّ من كان مستطيعاً فيجب عليه الحج » لحاظ أفراد المستطيع ، بل الحكم يتوجّه إلى كلّ مستطيع من حيث أنه مستطيع ، لا من حيث أنه زيد و عمرو و بكر ... و هذا القدر كاف فى صحّه القضيّه الحقيقيّه .

لكنّ الكلام فى المقام فى لحاظ الخصوصيّه - بما هى خصوصيّه - بواسطه العام ، فبين المقام و مسأله القضيه الحقيقيّه فرق ، و إنكار الوضع العام و الموضوع له الخاص لا يضرّ بتلك المسأله .

الجهه الرابعه

فى الوضع الخاص و الموضوع له العام ، بأنْ يكون المعنى الملحوظ حين الوضع خاصّاً ، فيوضع اللّفظ بواسطته على العام القابل للصّدق على كثيرين .

و قد أنكر الكلّ هذا القسم إلّا الميرزا الرشتى فى (بدائع الاصول) (۱)و حاصل كلامه :

إنه كما أن الجزئى يرى بواسطه الكلّى ، كذلك الكلّى يرى بواسطه الجزئى ، فإنّ « الإنسان » يرى مع « زيد » غير أنّه تارةً يوضع اللّفظ عليه من حيث أنه «زيد» ، و اخرى يوضع عليه اللّفظ من حيث أنه « إنسان » .

و قد أوضح ذلك بأن من يصنع معجوناً مركّباً من أجزاء ، تاره يلحظ المعجون بلحاظ كونه معجوناً خاصّاً ، و اخرى يلحظه بلحاظ الخاصيّه التى فيه ، فالوضع باللّحاظ الثانى خاص و الموضوع له عام ، فالفرق بين الوضع العام و الموضوع له العام ، و بين الوضع الخاص و الموضوع له العام ، هو الفرق

۱- (۱)) بدائع الاصول : ۳۹ .

بين قولنـا : كـلّ مسـكر حرام ، و قولنا : الخمر حرام لإسـكاره ، فوزان القضـيّه الاولى وزان العام و الموضوع له العام ، لأنه يلحظ العـام المسـكر و يجعـل الحرمه لهـذا العـام ، أمـا فى القضـيّه الثـانيه فالموضوع الملحوظ هو إسـكار الخمر ، لكنْ لا يضع الحكم للإسكار المختص بالخمر ، بل إنّه يرى بإسكار الخمر عموم الإسكار و يضع الحكم لهذا العام .

و أشكل عليه شيخنا الاستاذ :

بأن الخاص و العام متقابلان متعاندان ، و كاشفيّه المعاند و المباين لمباينه محال .

و أمّا ما ذكره من المثال ، فجوابه - كما ذكر صاحب (الكفايه) - أنه لو كان الملحوظ فى : « الخمر حرام لإسكاره » هو إسكار الخمر فقط ، فإن الحكم لن يتجاوز هذا الموضوع ، أى الخمر المسـكر ، و إنْ اريد مِن « الخمر حرام لإسكاره » أن يكون إسكار الخمر وجهاً للإسـكار ، فهذا غير معقول ، لأن إسـكار الخمر لا يصير مرآه للإسكار ، كما أن إنسانيه زيد لا تصير مرآه للإنسان . و إنْ أريد أنّا نلحظ إسكار الخمر و من لحاظه ننتقل إلى طبيعه الإسكار و نجعل الحكم لهذه الطبيعه ، أو نضع اللّفظ للطبيعه التى انتقلنـا إليهـا بسـبب هـذه الخصوصـيّه ، فهـذا ليس من قبيـل الوضع الخـاص و الموضوع له العـام ، بل هو من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام .

إذن ، الخصُوصيّه - سواء فى الأحكام أو الأوضاع - لا تصير مرآةً و حاكيةً عن العام .

غايه ما هناك : إن الخصوصيّه تصير وسيلةً للانتقال ، و منشأ للّحاظ ، فيكون العموم فى الوضع و الموضوع له كليهما ، بأن يُلحظ الفرد و تُلحظ بذلك

الإنسـانيّه الموجوده فيه ، و تصـير الإنسانيه الموجوده فى هـذا الفرد منشأً للانتقال إلى مفهوم الإنسان ، مثاله : أنْ يلحظ الشـخص الذى فى المسـجد ، و ينتقل إلى « الشـخص » و إلى « مَن فى المسـجد » و يصـير « مَن فى المسجد » جامعاً انتزاعيّاً ، و هذا انتقال من الخصوصيّه إلى الجـامع ، و هو أمر ، و الحكـايه و المرآتيّه أمر آخر ، إلّا أنه قـد وقع الخلـط بين الأمرين فى كلام المحقّق المذكور .

ص:۹۴

المعنى الحرفى

اشاره

ثم إنه قد وقع البحث بينهم فى وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص بناءً على إمكانه ، فقال جماعه بأن وضع الحروف من هذا القبيل ، و قال المحقق صاحب (الكفايه) بأن الوضع فيها عام و الموضوع له فيها عام كذلك .

فالكلام فى جهتين ، إحداهما : حقيقه المعنى الحرفى ، و الاخرى : وضع المعنى الحرفى .

الجهه الاولى

اشاره

قد ذكرت أقوال فى معنى الحروف :

فقيل : إنها لا معنى لها أصلًا .

و قال الأكثر : إنها ذات معان .

فقال صاحب (الكفايه) : إن معنى الحروف و معنى الاسم واحد ذاتاً .

و قال الآخرون : بالاختلاف الجوهرى بين الاسم و الحرف .

ثم اختلفوا فى ذلك ، على أقوال .

و إليك التفصيل :

القول الأول :

أمّا القول الأول ، فهو مردود عند الكلّ ، إنه يجعل الحروف كعلامات الإعراب و حركات الكلمات ، فلا تفيد إلّا خصوصيات المعانى .

فيرد عليه : بأن تلك الخصوصيه هى المعنى لا محاله .

القول الثانى :

و المهمّ نظريّه صاحب (الكفايه) ، و الكلام حولها يكون بذكر مقدمات ، ثم بيان المدّعى ، و الدّليل ، ثم الإشكالات على هذه النظريّه الوارد منها و غير الوارد .

أمّا المقدمات فهى :

أوّلاً : إن المعانى على قسمين ، فمنها ما لا يختلف باختلاف اللحاظ كمفهوم الانسان و الحجر ، و منها ما يقبل الاختلاف باختلاف اللحاظ ، مثل من و الابتداء ، فى و الظرفيه ... و هكذا . و مورد البحث هذا القسم .

و ثانياً : إن ذات المعنى لا يختلف باختلاف اللحاظ ، فهو كالمرآه ، فإنها لا تختلف سواء لوحظت بما ينظر أو لوحظت بما به ينظر ، و المثال الدقيق هو الأعراض ، فالبياض على الجدار تارةً ينظر وصفاً للجدار ، و اخرى ينظر إليه فى مقابل الجدار ، و هو فى كلتا الحالتين هو البياض ، و لا تختلف حقيقته .

و ثالثاً : إن كلّ ماهيّه ما لم توجد لم تتشخّص ، إذ الخصوصيّه مساوقه للوجود ، كما أنها ما لم تتشخّص لم توجد .

و رابعاً : إن عمل الواضع هو لحاظ المعنى و وضع اللّفظ عليه ، و عمل المستعمِل هو لحاظ المعنى و استعمال اللّفظ الموضوع له فيه ، فتكون مرحله الاستعمال متأخره عن مرحله الوضع ، كما أنّ الوضع متأخّر رتبةً عن المعنى الموضوع له اللّفظ ، وعليه ، فلا يمكن أن يتجاوز لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال إلى مرحله الوضع ، و يستحيل أن يصير لحاظ المستعمِل عند الاستعمال جزءاً من المعنى الموضوع له اللّفظ .

و خامساً : إن لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال من المستعمل ، يعنى وجود المعنى فى ذهن المستعمل ، و هذا الوجود لا يمكن أن يرد على المعنى الموجود ، بـل يرد على المعنى ، لأـن المـاهيّه الواحـده لاـ تقبـل الوجود مرّتين ، و الموجود لاـ يقبل الوجود بموجودٍ آخر .

هذه هى المقدمات .

و المدّعى هو :

إن كلّ ما يأتى إلى الذهن من لفظ « من » هو الآتى إليه من لفظ « الابتداء » و كذا « فى » و « الظرفيه » و « على » و « الاستعلاء » و هكذا .

و توضيحه مع إقامه الدليل عليه : إن الموضوع له إنما هو ذات المعنى ، و ليس اللّحاظ داخلاًـ فى حيّز المعنى ، فلا يمكن أن يكون اللّفظ موضوعاً للمعنى الملحوظ ، لأنه يستلزم أن يكون كلّ معنىً ملحوظاً عند الاستعمال ، و الحال أنّ الملحوظ لا يصح أن يلحظ مرهً اخرى .

إن الواضع يضع لفظ « الابتداء » و لفظ « من » لذات المعنى ، غير أن المستعمل تارهً ينظر إلى المعنى شأناً و صفهً لغيره فيستعمل « مِن » و اخرى ينظر إلى المعنى بالنظر الاستقلالى فى مقابل المعانى الاخرى فيستعمل « الابتداء » تماماً كما هو الحال فى المرآه و « البياض » كما تقدم .

فكون المعنى معنىً اسمياً أو حرفيّاً يرجع إلى مرحله الاستعمال و كيفيّه لحاظ المستعمل فى ظرف الاستعمال ، أمّا فى مرحله الوضع فلا اختلاف جوهرى بينهما ، بل الموضوع له واحد و هو ذات المعنى .

فالآليّه الموضوع لها الحرف ، التى تخصّص المعنى ، هذه الآليّه إنما جاءت من ناحيه اللّحاظ ، و اللّفظ ليس موضوعاً لا للحصّه الخارجيّه و لا

للحصّه الذهنيّه .

أمّا أنه غير موضوع للحصّه الـذهنيّه ، فلأن الـدلاله على هذه الحصّه إنما تكون نتيجه اللّحاظ باللّحاظ الآلى ، و اللّحاظ الآلى إنما يكون فى ظرف الاستعمال ، و هـذا يستحيل أن يكون هو الموضوع له ، لكونه متـأخّراً رتبهً كمـا تقـدَّم ، فـالحرف غير موضوع للمعنى الخاص الملحوظ الآلى الذهنى .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إذا كان اللّحاظ الآلى جزءاً للمعنى الموضوع له ، فإنه يستلزم أن يكون اللّحاظ الاستقلالى فى وضع الأسماء أيضاً جزءاً للموضوع له ، و التالى باطل لعدم التزام أحدٍ به ، فالمقدّم مثله .

و ثالثـاً : إذا كـان اللّحاظ الآلى و الجزئيّه الـذهنيّه داخلهً فى وضع الحرف ، لزم أنْ يكون جميع استعمالاتنا مجازيّه ، و ذلك لأنا نجرّد المعانى لدى استعمالها عن تلك الجزئيّه ، فيكون استعمالاً فى غير ما وضع له .

و أمـا أنه غير موضوع للحصّه الخـارجيّه ، فلأـنّ كثيراً ما تستعمل الحروف فى المعنى الجزئى الحقيقى ، لا الخارجى . ففى قولنا مثلًا : سـرت من البصره إلى الكوفه ، ليس المستعمل فيه لفظه « من » النقطه الخارجيّه . و لذا جعله بعض الفحول – و هو المحقق صـاحب (الحاشيه) على المعـالم – جزئيّاً إضافيّاً فقـال صـاحب الكفايه : « و هو كما ترى » أى : لأن الجزئى الإضافى كلّى لا جزئى .

و تتلخّص نظريه صاحب (الكفايه) فى :

١ – الحروف لها معان .

٢ – إنها متّفقه مع الأسماء المستعمله فى معانيها . خلافاً للمشهور .

۳ - إن الاختلاف إنما يأتی فی الاستعمال من جهه لحاظ المستعمِل فی ظرف الاستعمال ، و هذا لا يوجد اختلافاً جوهريّاً بين الاسم و الحرف .

۴ - إنه ليس الموضوع له فی الحروف المعنی الجزئی و الخصوصيه ، لا ذهناً و لا خارجاً ، فالوضع فيها عام و الموضوع له عام .

هذا ، و الجدير بالذكر : إن المحقّق الخراسانی يجعل الآليّه و الاستقلاليّه عبارهً عن الآليّه و الاستقلاليّه فی المفهوميّه ، يعنی : كما أنّ الجواهر مستقلّه فی الوجود خارجاً و لا تحتاج إلی شیء فی تحقّقها ، و أن الأعراض بخلافها ، كذلك الاسم و الحرف فی التعقّل ، فالاسم يتعقّل مستقلّاً ، أی : يأتی مفهوم « الابتداء » إلی الذهن غير قائم بشیء ، بخلاف الحرف ، فإنّه لا يأتی إلی الذهن إلّا إذا كان معه « السير » مثلاً .

هذا تمام الكلام فی بيان هذه النظريّه .

ما لا يرد عليه من الإشكال :

و إذا تبيّن واقع نظريه صاحب (الكفايه) ، فلا يرد عليه :

۱ - أنه إذا كان بين الآليّه و الاستقلاليّه فرق ، فمن المفاهيم الاسميّه ما يلحظ فی الذهن آلهً للغير ، فيلزم أنْ يكون حرفاً ، كالتبيّن فی قوله تعالی :

« وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ » (۱)فإنّه ملحوظ آلهً و مرآهً للفجر ، مع أنه اسم .

وجه عدم الورود : أن مراده من الآليّه - كما تقدّم - عدم الاستقلاليّه فی المفهوميّه ، و « التبيّن » فی الآيه الكريمه و إنْ كان طريقاً لمعرفه الفجر ، إلّا أنه مستقلّ فی التعقّل عن « الفجر » و لا يحتاج فی ذلك إليه و لا إلی غيره ، فهو

۱- (۱)) سوره البقره : ۱۸۷ .

اسم و ليس بحرف .

۲ - إنّه تارةً يكون المعنى الحرفى ملحوظاً بالاستقلال ، كما لو علم بمجىء زيد ثم شك فى أنه وحده أو معه أحد ، فيقال : مع عمرو . فإن هذه المعيّه أصبحت ملحوظه بالاستقلال و مقصوده بالتفهيم .

وجه عدم الورود : أن معنى « مع » أى الحرف ، غير مستقلّ فى التعقّل ، فلو اريد مجيؤه إلى الذهن ، فلا بدّ من كونه قائماً بغيره من « مجىء » و نحوه ، أمّا حيث يراد إفاده معناه و هو المعيّه فهو اسم و ليس بحرف .

۳ - قوله : بأن المعنى يتغيّر بحسب تعدّد اللّحاظ ، فيه : إن حقيقه اللّحاظ ليس بشىءٍ غير الوجود الذهنى ، فإذا كان المعنى قابلاً لوجودين ذهنيّين - الوجود الآلى و الوجود الاستقلالى - لزم أنْ يوجدا فى الخارج كذلك ، أى يلزم أن تكون ذات المعنى خارجاً قابلهً للتقسيم إلى القسمين ، فإذا وجد المعنى الحرفى خارجاً بالوجود الاستقلالى ، احتاج إلى معنىً حرفى ليكون رابطاً ، و هكذا .

و لكنّ اللّازم و التالى باطل ، فالملزوم و المقدّم مثله .

أورده المحقق الأصفهانى .

و أجاب شيخنا الاستاذ بعدم الملازمه بين البابين ، فقد يكون المعنى قابلاً للنوعين من الوجود فى الذهن ، لكنه لا يكون فى الخارج كذلك ، فالأعراض مثلاً لا تقبل فى الخارج إلّا الوجود بالغير ، لكنّها فى الوجود الذهنى تقبل النوعين ، و كالإنسان ، فإن الماهيّه واحده ، و هى تقبل الوجود الذهنى بنحوين : القابل للصّدق على كثيرين ، و غير القابل له ، فهى تقبل الوجود فى الذهن بوجود الفرد الذهنى ، و تقبل الوجود فى الذهن بوجود الكلّى الطبيعى ،

لكنها فى الخارج لا تقبل الوجود إلّا بنحو الصدق على كثيرين .

ما يرد عليه من الإشكال

أوّلاً : فى قوله : الآليّه و الاستقلاليه تأتى من ناحيه اللّحاظ ، و إلّا فلا فرق جوهرى بينهما .

فإنّ اللّحاظ ليس إلّا الوجود الذهنى ، فإذا لم يكن فى حاقّ المعنى و ذاته لا آليّه و لا استقلاليّه ، فإنّ لحاظه - أى وجوده - لا يغيّره عمّا هو عليه .

و بعبارهٍ اخرى : ليس الوجود إلّا أن ينقلب النقيض إلى النقيض ، بأنْ يكون الشىء موجوداً بعد أنْ كان معدوماً ، فالوجود لا يغيّر الماهيّه و الحقيقه بل يُظهرها بعد أنْ لم يكن لها ظهور .

و إذا كان اللّحاظ - سواء من الواضع أو المستعمِل - ليس إلّا وجود المعنى ، فكيف يكون المعنى باللّحاظ آليّاً تارهً و استقلاليّاً اخرى ؟

و ثانياً : إنْ كان الموضوع له اللّفظ ذات المعنى ، و كان الاستقلال و عدم الاستقلال خارجين عنه ، غير أنْ الواضع اشترط على المستعمل استعمال الاسم إن كان المعنى ملحوظاً بالاستقلال ، و الحرف إنْ لم يكن .

ففيه : أنه إذا كان المعنى الموضوع له اللّفظ مطلقاً غير متقيّد لا بالآليّه و لا بالاستقلاليّه ، فكيف يصبح بالاستعمال مقيّداً بهذا تارهً و بذاك اخرى ؟

و ثالثاً : إذا كان الموضوع له هو ذات المعنى فقط ، لصحّ استعمال الحرف فى محلّ الاسم و بالعكس ، و من عدم صحّه هذا الاستعمال يستكشف وجود الفرق الجوهرى بينهما .

قال صاحب (الكفايه) : وجه عدم الصحّه هو : إنّ هذا الاستعمال و إنْ كان فى الموضوع له ، إلّا أنه بغير ما وضع عليه .

فقالوا فی شرح هذا الکلام : إن مراده تقیید الواضع للعلقه الوضعیّه .

قلنا : إنْ ارید أنّ الوضع مقیّد ، فلیس من المعقول کون الوضع مقیّداً و الموضوع له غیر مقیّد ، لأن الوضع من مقوله الإضافه ، فیکون التقیید فی ناحیه الإضافه موجباً للتقیید فی متعلّقها ، فتقیید الموضوع مع عدم تقیید الموضوع له غیر ممکن .

و إنْ کانت العلقه الوضعیّه مطلقه غیر مقیّده ، فلا بدّ من کون الموضوع و الموضوع له کلیهما مطلقین ، و حینئذٍ جاز استعمال کلٍّ فی مکان الآخر ، و بطل منع ذلک بناء علی تقیید الوضع .

فلا یندفع هذا الإشکال ، اللهم إلّا بأنْ یقال : إن الواضع شرط علی المستعملین لدی الاستعمال لحاظ الاسم مستقلّاً و لحاظ الحرف آلهً . و یردّه :

عدم وجود الموجب لاتّباع شرط الواضع و الالتزام به .

القول الثالث :

اشاره

إنّ المعنی الحرفی یختلف و المعنی الاسمی اختلافاً جوهریّاً ، و إلیه ذهب جمهور المحققین ، غیر أنهم اختلفوا فی تصویر هذا الاختلاف و بیان حقیقته :

* رأی المیرزا

فقال المحقق النائینی : إنّ المعنی الحرفی یباین المعنی الاسمی ، و التباین بینهما هو بالإیجادیّه و الإخطاریّه ، فالمفاهیم الاسمیّه إخطاریّه ، و المفاهیم الحرفیّه إیجادیّه .

و قد ذکر لإثبات مدّعاه خمس مقدّمات ، و بناه علی أربعه أرکان :

و ملخّص کلامه هو :

إن المعانی علی قسمین ، منها : إخطاریّه ، و منها : غیر إخطاریّه ، فما یکون صالحاً لأنْ یخطر فی الذهن بنفسه فهو معنًی اسمی ، و ما لا یصلح لذلک بل لا بدَّ من کونه ضمن کلامٍ مرتّب بترتیب معیّن فهو معنی حرفی .

و المعانی غیر الإخطاریه إیجادیّه ، غیر أنّ هـذه المعانی الإیجادیّه تنقسم إلی قسـمین ، فمن الحروف ما یوجد مصداق لمعناه فی الخارج ، کحروف النداء و التشبیه و نحوها ، فإنّه لمّا یستعمل حرف النداء و یقال : یا زید ، یوجد مصداقٌ للنداء خارجاً ، و کذا فی : زیـد کالأسـد ، و من الحروف ما لا یوجـد مصداق لمعناه فی الخارج مثل « من » و « علی » و « إلی » ، فهی حروف نسبیّه ، أی أن معناها لیس إلّا إیجاد النسبه و الربط بین المعانی المتباینه التی لا ربط بینها ، کما فی : سرت من البصره إلی الکوفه .

فـالحروف کلّهـا إیجـادیّه ، غیر أنْ بعضـها لمعناه مصـداق فی الخارج و بعضـها لا ، بل هی لإیجاد الربط و النسـبه فقط ، فما فی کلام صاحب (الحاشیه) من تقسیم الحروف إلی إیجادیه و غیر إیجادیه غیر صحیح .

و بالجمله ، فلا شیء من الحروف بإخطاری .

ثم قال : إن النسبه بین المعنی الاسمی و المعنی الحرفی هی النسبه بین المفهوم و المصداق ، فالمعنی الاسمی له خاصیّه المفهوم ، و المعنی الحرفی له خاصیّه المصداق ، فالتفاوت بین « النداء » الذی هو معنی اسـمی ، و بین « یا زید » الذی هو معنی حرفی ، هو التفـاوت بین « مفهوم المـاء » و « مصـداق المـاء » ، مع الالتفات إلی أنا بواسـطه الحرف نوجـد المعنی ، و لا ظرف لمعناه إلّا ظرف الاستعمال ، و هو موطن تحقّقه ، بخلاف مثل صیغ العقود و الإیقاعات التی موطن تحقّق المنشأ فیها هو وعاء الاعتبار .

ص:۱۰۳

فظهر أن الاختلاف بين المعنيين - الاسمی و الحرفی - جوهری ، إذ المعنی الاسمی إخطاری مستقل فی التعقّل غیر محتاج إلی شیء ، و المعنی الحرفی إیجادی غیر مستقل و هو یفید الربط بین المعانی الإخطاریه المتباینه ، فهو غیر إخطاری ، إذ لیس إلّا فی عالم الاستعمال ، فالمعانی الاسمیّه دائماً مقصوده بالاستقلال ، و المعانی الحرفیّه دائماً آلیّه و ینظر إلیها بالتبع ، بل إنها حین الاستعمال فانیه فناء اللّفظ فی المعنی ، و هی توجد الربط بین الأسماء - کربط « علی » بین « زید » و « السطح » - فی مقام التکلّم ، لا فی الخارج ، و هذا الربط و النسبه من قبیل النسبه بین الظلّ وذی الظل ، و لذا قد تطابق و قد تخالف - و لیس من قبیل النسبه فی الخارج ، التی هی النسبه بین الدّال و المدلول و حقیقه هذه النسبه فی الحروف عباره عمّا یؤخذ من قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها ، فإنْ لم تؤخذ هذه الخصوصیّه فی المقولات التسع لم تکن هناک نسبه ، فالعرض لو لم یکن فیه جهه قیام بالجوهر فلا نسبه ، کما هو الحال بین جوهرٍ و جوهرٍ آخر ، إذ حقیقه النسبه ناشئه من قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها (۱) .

مناقشات الشیخ الاستاذ

و ذکر شیخنا الاستاذ علی هذا القول إشکالات ، فقال :

۱ - أمّا قوله : إن حقیقه النسبه لیست إلّا قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها ، فإن معناه انحصار النسبه بین المقولات العرضیّه ، و یلزم منه انکارها فی مثل « شریک الباری ممتنع » لعدم وجود المقوله فیه ، و لا یخفی ما فیه .

۱- (۱) أجود التقریرات ۲۵/۱ - ۳۲ ط مؤسّسه صاحب الأمر (عج) .

۲ - و أمّا قوله بأنّ جميع الحروف إيجاديّه ، و ليس فيها جهه الحكايه أصلًا ، إذ ليس لها ما وراء كى تحكى عنه ، فما معنى الصّدق و الكذب فى مثل : زيد على السطح ، عمرو فى الدار ... ؟

أجاب رحمه اللّه : بأنّ مناط الصّدق و الكذب هو وجود و عدم وجود المطابق .

و فيه : إن موضوع الصّدق و الكذب هو الخبر ، و حيث لا يكون خبرٌ فلا يكون صدق و كذبٌ ، و لازم كلامه انتفاء الخبر فى مثل زيد فى الدار ، لأن الخبر إن كان له مطابَق فهو صدق و إلّا فهو كذب . و توضيح ذلك : إن فى الجمله الخبريه مسلكين : أحدهما : إنّها تدل على ثبوت أو عدم ثبوت النسبه ، و هذا هو المشهور - و ربّما ادّعى عليه الاتفاق كما عن التفتازانى - و الآخر : إن الجمله الخبريه دالّه على قصد الحكايه . و سوف نوضح الفرق بين المسلكين فى مسأله الإنشاء و الإخبار .

و كيف كان ، فإن قوام الإخبار هو الإعلام و الإنباء ، قال تعالى : «إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ » (۱)فإذا لم يكن هناك منبأ عنه ، و مدلول ، و محكى ، فلا موضوع للإعلام و الإنباء و الإخبار ... و هذا هو المهمّ ، و إذا كان شأن الحروف هو الربط و أنه ليس للحروف ما وراء ، فعن أيّ شيء يخبر و ينبئ ... و العجيب أنه قد ناقض نفسه فى ضمن كلامه ، عند ما ذكر انقسام الألفاظ إلى المستقل و غير المستقل ، و غير المستقل إلى قسمين ، حيث عبَّر عن بعض الهيئات و الحروف بأنّها تفيد كذا و تدل على كذا ، فإذا لم يكن للحروف معنىً مطلقاً ، فما معنى الإفاده و الدلاله ؟

۱- (۱) سوره الحجرات : ۶ .

۳ – و أمّا قوله بأنّ النسبه بين المعنى الاسمى و الحروف نسبه المفهوم إلى المصداق ، فغير صحيح ، لأن المصداق و المفهوم لا اختلاف بينهما إلّا فى الوجود ، و إلّا فالذات واحده ، كزيد و الإنسان ، فكلاهما حيوان ناطق و النسبه نسبه الكلّى و الفرد ، فالنسبه المذكوره تختص فى وحده الذات ، و لا تجتمع مع الاختلاف الذاتى بين مفهوم الاسم و مفهوم الحرف ، كما هو الحق الذى اختاره فى مقابل مبنى صاحب (الكفايه) ، بل على هذا المبنى تكون النسبه هى النسبه بين العنوان و المعنون ، كمفهوم الوجود و المصاديق الخارجيّه للوجود .

۴ – و أمّا قوله بأن المعنى الحرفى فانٍ فى مقام الاستعمال و غير ملحوظ أصلاً . ففيه : أنه خلاف الوجدان ، فقد يكون تمام النظر فى موردٍ إلى إفاده معنى حرف من الحروف ، كلفظه «من » فى « سرت من البصره إلى الكوفه » .

و هذا الإشكال من المحقق الخوئى فى (حاشيه أجود التقريرات) .

۵ – إنه لا ريب فى أن الحروف موجده للربط بين المفاهيم الاسميّه ، فالسير بما له من المفهوم مغاير للبصره بما له من المفهوم ، لكنّها بدلالتها على معانيها توجد الربط ، لا أنها توجده من غير أنْ تدل على معنى .

و على الجمله ، فإن دعواه بأنّ الحروف إيجاديّه فقط ، دعوى بلا دليل ، بل الدليل قائم على بطلانها . أمّا وجداناً ، فلأن قولنا زيد فى الدار ، يشتمل على « زيد » الحاكى عن الجوهر و هو المكين ، و على « الدار » الحاكى عن الجوهر و هو المكان ، و على « فى » المفيد للظرفيّه الحاكى عن الربط ، فكلّ من الاسمين يفيد معناه الخاص ، و « فى » يفيد الربط بينهما ، و لو لا هذا الحرف لما انتقل إلى الذهن الربط بين الاسمين المذكورين . و أمّا برهاناً ، فلأن

حكمه الوضع التی اقتضت أنْ یفاد معنی « زید » بهذا اللّفظ ، و معنی « الدار » بهذا اللّفظ ، کذلک هی تقتضی إفاده النسبه و الربط بینهما بحاکٍ ، إذْ لا وجه لأنْ یکون لذینک المعنیین حاک و لا یکون هناک حاکٍ عن معنی الربط ، فلا محاله ، توجد فی الأسماء و الحروف جهه الحکایه ، غیر أنّ الأسماء تحکی عن معانٍ مستقلّه ، و الحروف تحکی عن معانٍ غیر مستقلّه و هذا هو الفرق .

فالأسماء و الحروف مشترکه فی الإخطاریّه و الحکایه ، و الاختلاف فی الاستقلال و عدم الاستقلال .

إشکال المحقق العراقی و دفعه

و أمّا ما أورده المحقّق العراقی علی المیرزا من أنه : إنْ کان المراد من إیجاد الحرف الربط بین المفهومین إیجاده بین مفهومین مرتبطین فهو تحصیل للحاصل ، و إنْ کانا غیر مرتبطین فإیجاده للربط بین غیر مرتبطین محال .

فقد أجاب عنه الاستاذ بأن مراد المیرزا أن الحروف توجد الربط بین المفاهیم ، بمعنی أنه لو لا الحروف لما وجد الارتباط بینها .

* رأی المحقق العراقی

إن الحروف موضوعه للأعراض النسبیّه الإضافیّه (1) ، کمقوله الأین و الإضافه و نحوهما . و توضیح کلامه هو :

إن المعانی علی أقسام :

1 - المعانی الموجوده فی نفسها لنفسها ، و هی الجواهر ، کزید .

2 - المعانی الموجوده فی نفسها لغیرها ، و هی الأعراض ، کالبیاض .

3 - المعانی التی لا نفسیّه لها مطلقاً ، لا فی نفسها و لا لنفسها ، بل فی

1- (1)) نهایه الأفکار 42/1 - 52 ط جامعه المدرّسین .

غيرها لغيرها بغيرها ، مثاله : وجود الرابط ، كالرابط بين زيد و قائم ، و هو المعبَّر عنه ب « است » بالفارسيّه .

ثم إنّ القسم الثانى ينقسم إلى قسمين : الأعراض النسبيّه ، و الأعراض غير النسبيّه .

العرض لا يكون بغير نسبه ، لأنه لغيره ، لكن بعض الأعراض ليس له إلّا نسبه واحده ، و هى النسبه إلى الموضوع ، كالبياض القائم بالجدار ، و بعضها ذو نسبتين ، كمقوله الأين ، فمثل « فى » له نسبه إلى المكين و هو « زيد » ، و إلى المكان و هو « الدار » فيسمّى القسم الأول بالعرض غير النسبى ، و الثانى بالعرض النسبى .

فالأسماء موضوعه للجواهر كلفظ الجسم ، و للأعراض غير النسبيّه كلفظ البياض .

و الحروف موضوعه للأعراض النسبيّه ، ك « من » و « على » و « فى » و «إلى» ...

و الهيئات موضوعه للرابط ، و هو « است » .

فالموضوع له الحرف عباره عن العرض النسبى ، و عن الوجود الرابطى ، و الموضوع له الهيئه عباره عن وجود الرابط ، فالحروف مثل « من » و « إلى » و« فى » هى لأقسام الأين ، الأين الظرفى « فى » و الأين الابتدائى « من » و الأين الانتهائى « إلى » .

قال : و من الحروف ما لا نتمكّن من تصوّر معناه الموضوع له مثل « اللام » فلا ندرى هو من أىّ مقولهٍ ، لكن هذا لا يضرّ بالنظريه ، و لا يوجب بطلانها .

و على الجمله ، فالهيئات موضوعه لوجود الرابط ، مفاد « است » .

و الحروف على قسمين : منها ما هو موضوع للنسبه ، مثل حروف التمنّى و الترجّى ، فهى موضوعه لنسبه تشوّق المترجّى إلى المترجّى ، و المتمنّى إلى المتمنّى ، مثل ليت و لعل . و منها الحروف الاخرى ، فهى موضوعه للأعراض النسبيّه مثل « من » و « إلى » و « فى » .

قال : و معانى الحروف متعلّقه بالغير ، فلا استقلاليّه لها ، لا فى ذواتها و لا فى وجوداتها .

المناقشات

قبل كلّ شيء ، لم يذكر هذا المحقق دليلاً على ما ادّعاه من كون المعنى الحرفى عبارةً عن العرض النسبى .

ثم :

١ - إذا كان معنى الحرف عبارةً عن العرض النسبى ، فأين الأعراض النسبيه لحروف التشبيه و العطف و النداء ؟ و قوله بوجود هذا المعنى إلّا أنّا لا نعرفه بالضّبط ، غير مفيد ، لأنّ الأعراض النسبيّه كمقوله الأين و الإضافه و الجده ... معروفه ، فلما ذا لا نعلم بالعرض النسبى فى مثل كأنّ زيداً أسد ، و مثل : يا زيد ... ؟

إن الحقيقه أن هذه الحروف ليس معناها هو العرض النسبى .

٢ - ما ذكره من أنّ المعنى الحرفى متقوّم ماهيّةً و وجوداً بالغير ، فيه : إن كلّ عرض مستقل ماهيّةً و محتاج إلى الغير وجوداً ، من غير فرق بين النسبى و غيره .

٣ - إنّ العرض النسبى نفسه معنىً اسمى ، ففى (الأسفار) (١) فى مبحث

١- (١) الأسفار ٢١٥/۴ ط مكتبه المصطفوى .

الأين ، فى نقض تعريف هذه المقوله بنسبه الشىء إلى المكان ، قال ما معناه :

ينبغى أنْ نقول بأنّ مقوله الأين هى الهيئه الحاصله للشىء ، و الهيئه معنى اسمى ، ثم قال : فمقوله الأين عباره عن الهيئه الحاصله بالاضافه .

فجميع الأعراض النسبيه من مقوله الجده و الوضع ... هيئات حاصله ، و الهيئات معانٍ مستقله ، و الحال أن المعنى الحرفى غير مستقل .

۴ – ما ذكره فى ليت و لعلّ ، فيه : إن التشوق صفه نفسانيّه و ليس بنسبه ، غايه الأمر ، هو صفه نفسانيه ذات تعلّق و إضافه إلى الغير ، مثل الحب و البغض .

۵ – و ما ذكره فى « الأين الابتدائى » و « الأين الانتهائى » مخدوش ، لأنّ « الأين » هى الهيئه الحاصله للشىء من الإضافه إلى المكان ، فلا ابتداء لها و لا انتهاء ، نعم ، لكلّ « أين » إضافه اخرى ، ففى « من » إضافه ابتدائيه ، و فى « إلى » إضافه انتهائيه ، لكنّ كليهما من مقوله الأين ... فجعل « من » للأين الابتدائى ، و « إلى » للأين الانتهائى غير معقول .

قال شيخنا الاستاذ :

هذا كلّه بناءً على أن مسلكه فى معنى الحرف هو العرض النسبى .

لكن كلماته مشوّشه ...

❊ رأى السيد الخوئى

قال طاب ثراه فى تعليقه (أجود التقريرات) :

« و التحقيق أن يقال : إن الحروف بأجمعها وضعت لتضييقات المعانى الاسميّه و تقييداتها بقيودٍ خارجهٍ عن حقائقها ، و مع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجيه ، بل التضييق إنما هو فى عالم المفهوميّه و فى نفس المعانى ، كان له

وجود فی الخارج أو لم یکن ، فمفاهیمها فی حدّ ذاتها متعلّقات بغیرها و متدلّیات بها ، قبال مفاهیم الأسماء التی هی مستقلّات فی أنفسها .

توضیح ذلک : إن کلّ مفهوم اسمی له سعه و إطلاق بالإضافه إلی الحصص التی تحته ، و سواء کان الإطلاق بالقیاس إلی الخصوصیات المنوّعه أو المصنّفه أو المشخّصه ، أو بالقیاس إلی حالات شخصٍ واحد ، و من الضروری أن غرض المتکلّم کما یتعلّق بإفاده المفهوم علی إطلاقه وسعته ، کذلک قد یتعلّق بإفاده حصّهٍ خاصّهٍ منه ، کما فی قولک : الصلاه فی المسجد حکمها کذا . و حیث أنّ حصص المعنی الواحد فضلاً عن المعانی الکثیره غیر متناهیه ، فلا بدّ للواضع الحکیم من وضع ما یوجب تخصّص المعنی و تقیّده ، و لیس ذلک إلّا الحروف و الهیئات الدالّه علی النسب الناقصه ، کهیئات المشتقات ، و هیئه الإضافه أو التوصیف ، فکلمه « فی » فی قولنا : الصلاه فی المسجد ، لا تدل إلّا علی أنّ المراد من الصلاه لیس هی الطبیعه الساریه إلی کلّ فردٍ ، بل خصوص حصّه منها ، سواء کانت تلک الحصّه موجودهً فی الخارج أم معدومه ، ممکنه کانت أم ممتنعه ، و من هنا یکون استعمال الحروف فی الممکن و الواجب و الممتنع علی نسقٍ واحدٍ و بلا عنایه فی شیء منها ، فنقول :

ثبوت القیام لزیدٍ ممکن ، و ثبوت العلم للّه تعالی ضروری ، و ثبوت الجهل له تعالی مستحیل . فکلمه « اللّام » فی جمیع ذلک یوجب تخصّص مدلوله ، فیحکم علیه بالإمکان مره ، و بالضروره اخری ، و بالاستحاله ثالثه .

فما یستعمل فی الحرف لیس إلّا تضییق المعنی الاسمی ، من دون لحاظ نسبه خارجیه ، حتی فی الموارد الممکنه ، فضلاً عما یستحیل فیه تحقّق

نسبته ، كما فی الممتنعات و فی أوصاف الواجب تعالی ، و نحوهما » (۱) .

هذا ، و الأدلّه علی هذا المبنی - كما فی (المحاضرات) - هی :

أولاً : بطلان سائر الأقوال .

و ثانیاً : إن المعنی المذكور یشترک فیه جمیع موارد استعمال الحرف ، من الواجب و الممتنع و الممكن ، علی نسقٍ واحد ، و لیس فی المعانی ما یكون كذلک .

و ثالثاً : إنه نتیجه المختار فی حقیقه الواضع ، أی التعهّد ، ضروره أن المتكلّم إذا قصد تفهیم حصهٍ خاصه فتفهیمه منحصر بواسطه الحرف و نحوه .

و رابعاً : موافقه ذلک للوجدان ، و الارتكاز العرفی (۲) .

أقول :

لقد أوضح الاستاذ رأی هذا المحقق فی الدوره السابقه و قرّبه علی البیان التالی :

إن الحروف علی قسمین :

القسم الأول ، الحروف التی وزانها وزان الإنشاء .

یعنی : كما أن صیغه « بعت » مبرزه لاعتبار الملكیه ، و « أنكحت » مبرزه لاعتبار الزوجیّه ، كذلک قسم من الحروف ، فإنها مبرزه ، فمثل « لیت » و « لعلّ » وضعت لإبراز الصفه النفسانیه ، و هی التمنّی و الترجّی .

و القسم الثانی ، الحروف الموضوعه لتضییق المعانی الاسمیه . و كذا الهیئات ، و الجمل التامّه ، الاسمیه منها كزید قائم ، و الفعلیّه منها كقام زید ،

۱- (۱)) أجود التقریرات ۲۷/۱ - الهامش ط مؤسّسه صاحب الأمر (عج) .

۲- (۲)) محاضرات فی اصول الفقه ۸۴/۱ .

و الجمل الناقصه كغلام زيد ، فهذه كلّها موضوعه لإفاده التضييق .

و توضيحه : إنه قد تتعلّق إراده المتكلّم لأنْ يفيد معنىً على إطلاقه ، و قد تتعلّق لأنْ يفيد حصّهً من المعنى بإيجاد ضيقٍ فيه ، فمرةً يقول : الصلاه ، و اخرى يقول :الصلاه فى المسجد ، فأوجد بواسطه « فى » حصّه من الصلاه و أفادها . هذا بحسب الحصص .

و كذا الحال بحسب الحالات ، فهو تارةً : يقول : زيد ، و اخرى : يريد إفاده زيد فى حالهٍ مخصوصه ، فيأتى بحرفٍ أو بهيئهٍ للدّلاله على ذلك ، كأنْ يقول جاء زيد راكباً ، فبذلك يحصل نوع من التضييق فى المعنى .

و كذا الكلام فى الجمل التامّه ، فقد يدلّل على الجلوس و يفيده ، و قد يريد إفاده حصّهٍ من الجلوس ، فيقول : جلس زيد ، أو زيد جالس .

و هكذا يتحقق بالحروف التضييق فى المعانى الاسميه ، و لكلّ حرفٍ معناه الخاص ، و به يتحقق التضيق بحسب معناه .

لا يقال : التضييق معنًى اسمى ، فإذا كان المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق ، كان معنى الحرف معنًى اسميّاً .

لأنا نقول : الموضوع له الحرف ليس مفهوم التضييق ، بل هو واقعه و مصداقه ، فما يأتى إلى الذهن من لفظ التضييق هو مفهوم التضييق ، و لكن التضييق الآتى إلى الذهن من « فى » و « إلى » و « من » و غيرها هو مصداق التضييق .

مناقشات شيخنا الاستاذ

ثم ذكر الاستاذ دام بقاه بأنه : لا ريب فى وجود التضييق و تحقّقه فى

الموارد المـذكوره ، و لكنْ لا دليل على أن ذلك هو الموضوع له الحرف ، بأنْ يكون مدلول الحرف وضـعاً هو التضـييق ، فلعلّ التضييق هو لازم المعنى الموضوع له الحرف ، و على الجمله ، فإنّ المدّعى أعم من الدليل .

ثم إنه لا يمكن أنْ يكون المعنى واقع التضـييق ، لأن التضـييق قـدر مشترك بين الابتـداء و الانتهاء و الظرفيّه ، و إلى جانبه يوجد فى كلّ واحدٍ من هذه الموارد تضييق يختصُّ به ، و لذا لا يوجد جامع بين المعنيين الاختصاصيّين لحرفين من الحروف .

مثلاًـ : كـلّ من « من » و « إلى » يفيـد التضـييق ، فهمـا يشتركـان فى هـذه الجهه ، لكنْ فى كـلٍّ منهمـا جهه امتيـاز ، فهل المعنى الموضوع له فى هـذين الحرفين هو الجهه المشتركه بينهما أو الجهه التى يمتاز بها كلّ منهما عن الآخر ؟ إن المـدلول هو المعنى الذى فى جهه الامتياز ، أما التضييق فذاك هو المدلول الأعمّ الذى يشترك فيه الحرفان ، و لا يمكن أن يكون هو الموضوع له ، لأنه الجامع لتلك الموارد كلّها ، فمدلول « فى » ليس تلك الحيثيّه التى بها يكون مصداقاً للقدر المشترك ، بل مدلوله و مفهومه الموضوع له هو حيثيّته المعانـده لحيثيّه « من » ، أعنى تلـك الحيثيه الخاصّه ، و إلّا ، فالتضـييق موجود فى كليهما و لا تعانـد لهما فيه ، فجعل هذه الحيثيه المشتركه التى هى اللّازم الأعم فى الحروف غير صحيح .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إذا كانت الحروف موضوعه لواقع التضـييق لا مفهومه ، فمن المسـتحيل أن تكون مضـيّقةً لواقع التضييق ، لأن المضيَّق لا يطرأ عليه تضييق ، لأن المماثل لا يقبل المماثل ، هذا من جهه . و من جهةٍ اخرى : إن التضيّق إنما

يطرق على ما ليس فيه ضيق ، و كذا التوسعه . و على ما ذكرنا نقول : إن القضايا على قسمين ، منها : الشرطيه الإنشائيه ، كقولنا : إذا زالت الشمس فصل ، و منها : الشرطيه الخبريه ، كقولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، و لا ريب أن الشرط فى القسم الثانى يرد على مدلول الهيئه – و هو مختار المحققين ، خلافاً للشيخ رحمه اللّه القائل برجوع القيد فى الواجب المشروط إلى المادّه – فقيد : « إذا طلعت » يرجع إلى مدلول الجمله الجوابيه و النسبه الموجوده بين النهار و الوجود .

و حينئذٍ ، فلو كانت الحروف موضوعه لواقع التضييق ، لزم أن يكون التضيق بسبب « إذا » الشرطيه ، وارداً على مدلول الهيئه و هو الضيّق ، و معنى ذلك أن يضيَّق المضيَّق مرّه اخرى ، و هو محال ، لأن التقييد لا يقبل الإطلاق و التقييد ، كما أنّ الإطلاق كذلك ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، و المماثل لا يقبل المماثل .

هذا ما أورده فى الدوره السابقه .

أما فى الدوره اللّاحقه ، فذكر أن أساس هذا المبنى هو دعوى بطلان القول بوضع الحروف للنسب ، لكنْ سيأتى صحّه هذا القول ، فلا أساس لمبنى التضييق . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن الموضوع له الحرف هو ملزوم التضييق ، و قد وقع الخلط فى هذا المبنى بين اللّازم و الملزوم ، و هذا ما أشار إليه فى تلك الدوره ، أما فى المتأخّره فأوضح قائلًا : بأنّ « فى » الذى هو « دريت » بالفارسيه يُصيّر « الصّلاه » حصه فى قولنا : الصلاه فى المسجد كذا . و كذا« من » و « إلى » يصيّران « السير » حصّهً فى قولنا : سرت من البصره إلى الكوفه ، فهى حروفٌ

تخرج المفـاهیم و المعانی عن إطلاقها ، و تحصّصـها ، لکن لیس معانی هی الحروف هـذه التحصـیصات و التضـییقات ، بل هی النسب ، فمعنی « فی » النسـبه الظرفیه ، و معنی « من » النسـبه الابتـدائیه ، و معنی « إلی » النسـبه الانتهائیه ، و هـذه المعانی لازمها التضییق . و سیأتی تفصیل ذلک فی بیان الرأی المختار .

*** مناقشات السیّد الاستاذ**

و تکلّم السید الاستاذ فی (المنتقی) (۱) علی نظریه التضییق فی جهاتٍ نلخّصها کما یلی :

۱ - إنّ التضـییق من الأفعال التسـبّبیه التولیدیه التی تتحقق بأسـبابها ، بلا توسـیط الإراده و الاختیار فی تحقّقها ، و هو مسـبّب عن الربط بین المفهومین بلا اختیار ، فهو مسبب و الربط و النسبه سبب ، و لو لا حصول الربط و النسبه بینهما کالربط بین زید و الدار لا یتحقق التضییق فی مفهوم زید .

فـإنْ أراد من وضع الحروف لتضـییق المعـانی الاسـمیّه وضـعها للمسبَّب ، أی نفس التضـییق دون السـبب ، فهو غیر معقول ، لأنّ الحرف إمّا أن یوضع لمفهوم التضـییق ، أو لمصـداقه و واقعه ، لکن الأـوّل باطل ، للتباین بین مفهوم التضـییق و مفهوم الحرف ، عند العرف ، مع استلزام الوضع له الترادف بین اللّفظین فی المعنی ، مضافاً إلی أن التضییق من المفاهیم الاسمیّه .

و الثانی یبطل بوجوه :

الأول : إن الوضع بإزاء الوجود ممتنع ، لکون الغرض من الوضع هو انتقال المعنی عنـد إلقاء اللّفظ ، و الوجود سواء الخارجی أو الذهنی ، لا یقبل الانتقال ، و یأبی الوجود الذهنی ، لأن المقابل لا یقبل المقابل ، أو أن المماثل لا

۱- (۱)) منتقی الاصول ۱۱۴/۱ .

يقبل المماثل .

و الثانى : إن مقتضى حكمه الوضع وضع الحروف لنفس الخصوصيه الموجبه للتضييق ، كى يحصل تفهيم الحصّه الخاصه من مجموع الكلام و بضميمه الاسم إلى الحرف ، لا الوضع لنفس التضييق ، فإنه خارج عن دائره الغرض من الوضع .

و الثالث : إنه لو كان الموضوع له الحرف نفس المصداق ، لزم الترادف بين لفظ الحرف و بين الألفاظ الاسميه الدالّه على مصداق التضييق ، فيكون لفظ « فى » مرادفاً للفظ « مصداق التضييق » و حصّةً منه ، و الوجدان قاض بعدم الترادف .

و إنْ أراد وضع الحروف للسّبب ، أعنى نفس الرّبط و النّسبه - كما قد يظهر من بعض عباره التقريرات - فهو عباره اخرى عن مبنى الميرزا .

٢ - إن ما ادّعاه من صحّه استعمال الحروف حتى فى الموارد غير القابله للنسبه و الربط كصفات البارى ، غير تام ، لأنه بناءً على كون الموضوع له الحرف هو التضييق ، ليس المراد كلّى التضييق الشامل لجميع الأفراد ، بل الموضوع له كلّ حرفٍ تضييق من جههٍ خاصّهٍ للمفهوم ، و الموضوع له لفظ « فى » تضييق المفهوم الاسمى من جهه الظّرفيّه ، و الموضوع له لفظ « من » تضييقه من جهه خاصّه و هى الابتداء ، و هكذا . و ظاهرٌ أنّ التضييق الخاص يتوقّف على ثبوت خصوصيّهٍ و ارتباطٍ بين المفهومين الاسميين ، بحيث ينشأ منه التضييق الخاص ، فيصحّ استعمال الحرف فيه ، فلا يحصل تضييق مفهوم زيد بكونه فى الدار إلّا بتحقّق الارتباط و النسبه الخاصّه بينه و بين الدار ، فيعبَّر عن ذلك التضييق بالحرف ، وعليه ، فاستعمال الحرف فى صفات البارى

يتوقف على ثبوت النسبه و الارتباط بين الصفه و الذات ، كى يتحقق التّضييق المعبَّر عنه بالحرف ، فيرجع الإشكال كما هو .

۳ - ثم إنه بناءً على أنْ يكون الموضوع له فى الحروف هو التضييق ، يكون معنى الحرف من المعانى الإيجاديّه ، و هو الأمر الذى فرَّ منه ، و الوجه فى كونه إيجاديّاً : إن المفروض وضع الحروف لواقع التضييق ، لكنّه مسبّب عن النسبه و الربط ، و قد عرفت إيجاديّه الربط و النسبه ، و أنها تحصل فى ذهن السامع بنفس اللّفظ ، فكذلك التضييق يكون إيجاديّاً يحصل فى ذهن السامع بواسطه اللّفظ باعتبار تبعيّه وجوده لوجود النسبه ، و هى معنى إيجادى .

۴ - و أمّا ما ذكره فى (المحاضرات) من الوجوه المعتَمده لهذا المبنى ، فكلّها مردوده . فبطلان الوجوه الاخرى لا يعنى صحّه هذا الوجه و تعيّنه .

و اختيار التعهّد فى حقيقه الوضع لا يقتضى كون الموضوع له فى الحروف هو التضييق ، بل هذا المبنى فى وضع الحروف - بناءً على تماميّته - يصلح على جميع المبانى فى حقيقه الوضع . و القول بهذا المبنى لا يصحّح استعمال الحرف فى جميع الموارد ، بل الإشكال الذى وجّهه على مبنى المحقق الأصفهانى و المحقق النائينى من عدم صحه استعمال الحرف فى صفات البارى يتوجّه على هذا المبنى أيضاً . و دعوى الارتكاز مجازفه .

❊ رأى المحقق البروجردى

و قال السيّد البروجردى طاب ثراه : إنه لا بدّ من البحث عن حقيقه المعنى الحرفى على ضوء الأمر الواقع ، فما هو واقع الحال فى مثل : سرت من البصره إلى الكوفه ؟

إن الواقع فى هذا المثال وجود امور فى الخارج ، و وجود معانٍ لا فى

الخارج .

أمّا الامور الموجوده فی الخارج فهی :

۱ - السیر .

۲ - الفاعل .

۳ - البصره .

۴ - الکوفه .

فأمّا الامور الاخری ، التی هی معانی غیر موجوده فی الخارج ، بل هی موجوده بالوجود الاندکاکی فهی :

أ - إن السیر الموجود فی الخارج لیس هو مطلق السیر ، بل هو سیر صادر من هذا الفاعل الخاص المعیّن ، و هذا حیث صدوری ، لا یمکن انکاره ، لکنه مندک فی الکلام و لا خارجیّه له .

ب - إن السیر الموجود فی الخارج له جهه ابتداء ، فإنه من البصره ، و هذا حیث شروعی .

ج - إنّ السیر الموجود فی الخارج له جهه انتهاء ، فإنه إلی الکوفه ، و هذا حیث انتهائی .

فظهر أن فی مثالنا سبعه معان ، أربعه منها خارجیّه و ثلاثه اندکاکیه ، و الخارج ظرف وجود کلّ هذه المعانی علی هذا الشکل و الترتیب الخاص .

لکنّ ما یتصوَّر و یأتی إلی الـذهن من هذا الکلام تارهً یکون علی طبق الموجود فی الخارج ، و اخری یری الذهن کلّ واحدٍ من تلک المعانی الخارجیّه و الاندکاکیه مستقلّاً عن غیره . فإنْ رآها علی النحو الأوّل فقد رآها مرتبطه ، و إنْ رآها علی النحو الثانی فلا ارتباط بینها ، و لو لا ما یُوجد بینها

الارتباط بفعل الذهن ، فإنه يرى « سيراً » و « فاعلاً » و « بصره » و « كوفه » و« حيث شروع » ... و هكذا .

و على الجمله ، إن هـذه المعانى تارهً : تأتى إلىٰ الـذهن كما هى مرتبطه فى الخارج ، و اخرى : تأتى إلى الـذهن متفرقه مسـتقلّه بلا ارتباط فيما بينها ، فهى بحاجه إلى ما يحقّق الارتباط فيما بينها .

قـال : فمـا كان بحسب اللّحاظ الأوّل [يعنى اللّحاظ المطابق للخارج] رابطهً بالحمل الشائع ، يصـير بحسب اللّحاظ الثانى مفهوماً مستقلّاً يحتاج فى ارتباطه بالغير إلى رابط .

و قال : إن وجدت فى الذهن على وزان وجودها الخارجى يكون معنىً أدوياً ، و إنْ انتزع عنها مفهوم مسـتقل ملحوظ بحياله فى قبال مفهومى الطرفين ، يصير مفهوماً اسميّاً (١) .

نقد الشيخ الاستاذ

ذكر شـيخنا الاسـتاذ دام بقـاه معلِّقـاً على قول السـيد البروجردى : بـأن ما كان بحسب اللّحاظ الأول رابطهً ، يكون باللّحاظ الثانى معنًى اسمياً ، فقال :

هل المراد أنّه هو نفسه يصير معنىً اسميّاً أو غيره ؟ ظاهر الكلام أنه نفسه ...

و حينئذٍ يسـتلزم القول بأن الذات الواحده تصير بلحاظٍ شيئاً و بلحاظٍ آخر شـيئاً آخر ، و هذا معناه ورود الاستقلال و عدمه على الشىء واحد ، و هو عين مبنى المحقق الخراسانى صاحب (الكفايه) .

فكـان على السـيد البروجردى أن يوافـق على مبنى صـاحب (الكفـايه) ، لكنّه يرى الاختلاـف الجوهرى بين المعنى الاسـمى و المعنى الحرفى .

١- (١)) نهايه الاصول ١٦ - ١٧ .

* رأى المحقق الأصفهانى

إن المعنى الحرفى عباره عن النسبه الخاصه الموجوده فى مورد تحقّقها ، فالحروف و الهيئات موضوعه للروابط و النسب الخاصه الموجوده فى أنحاء المنسوبات المختلفه و المرتبطه المختلفه (۱) .

توضيحه : إن الوجود ينقسم إلى :

۱ - الوجود الجامع لجميع النفسيّات ، و هو اللّه عزّ و جلّ ، فإنهم يقولون بأنّه وجود فى نفسه بنفسه لنفسه .

۲ - الوجود فى نفسه لنفسه بغيره ، و هو الجوهر .

۳ - الوجود فى غيره لغيره بغيره ، و هو العرض .

و فى مقابلها : الوجود الذى لا نفسيّه له أصلاً ، و جميع أنحاء النفسيّات مسلوبه عنه ، بل نفسيّته بالطرفين و وجوده فى الغير ، و هذا الوجود غير محمول على شىء من الماهيّات ، و إنما هو وجود شىء لشىء ، بخلاف وجود الجوهر ، و وجود العرض ، فإنه وجود محمولى ، نقول : العقل موجود ، القيام موجود ، أما مفاد كان الناقصه : كزيد كان قائماً ، فإنه وجود غير قابل للحمل على موضوع ، إنه ليس بكون شىء ، بل هو كون شىء - أى القيام - لشىء و هو زيد ، فهو كون رابط ، و وجود قائم بوجودين .

و على الجمله ، ففى الوجودات الخارجيّه وجود شىء ، وجود شىء لشىء ، و الأوّل وجود محمولى دون الثانى .

و كذلك الحال فى المعانى ، فإن هناك معنىً قائماً بنفسه ، و معنىً غير قائم بنفسه بل ذاته التعلّق بالغير و القيام بالطرفين ، و هذا القسم هو حقيقه

۱- (۱)) نهايه الدرايه ۵۱/۱ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام .

النسبه ، إذ النسب فی جمیع القضایا ذاتها التعلّق و القیام بالمنتسبین ، إذ بمجرد فرض وجود للنسبه فی قبال المنتسبین یلزم احتیاجها إلی النسبه ، و هذا الثالث یحتاج إلی نسبه ، و هکذا .

فوزان حقیقه النسبه وزان الوجود الرابط ، فکما أنّ فی ذات الوجود الرابط التعلُّق و عدم النفسیّه ، فکذا قد وقع التعلّق و عدم الاستقلال فی ذات النسبه . و معانی الحروف من هذا القبیل .

إنّ النسبه التی تحصل بین زید و القیام فی زید القائم – الذی هو مرکّب ناقص – هی مدلول هیئه زید القائم .

و النسبه الحاصله فی زید قائم – التی هی جمله خبریّه – مدلول هیئه الجمله الاسمیّه .

و النسبه الحاصله بین السیر و بین المتکلّم هی مدلول هیئه سرت .

و النسبه الحاصله بین السیر و البصره – نسبهً ابتدائیهً – هی مدلول کلمه « من » الموجوده فی الکلام .

و النسبه الحاصله بین زید و الدار – نسبه الظرفیه – مدلول لفظه « فی » .

إذن ، جمیع النسب إما هی مدلولات الحروف أو هی مدالیل الهیئات .

و اتّضح أن المعنی الحرفی هو الواقع الذی یتحقّق به الربط بین أجنبیین ، فهذا الواقع هو معنی الحرف ، و هو غیر مفهوم لفظ النسبه ، و غیر مفهوم لفظ الربط ، بل بین مفهوم الربط و واقعه و مصداقه تباین ، لأن مفهوم الربط مفهوم اسمی ، محتاج إلی الربط ، مستقل فی التعقّل ، بخلاف واقع الربط و مصداقه ، فهو معنی حرفی .

إن هذه النسبه موجوده فی جمیع القضایا ، کقولنا : زید موجود ، و هی

مفاد كان التامّه ، و كان زيد موجوداً ، و هی مفاد كان الناقصه ، فلا يقال لا نسبه فی مفاد كان التامّه ، ففی كلتا القضيّتين المعنی الحرفی - و هو النسبه - موجود ، لأن المعنی : زيد له القيام ، و زيد كان له القيام ، فهذه اللّام تجعل زيداً منسوباً إلی القيام .

الكلام علی الاشكالات

و الإشكالات التی أوردت علی هذا المبنی هی :

أوّلاًـ : إنّه دائماً توضع الألفاظ علی المعانی ، لأن المعانی هی التی تدخل الذهن ، و إذا كانت الحروف موضوعه للوجودات الرابطه ، لزم انتقال الوجود إلی الذهن ، و قد تقرّر فی محلّه أنّ الوجود لا يدخل الذهن ، فليس معنی الحروف هو الوجود الرابط . و بعباره اخری : الألفاظ موضوعه للماهيّات ، و الوجود الرابط لا ماهيّه له ، فلا ينتقل إلی الذهن بواسطه الاستعمال معنیً ، لأن الماهيه ما يقال فی جواب ما هو ؟ و هذا لا بدّ و أنْ يكون معنیً مستقلّاً فی المفهوميّه متعقَّلاً ، و ليس الوجود الرابط مستقلّاً فی التعقل ، فهو فاقد للماهيّه ، فلا يقبل الإحضار فی الذهن ، إذن ، ليس هو الموضوع له الحرف .

و فيه : ليس الموضوع له الحرف وجود الرابط ، بل واقع الربط ، و واقع الشیء غير وجود الشیء ، فالموضوع له « من » - مثلًا - واقع النسبه الابتدائيه لا وجودها .

و ثانياً : إذا كان الموضوع له واقع النسبه ، فإنه يلزم فی جميع موارد عدم وجود النسبه أن يكون الاستعمال فی غير الموضوع له ، و الحال أنّا لا نجد أيّه عنايه فی تلك الموارد ، فينكشف أنه ليس الموضوع له واقع النسبه . مثلاً : فی « وجود الباری فی نفسه واجب » توجد لفظه « فی » و لا فرق بينها [فی هذا

المورد ، الذی لا توجد فیه نسبه ، إذ لا نسبه بین الباری و الظرفیه] و بین المورد الذی توجد فیه النسبه ، مثل « زید فی الدار » .

و فیه : إنه فی مثل « وجود الباری فی نفسه واجب » لا ـ توجد نسبه فی الخارج ، لکنْ هی موجوده فی الذهن ، و إلّا لم یصح القول بأنّ العلم ثابت للّه، فالذهن هو الذی یُوجد النسبه ، و کذلک الحال فی مثل « الإنسان إنسان » حیث أن الذهن یجرّد الإنسان من الإنسانیّه ثم یحمل الإنسان علیه ، و إلّا فلیس یصحّ الحمل ، لأنه فی الخارج إلّا الإنسان .

أقول :

هذا الذی ذکرناه هو خلاصه ما ذکره شیخنا فی الدوره السابقه إشکالاً و جواباً .

لکنه فی الدوره اللّاحقه ، تعرض للإشکالین و أجاب عنهما بتفصیل أکثر و بیانٍ أوسع ، و لإشکال ثالث موجود فی (المحاضرات) أیضاً ، و أجاب عنه بالتفصیل کذلک ... و نحن نذکر عمده المطالب بنحو الإیجاز .

❋ إشکال (المحاضرات)

إنه لا ـ دلیل علی نظریّه وجود الرابط سوی البرهان الذی یقولون بأنّ وجود الجوهر معلوم متیقّن ، و کذا وجود العرض ، و لکن وجود العرض للجوهر مشکوک فیه ، و تعلّق الیقین و الشک بشیء واحدٍ فی آنٍ واحدٍ من جههٍ واحده محال ، إذن ، متعلّق الیقین هو وجود الطّرفین و متعلّق الشک وجود العرض للجوهر ، فهذا وجود ثالث ، إذن ، تحقّق « الوجود فی نفسه » و هو الجوهر و العرض ، و « الوجود لا فی نفسه » و هو الوجود الرابط ، فی قبال وجود الجوهر و العرض .

ص:۱۲۴

فأورد علیه فی (المحاضرات) بأنّ تحقّق الیقین و الشک فی الذهن لا یکشف عن تعدّد متعلَّقهما فی الخارج ، فإن الطبیعی عین فرده و متّحد معه خارجاً ، و مع ذلک یمکن أن یکون أحدهما متعلَّقاً لصفه الیقین و الآخر متعلَّقاً لصفه الشک ، کما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان فی الدار و شکّ فی أنه زید أو عمرو ، فلا یکشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقیهما بحسب الوجود الخارجی ، فإنهما موجودان بوجود واحدٍ حقیقه ، و ذلک الوجود الواحد من جهه انتسابه إلی الطبیعی متعلَّق للیقین ، و من جهه انتسابه إلی الفرد متعلَّق للشک .

و ما نحن فیه من هذا القبیل ، فإن متعلَّق الیقین هو ثبوت طبیعیّ البیاض للجدار ، و متعلَّق الشک هو ثبوت حصّهٍ خاصّهٍ من البیاض للجدار ، فلیس هنا وجودان تعلَّق الیقین بأحدهما و الشک بالآخر ، بل وجود واحد حقیقه ، مشکوک فیه من جههٍ و متیقَّن من جهه اخری .

و تلخّص : إن الممکن فی الخارج إما جوهر أو عرض ، و کلّ منهما زوج ترکیبی ، أی مرکّب من ماهیّه و وجود ، و لا ثالث لهما . و المفروض أن الوجود الرابط سنخ وجود لا ـ ماهیّه له ، فلا یکون لا من الجوهر و لا من العرض ، و لیس فی الخارج إلّا الجوهر و العرض .

مناقشه الاستاذ

قال شیخنا دام بقاه : إن هذا الإشکال ناشئ من عدم ملاحظه کلمات أهل الفن .

إن کان المقصود أنهم یقولون بأنّ هناک فی الخارج للعرض وجوداً غیر وجوده للجوهر - کما فی کلمات البعض - فالإشکال وارد ، لکنّ أعیان أهل الفن لا یقولون مثل هذا الکلام ، و لا حاجه لنقل کلماتهم بالتفصیل ، و إنما

نقتصـر على كلمتين من (الأسـفار) ، ففى مبحث الوجود الرابـط ، فى الردّ على المحقق الـدوانى يقول : « فـإن الأسود فى قولنا : الجسم أسود ، من حيث كونه وقع محمولاً ـ فى الهليّه المركبه ، لا ـ وجود له إلّا بمعنى كونه ثبوتاً للجسم ، و هـذا ممّا لا يأبى أن يكون للأسود باعتبـار آخر غير اعتبار كونه محمولاً فى الهليّه المركبه وجود ، و إنْ كان وجوده الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم » (١) .

يعنى : إنه ليس فى الخارج إلّا وجود واحـد ، و لكنّ هـذا الوجود الواحـد يتعـدّد بالاعتبار ، و هـذا الاعتبار الـذى يسـبب التعـدّد يكون فى قضيّتين نحن نشكّلهما .

إحداهما : قضيّه هل البسيطه التى يُسئل فيها عن وجود البياض ، فهذا اعتبارٌ ، و يقال فى الجواب : البياض موجود .

و الثانيه : قضيّه هل المركّبه ، حيث يُسـئل فيها عن ثبوت البياض للجـدار و يقال مثلاً : هل الجدار أبيض ؟ فهنا قد جعلنا الوجود محمولاً ، فنقول فى الجواب : الجدار موجود له البياض .

فالتعـدّد إنمـا جـاء من ناحيه الاعتبار ، و إلّا ففى الخارج ليس إلّا وجود واحـد ، هـذا الوجود الواحـد الـذى كان قابلاً لأن يكون باعتبـار منّا محمولاً ـ على مـاهيّه العرض ، كمـا فى قولنا : البياض موجود ، و لأن يكون باعتبارٍ منّا رابطاً فى القضـيّه التى نشـكّلها نحن و نقول : الجـدار موجود له البياض ، و لأن يقع مفاداً لأحـد الأفعال الناقصه ، كأن نقول : الجـدار كان له البياض ، أو يكون له البياض . و هكذا .

١- (١)) الأسفار ٣٣١/١ ط مكتبه المصطفوى .

و فی (الأسفار) فی فصلٍ قبل الموادّ الثلاث یقول :

« و أمّا الوجود الرابطی الـذی هو احدی الرابطتین فی الهلیّه المرکّبه ، فنفس مفهومه یباین وجود الشـیء فی نفسه . و فی قولنا : « البیـاض موجود فی الجسم » اعتبـاران ، اعتبـار تحقّق البیـاض فی نفسه و إنْ کـان فی الجسم ، و هو بـذلک الاعتبار محمول بهل البسـیطه ، و الآخر إنه هو بعینه فی الجسم ، و هـذا مفهوم آخر غیر تحقّق البیاض فی نفسه ، و إنْ کان هو بعینه تحقّق البیاض فی نفسه ملحوظاً بهذه الحیثیه ، و إنما یصح أن یکون محمولاً فی هل المرکّبه » (۱).

و فی هـذا الکلاـم أیضـاً تصـریح بمـا تقـدَّم ، فـإنه یقول بـأن الوجود الرابط یکون فی الهلیّه المرکّبه . و الهلیّه المرکّبه لیست فی الخارج .

و علی الجمله ، فإن المستشکل لو لاحظ هذه الکلمات و تأمّل فیها لما أشکل بما ذکر .

و کـذلک کلمات المحقق اللّاهیجی ، الصـریحه فی أن الوجود الرابط إنما هو فی التصدیقات المرکبه الإیجابیّه ، فموطن الوجود الرابط لا علاقه له بالخارج ... فإنّه لیس الکلام عن تعدّد الوجود فی الخارج ، نعم صـرّح بذلک بعضهم ، لکن هؤلاء لیسوا ممّن یعتمد علی کلامهم فی الفلسفه .

و تحصل :

إن الوجود الرابط فی القضایا و النسب الموجوده فی القضایا هو مدلول الحرف .

فالإشکال مندفع .

و بعد :

۱- (۱)) الأسفار ۸۱/۱ ط مکتبه المصطفوی .

فلو فرضنا عدم وجود الوجود الرابط فی عالَمٍ من العوالم أصلًا ، فهل ینهدم بذلک أساس هذه النظریّه ، أعنی نظریّه کون الحروف موضوعهً للنسب ؟

کلّا ...

إنما کان ینهدم لو قال المحقق الأصفهانی بأنّ معانی الحروف هی النسب ، و النسب لیست إلّا الوجود الرابط . لکن هذا المحقق و غیره یقولون بأنّ الوجود الرابط أحد أقسام النسبه ، و إنّه یتحقق فی الهلیّه المرکّبه فقط ، فلو افترضنا أن الوجود الرابط غیر موجود أصلاً ، فإن انتفاء وجوده لا یستلزم انتفاء النسبه .

لقد صرّح فی (الأسفار) بأن الوجود الرابط غیر متحقق فی تمام العقود . و الحال أنَّ النسبه متحققه فی تمام العقود . و علی هذا ، فالنسبه بین « الوجود الرابط » و بین « النسبه » هی العموم و الخصوص المطلق .

و کذا صرّح المحقق السبزواری فی (حاشیه الأسفار) حیث قال :

« الوجود الرابط إنما یکون فی القضایا الموجبه المرکبه فقط ، و لیس متحقّقاً فی کلّ القضایا » .

فظهر سقوط الإشکال المتقدّم .

* و أمّا الإشکالان الآخران ، فقد تکلَّم علیهما الاستاذ فی الدوره اللّاحقه ، و أجاب عنهما کذلک ، إلّا أنه فصّل الکلام علی الأول منهما ، و هذه خلاصه ما أفاده دام بقاه :

مناقشه الاستاذ

قال : لقد قسّم المحقق الأصفهانی فی (نهایه الدرایه) النسبه إلی ثلاثه

أقسام : الأول : النسبه التی تکون فی القضایا التی هی مفاد هل البسیطه ، و الثانی : النسبه التی تکون فی القضایا التی هی مفاد هل المرکّبه ، قال : و هذا هو الوجود الرابط ، و منه یظهر أن الوجود الرابط لیس عین النسبه کما جاء فی کلمات بعضهم . و الثالث : النسبه التی تکون من لوازم و مقوّمات الأعراض النسبیّه ، مثل مقوله الأین التی مقوّمها النسبه التی بین زید و الدار ، و هو یری وجود هذه النسبه فی الخارج .

فموطن الوجود الرابط هو القضایا و العقود و الموجبات الحملیّه المرکّبه .

فظهر أن للنسبه أنحاء ثلاثه ، منها : ما یوجد فی الذهن ، و هو النسبه فی جواب هل البسیطه ، و منها : ما یوجد فی الخارج و هو المقوّم للأعراض النسبیّه ، و منها : ما یکون بالاعتبار ، و هو الوجود الرابط ، و هو ما یقال فی جواب هل المرکّبه ، فوجود الوجودات الثلاثه : الجوهر و العرض و النسبه ، إنما هو فی نحوین من الأنحاء الثلاثه ، مع الفرق فی موطن الوجود فیهما ، ففی أحدهما هو الذهن ، و هو ما یقال فی جواب هل البسیطه ، و فی الآخر هو الخارج ، و هو الذی فی الأعراض النسبیه .

ثم نقول : هل للوجود الرابط ماهیّه أو لا ؟

یقول المستشکل : لا ماهیّه له .

و فیه : إن الوجود الرابط وجود إمکانی ، و الوجود الإمکانی یستحیل أن ینفکَّ عن الحدّ ، و إذا استحال انفکاکه عن الحدّ استحال انفکاکه عن الماهیّه .

لکن المهمّ هو : إن الوجود الرابط کما أنّه متقوّم بالغیر وجوداً و لا استقلال له فی الوجود ، کذلک هو غیر مستقل فی حدّ ذاته ، فالوجود الرابط ذات غیر مستقلّه ، ماهیّه غیر مستقلّه ، فله ذات و ماهیّه ، لکنْ بلا استقلال ،

و فی کلمات القوم إشاره إلی هذا أیضاً ، و کلام المحقق الأصفهانی فی مواضع عدیده من کتابه یثبت هذا الذی ذکرناه :

یقول فی (نهایه الدرایه) رادّاً علی صاحب (الکفایه) : « المعنی الحرفی - کأنحاء النسب و الروابط - لا یوجد فی الخارج إلّا علی نحو واحدٍ ، و هو الوجود لا فی نفسه ، و لا یعقل أنْ یوجد معنی النسبه فی الخارج بوجودٍ نفسی ، فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما کان له ماهیّه تامه ملحوظه فی العقل ، کالجواهر و الأعراض » (1) .

فهذا الکلام صریح فی أن النسبه موجوده بالوجود الرابط ، فلو کانت النسبه نفس الوجود الرابط ، فنفس الوجود غیر قابل لأنْ یوجد ، فالمعنی الحرفی معنی قابل لأن یوجد لکنْ لا بالوجود النفسی ، و الوجه فی ذلک : إن ما یقبل الوجود النفسی هو ما یقبل الماهیه التامه .

فهو رحمه اللّه ینفی الماهیّه التامّه و یثبت الماهیّه الناقصه ، و المراد من الماهیّه الناقصه هو الماهیّه المتقوّمه بالطرفین .

و یقول : « و الصحیح تنظیرهما بالوجود المحمولی و الوجود الرابط » .

فهو جعل المعنی الاسمی نظیر الوجود المحمولی ، و المعنی الحرفی نظیر الوجود الرابط ، فلو کان المعنی الحرفی نفس الوجود الرابط فما معنی تنظیره به .

و یقول : « مع أن من البدیهی أن حقیقه النسبه لا توجد فی الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبین من دون نفسیّه و استقلال أصلاً ، فهی متقوّمه فی ذاتها بالمنتسبین لا فی وجودها فقط » .

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۵۱/۱ - ۵۲ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

فمن هذا الكلام أيضاً يظهر أن النسبه ليست الوجود و إلّا فلا معنى لقوله : فى ذاتها ، لا فى وجودها فقط .

و يقول : « و أما حقيقه المعنى الحرفى و المفهوم الأدوى فهو ما كان فى حدّ ذاته غير استقلالى بأىّ وجود فرض » .

أى : الذات – سواء فرضت بالوجود الذهنى أو الخارجى – غير استقلاليّه ، و قد تصوّر المستشكل أن معنى الحرف منحصر بالوجود و الوجود غير مستقل ، و بين هذا و كلام المحقّق الأصفهانى فرق كبير .

و تلخّص : إن معنى الحرف ذات غير مستقلّه فى وجودها ، سواء فى وعاء الذهن أو وعاء الخارج ، و المستشكل تصوّر أن المعنى هو الوجود غير المستقل ذهناً و خارجاً .

ثم إن المحقّق الأصفهانى ملتفت إلى الإشكال بأن الالتزام بكون وضع الحروف للنسب يتنافى مع المبنى ، و هو أن الألفاظ غير موضوعه للوجودات ، و لذا يقول فى كتاب (الاصول على النهج الحديث) : « و لا يخفى عليك : إن ما ذكرنا فى حقيقه المعنى الحرفى لا ينافى ما قدّمناه فى الوضع ، من أن طرفى العلقه الوضعيّه طبيعىّ اللّفظ و طبيعىّ المعنى ، فإن المراد هناك عدم دخل الوجود العينى و الوجود الذهنى فى الموضوع و فى الموضوع له ، و إنْ كان الموضوع له ماهيّه شخصيّه كما فى الأعلام » .

أى : لا يتوهّم أن ألفاظ الحروف إن كانت موضوعه للنسب ، فهو ينافى المبنى فى وضع الألفاظ . قال : « فالنسبه الحقيقيّه و إنْ كانت متقوّمه بطرفيها الموجودين عيناً أو ذهناً ، إلّا أن الموضوع له ذات تلك النسبه المتقوّمه بهما ، من دون دخلٍ لوجود طرفيها فى كونها طرفاً للعلقه الوضعيّه ، و إنْ كان لهما

دخل فی ثبوتها ... » (۱) .

و تلخّص :

إن معانی الحروف لیس هو الوجود الرابط ، بل الموجود بالوجود الرابط ، و قد وقع الخلط بینهما فی کلمات المستشکل ، و اتّضح بطلان القول بأن الوجود الرابط لا ماهیّه له و لا ذات .

بل للحرف ماهیّه ، لکنها ناقصه ، بمعنی أنها متقوّمه بالطرفین ، فلا تکون قابله للإحضار فی الذهن إلّا مع الطرفین .

إن الذی یدخل الذهن هو الماهیّه و لیس الوجود ، إذ الوجود إما ذهنی أو خارجی ، فدخول الوجود الذهنی یستلزم اجتماع المثلین ، و دخول الوجود الخارجی یستلزم اجتماع المتقابلین ، فالوجود غیر قابل لدخول الذهن ، و هذا ما صار سبباً للإشکال المتقدم ، إذ جعل المعنی الحرفی الوجود الرابط ، فوقع الإشکال .

إن الذی یدخل فی الذهن هو الماهیّه ، و الماهیّه تاره تکون بحیث تدخل بنفسها ، و تاره تدخل مع غیرها ، فالنسبه بین زید و الدار ، و کونه فیها المدلول بلفظ « فی » هذا المعنی لیس هو الوجود بالوجدان ، لکن دخوله فی الذهن لا یکون إلّا بوجود زید و الدار معه .

فهذا هو مطلب القوم ، و الإشکال المذکور غیر وارد علیه .

تنبیه

قد تقدّم أن ظاهر کلماتهم أو صریحها أن النسبه بین « النسبه »

۱- (۱)) الاصول علی النهج الحدیث (بحوث فی الاصول) : ۲۶ ط جامعه المدرّسین .

و« الوجود الرابط » هو نسبه العام و الخاص ، و أنّ الوجود الرابط مختص بالهليّات المركّبه .

لكن المحقق الأصفهانی یصرّح فی موضع آخر بأنّ النسب و الروابط موجوده بوجود رابط ، فكیف الجمع بین الاختصاص المذكور و بین كون النسب موجوده ؟

قال الاستاذ : بأنّ هذا الاختلاف موجود فی كلمات صاحب الأسفار و السبزواری أیضاً ، و هذا هو الموجب لاختلاف كلمات الاصولیین .

فمثلاً ـ : یقول السبزواری فی حاشیه (الأسفار) تعلیقاً علی قول الماتن بأن إطلاق الوجود علی الوجود فی نفسه و الوجود الرابط هو بنحو المشترك اللّفظی ، یقول هناك (1) : لو لم یكن للنسبه وجود لانعدم التمییز بین القضیّه الصّادقه و الكاذبه ، حیث یقال فی التمییز بینهما إن الخبر لو كان له مطابق فهو صادق و إلّا فكاذب ، و المطابق و غیر المطابق إنما هو للنسبه ، فالنسبه موجوده لا محاله .

و یقول السبزواری فی مبحث الجواهر و الأعراض ، فی مقوله الأین ، فی حاشیه (شرح المنظومه) ردّاً علی اللاهیجی و غیره القائلین بأن الأین عباره عن نسبه الشیء إلی المكان ، یقول : إن هذا باطل ، لأن النسبه من الاعتباریّات ، فلو كان الأین هو نسبه الشیء إلی المكان ، لزم أن تكون مقوله الأین اعتباریهً (2) .

فظهر أنّ بین كلماتهم تهافتاً واضحاً .

ص:۱۳۳

۱- (۱)) الأسفار ۸۰/۱ ط مكتبه المصطفوی .

۲- (۲)) شرح المنظومه : ۳۹۱ ط دار المرتضی .

و قد يمكن رفع هذا التناقض و التهافت بأنْ يقال :

إنّ قولهم بعدم وجود الوجود الرابط فى الخارج ، ناظرٌ إلى غير الأعراض النسبيّه ، كما بين الجدار و البياض ، فإنه لا نسبه بين ذاك الجوهر و هذا العرض ، إلّا أنه فى الاعتبار يربط بينهما و يقال : الجدار أبيض ، أى :

كائن له البياض ، أمّا فى الخارج فالوجود واحد ، إذ الوجود الذى هو وجود البياض هو وجود للجدار أيضاً .

و قولهم بالوجود الخارجى للنسبه بالوجود الرابط ، يقصدون منه الأعراض النسبيّه ، حيث أن النسبه مقوّمه للعرض ، و إذا كان العرض موجوداً خارجاً استحال أنْ لا تكون النسبه موجودهً خارجاً .

و ليرجع إلى كلام صاحب (الأسفار) بضميمه كلام ملّا إسماعيل فى (حاشيه الشوارق) .

إشكال الاستاذ على نظريّه المحقق الأصفهانى

أفاد شيخنا الاستاذ بعد ردّ ما ذكره عن (المحاضرات) بأنّ نظريّه المحقق الأصفهانى هى أحسن ما قيل فى المقام .

ثم ذكر تأمّلاً فيه فقال : إذا كان الموضوع له الحرف هو حقيقه النسبه ، فكلّ نسبه جزئيه هى موضوع له الحرف ، و كان هناك معنىً اسمى تفهم تلك الجزئيّات بواسطته ، فكيف يمكن وجود جامعٍ بين حيثيّات متباينه ؟

و أيضاً : إذا كان الموضوع له « فى » - مثلاً - حقيقه النسبه ، و أن الذى يدخل الذهن من هذا اللّفظ معنى واحد فى أىّ استعمال ، و الاختلاف إنما هو من ناحيه الطرفين ، كما نقول : زيد فى الدار ، و عمرو فى المدرسه ، فما معنى قولهم : الموضوع له واقع كلّ نسبهٍ نسبهٍ منفردهً ؟

قال : فهذان إشكالان لا ينحلّان .

هذا فی الدوره السّابقه .

و أمّـا فی الـدّوره اللّـاحقه ، فقـد تكلّم علی هـذه النظريه بالتفصـيل ، و سـيتّضح ذلـك من خلال بيان مختاره دام ظلّه ، و موارد الافتراق بينه و بين أنظار الأعلام .

رأی شيخنا الاستاذ فی معانی الحروف

قال دام ظلّه : ليس مختارنا مبنی المحقق الأصفهانی علی إطلاقه ، و لا مبنی الميرزا علی إطلاقه ، و بيان ذلك :

إن الحروف تنقسم إلی أقسام ، (فمنها) الحروف التی تسـتعمل فی موارد الأعراض النسبيه ، كقولنا : زيد فی الدار و عمرو علی السطح ، و هكذا ...

فإن هـذه الجمل تشـتمل علی مفاد « است » بالفارسـيه ، هو مـدلول هيئه الجمله الاسـميه ، و علی معنیً واقعی ، و هو ظرفيّه الدار لزيـد مثلًا ، يحكی عنه « فی » فإن الظرفيه ، و كـذا الفوقيه ، و هكـذا - أمر واقعی موجود ، و ليس ممّا يصـنعه أو يعتبره الذهن ، غير أنّ « فی » تـدلّ علی تحقّق هـذا الأمر الواقعی فی مورد « زيد » و « الدار » و تفيد الربط بينهما ، ذلك الربط الخاص الذی هو ظرفيّه الدار لزيد ، كما هو الحال تماماً فی مثل عمرو علی السطح ، فی معنی الفوقيّه ، و غير ذلك .

فهـذا القسم من الحروف موجـده بهذا المعنی ، أی : موجده للربط بين المفاهيم بما لها من الحكايه عن الواقع ، فالنسـبه موجوده حقيقه ، و ليست بأمرٍ اعتباری ، و قد كان هذا منشأ الإشكالات المذكوره فی (المحاضرات) و التی أوضحنا اندفاعها كلّها .

و تلخّص : إن قسماً من النسب فی المعانی الحرفیّه متحققه ، و الحروف فی هذا القسم تکون حاکیهً عن النسب ، مثل نسبه الظرفیّه بین الدار و زیدٍ ، و الاستعلائیه بین عمرو و السطح ، و الابتدائیه بین السیر و الکوفه ، و هکذا .

و قد تکون هذه الحروف مفیدهً للنسب ، و لکن لا۔ تحقّق لتلک النسب فی الخارج ، و إنما فی الذهن فقط ، کما فی قولنا : « شریک الباری فی نفسه ممتنع » فإن « فی » هذه مفیده لمعنی الظرفیّه أیضاً ، لکنها ظرفیّه تعملیّه و بتصرف من الذهن ، فلها مفاهیم ، لکن موطنها الذهن فقد توجد هناک و قد لا توجد .

و بما ذکرنا فی معنی هذا القسم ظهر : أنّ مدالیل هذه الحروف – فی مثل زید فی الدار و نحوه – لیست محصورهً بأُفق الاستعمال – کما نقله بعض تلامذه المیرزا النائینی عنه – بل هی امور خارجیّه ، و تلک الحروف حاکیه عنها .

(و منها) الحروف غیر الحاکیه عن نسبهٍ ، مثل حرف النداء ، فإنه لا نسبه بین المنادی و المنادیٰ تحکی عنها کلمه « یا » بل هی موجده للنسبه وفاقاً للمحقق النائینی ، فما ذکره حق فی هذا القسم من الحروف ، و یصح تسمیتها بالإیجادیّه بهذا الاعتبار ، فلفظه « یا » – مثلاً – توجد النسبه الندائیّه بین المنادی و المنادیٰ .

(و منها) الحروف التی لا تدلّ علی النسبه ، لا حکایهً و لا إیجاداً ، مثل « اللّام » التی للعهد الذهنی ، فإنه لا استقلال لمعنی « أل » بل هو قائم بالغیر ، و ذلک المعنی هو التعریف ، و هذا ما نصّ علیه الخواجه فی (أساس الاقتباس) . و علی الجمله ، فمدلول هذا الحرف هو الخصوصیّه التی توجد الذهن لمدخوله ، و هی کونه معرفهً فی قبال النکره .

فظهر أن المختار لدى الاستاذ دام بقاه هو التفصيل بين الحروف ، فلا هي إخطاريّه مطلقاً ، و لا هي إيجاديّه مطلقاً .

إلّا أن الذى لا بدّ من التنبيه عليه و الالتفات إليه هو : أنه هل يوجد فى كلّ موردٍ يكون الحرف إخطاريّاً و لمعناه خارجيةً أمران ، أحدهما : العرض النسبى ، و الآخر النسبه ، و كلّ منهما موجود فى الخارج ، بأنْ يكون فى « زيد فى الدار » مثلاً ظرفيّه قائمه بالدار و مظروفيّه قائمه بزيد ، و إلى جنب ذلك توجد نسبه بين « الدار » و « زيد » هى مدلول « فى » ؟

قيل : نعم . و هو للمحقق الأصفهانى و نسبه إلى أهل التحقيق .

و قيل : الموجود فى الخارج ليس إلّا الظرفيّه و المظروفيّه ، و أما النسبه فهى من صنع الذهن ، و هذا هو المستفاد من كلمات صاحب (الكفايه) .

و قيل : إن الموجود فى الخارج هو النسبه فقط ، و هو المستفاد من كلمات الخواجه فى تعريف الأين .

و توضيح كلام المحقق الأصفهانى هو : أنه فى الأعراض النسبيّه يوجد سنخان من المعنى ، أحدهما : الهيئه الحاصله من كون الشىء فى المكان ، فى مقوله « الأين » و من كونه فى الزمان ، فى مقوله « متى » و هكذا . و الآخر : هو معنى الحرف الموجود بوجودٍ لا فى نفسه – و قد ذهب هذا المحقق إلى أن للوجود درجات ، أقواها وجود الجوهر ، ثم وجود الأعراض غير النسبيه مثل « الكيف » ثم وجود الأعراض النسبيه مثل « الأين » و « متى » ثم وجود الإضافه ، و أضعف منها وجود النسبه – و بناءً على ما ذكره ، ففى مثل « زيد فى الدار » يوجد :

الجوهر : زيد و الدار . و أعراض غير نسبيّه قائمه بالدار و بزيد ، و عرضان

نسبيّان ، و نسبه .

و كلّ هذه لها وجود فی الخارج .

لقد حصلت من كون زيد فی الدار هيئه لزيد هی من مقوله الأين ، و حصلت إضافه هی مظروفيّه زيد بالنسبه إلی الدار ، و ظرفيه الدار بالنسبه إلی زيد . فتحقّق « أين » و « إضافه » و هناك أيضاً « نسبه » هی نسبه زيد إلی الدار .

و يضيف المحقق المذكور أن بين « الظرفيّه » و بين « النسبه » التی هی معنی « فی » - الموجودين خارجاً - تبايناً ، لأن الظرفيّه من مقوله الإضافه ، و هذه المقوله فی ذاتها و حدّها و تعريفها مستقلّه ، و كذا فی وجودها و إن كان قائماً بالغير ، لأنه وجود محمولی و نفسی . أمّا « النسبه » التی هی مدلول « فی » فهی غير مستقلّه لا فی ذاتها و لا فی وجودها .

و علی هذا ، فليست النسبه بين « الظرفيّه » و بين « النسبه » نسبه الكلّی إلی الفرد ، و لا العنوان إلی المعنون ، و ذلك : لأن فرد « الإضافه » له وجود محمولی ، و لكن أنحاء النسب فوجودها وجود رابط و وجود لا فی نفسه ، و لأنّ العنوان يكون دائماً حاكياً عن المعنون ، و الظرفيّه لا حكايه لها عن النسبه .

فليست النسبه بينهما نسبه العنوان إلی المعنون و لا الكليّ إلی الفرد .

و بما ذكرنا ظهر أيضاً : إن المعانی الحرفيّه وجودات هی أضعف جميع الوجودات ، لأنه وجود فی الغير ، و لا يقبل الحمل بالاستقلال علی معنی ، و إنه لا معنی له بدون طرفيه ، و ما يكون كذلك يكون ناقصاً فی معنويّته ؛ بخلاف الإضافه ، فإنها فی حدّ معنويّتها ليست ناقصةً .

ص:١٣٨

هذا تمام کلام هذا المحقق .

النظر فی کلام المحقق الأصفهانی

و أفاد شیخنا الاستاذ - بعد أن ذکر کلام المحقق الأصفهانی - فی بیان مختاره فی المقام : بأنه لا یوجد فی مورد الحروف التی مدالیلها الأعراض النسبیّه مثل «فی» و « إلی » و « علی » إلّا معنی واحد ، فلا یتبادر إلی الذهن من لفظه « من » - مثلاً - معنیان متباینان أحدهما الابتداء و الآخر معنی « من » ، و لا یتبادر من « فی » معنیان متباینان أحدهما الظرفیّه و الآخر مدلول « فی » و هکذا ، بل لیس هناک إلّا معنی واحد ، هو فی مورد استعمال الحرف آلی و فی مورد استعمال الاسم استقلالی ، و المعنی فی « علی » و « الاستعلاء » و فی « من » و « الابتداء » واحد ، و کذا فی أمثالهما ، و لا تغایر فضلًا عن التباین .

فما ذکره مخدوش بالوجدان .

إنه لا ریب فی إفاده « فی » فی قولنا : زید فی الدار : کون زید فی هذا المکان الخاص ، فهو معنی زائد علی الکون العام و المکان المطلق ، فبواسطه هذا الحرف تحقّق الظرفیّه و المظروفیّه بالاعتبار من الذهن ، و إلّا فالموجود فی الخارج لیس إلّا معنی واحد و هو مدلول الحرف . و یشهد بذلک کلام الخواجه فی مدلول اللّام التی هی للتعریف ، فلیس فی قولنا : « العالم » معنیان متباینان أحدهما التعریف و الآخر مدلول اللّام .

و یدلّ علی ذلک - مضافاً إلی الوجدان - أنا یمکننا إفاده المعنی الواحد بالإتیان بالاسم بدلاً عن الحرف ، و لو کان تغایر بین الاسم و الحرف فی المعنی لتفاوت المعنی ، و الحال أنْ لا تفاوت ، فلنا أن نقول : ابتداء سیری من البصره إلی الکوفه ، کما نقول : سرت من البصره إلی الکوفه ، و لا یتغیّر المعنی أصلًا ،

ص:۱۳۹

كما يصحّ أن يقال : الإناء ظرف للماء ، بـدلاً عن : الماء فى الإناء ، بلا فرقٍ فى المعنى أصـلًا ، و بكلٍّ منهما يصح الجواب عن السؤال : ما ذا فى الإناء ؟ و لو كان ثمَّ اختلاف فى المعنى لما صحّ الجواب بكلٍّ منهما على السّواء .

و على الجمله ، فإنه مضافاً إلى عدم البرهان على ما ذكره المحقق الأصفهانى ، فالبرهان قائم بالإضافه إلى الوجدان على خلافه .

و تلخص : إن معانى الحروف فى الحقيقه هى النسب فقط [و المعانى الاسـميّه المساوقه لها – مثل : الظرفيّه ، الابتداء ، الاستعلاء ، الانتهاء ... – لا وجود لها فى الخارج] و هى معانى متقوّمه بالغير .

و هذا التقوّم دخيل فى المعنى خلافاً لصاحب الكفايه إذ قال بعدم دخل التقوّم بالغير فى المعنى .

و ليس كلّها إيجاديّه خلافاً للميرزا .

و ليس كلّها إخطاريّه خلافاً للأصفهانى .

و ليس الأعراض النسبيّه خلافاً للعراقى ، على ما يستفاد من تقريرات بحثه .

و أيضاً : مداليل الحروف هى النسب فقط وفاقاً للعراقى ، على ما استفدناه من (المقالات) .

و لا يوجد فى مثل « زيد فى الدار » إلّا معنى واحد ، و هو النسبه التى هى مدلول « فى » ، خلافاً للأصفهانى ، كما تقدّم .

و نسـبه الأصـفهانى مـا ذهب إليه إلى المحققين غير واضـحه ، فالشـيخ فى إلهيّات (الشـفاء) يحاول فى بحث المضاف أن يثبت للإضافه وجوداً ، و لا يظهر منه أن يريد إثبات وجودٍ للنسبه ، و بهمنيار فى كتابه (التحصيل) – و هو

تقریر درس الشیخ - فی تحلیل الوضع ، یصرّح بأن الوضع عباره عن نسبه الأجزاء بعضها إلی بعض (۱) ، و أیضاً ، یصرّح بأنّ الإضافه نسبه ، لکن لیس کلّ نسبه إضافه ، فالإضافه نسبه متکرّره (۲) . و لا دلاله فی کلامه علی تحقّق هیئه للمتضایفین من النسبه المتکرّره .

ثم إنه بما ذکرنا - من صحّه وضع الحروف للنسب - ینهدم أساس ما ذهب إلیه المحقق الخوئی من أن المعنی الموضوع له الحرف هو التضییق فی المعنی الاسمی ، لأنّ النسبه وجود رابط ، و اللّفظ لا یمکن وضعه للوجود .

فقد عرفت أنّ الصحیح هو الوضع للنسب ، علی أنّ التضییق فی المعانی الاسمیّه بواسطه الحروف مسلَّم ، لکنّ کون ذلک هو المعنی الموضوع له الحرف أوّل الکلام ، فما ذکره خلط بین اللازم و الملزوم .

هذا تمام الکلام فی معانی الحروف (الجهه الاولی) .

۱- (۱)) کتاب التحصیل : ۳۳ .

۲- (۲)) کتاب التحصیل : ۴۰۹ .

الجهه الثّانيه: فی کيفيه وضع الحروف

اشاره

و ذلک يتفرّع على الأنظار فی الجهه الأولى .

فأمّا على مبنى المحقق الخراسانی فی المعنى الحرفی ، من أنه الطبيعی ، فلا ريب فی کون الوضع عامّاً و الموضوع له عامّاً کذلک .

و أمّا على مبنى المحقّق الأصفهانی ، فالموضوع له عباره عن الخصوصيّات ، فالموضوع له خاص و الوضع عام .

لکنْ يرد عليه : أنّ المنسبق من « فی » فی « زيد فی الدار » هو نفس المعنى المنسبق منه فی « الکتاب فی المدرسه » فلا مغايره بين الخصوصيّه فی هذه النسبه عن تلک ، حتى يکون الموضوع له نفس الخصوصيّه ، و إنما يکون الفرق بين الجملتين باختلاف الطرفين ، و کذلک الحال فی المعنى الاسمی .

فإذن ، ليس الموضوع له فی الحروف تلک الخصوصيّه ، بل إنّ تلک الجهه المشترکه بين الموارد هی المعنى الموضوع له ، و لذا يکون الموضوع له عامّاً کالوضع .

و من هنا ، فإنّ الميرزا - مع قوله بإيجاديّه الحروف ، و تقوّمها بالطرفين ، المستلزم لأنْ يکون معنى الحرف فی کلّ مرّةٍ من استعماله غير معناه فی المرّه الاخرى - يذهب إلى أن الموضوع له عام و ليس بخاص ، و ذلک ، لأنه يرى بأنّ

المعنی الحرفی و إن کان متقوّماً بالطرفین ، إلّا أن هذا التقوّم خارج عن ذات المعنی ، و کذا الطرفان ، و إذا کان التقوّم و الطرفان خارجةً عن ذات المعنی لم تبق خصوصیّه فی المعنی ، بل إن تلک الوحده السنخیّه الموجوده فی جمیع موارد استعمال الحرف هی الموضوع له ذلک الحرف ، فیکون عاماً لا خاصّاً .

و الحاکم بما ذکرناه - من خروج التقیّد و الطرفین عن ذات المعنی ، و إن کان التقوّم بهما ضروریّاً بحسب الوجود ، فیکون المعنی هو القدر المشترک و الوحده السنخیّه - هو الارتکاز ، إذ مفهوم « الظرفیّه » واحد فی جمیع موارد استعمال «فی» و کذا غیره من الحروف ، وعلیه ، فیکون الموضوع له عامّاً .

و المحقق العراقی القائل بأن المعنی الحرفی غیر مستقل وجوداً و مفهوماً ، یری أنّ الموضوع له عام .

و کذا المحقق الحائری ، فهو یقول بذلک مع قوله بآلیّه المعنی الحرفی .

و هؤلاء الأعلام لم یمکنهم تصوّر أنّ معنی « فی » و مدلولها فی « زید فی الدار » یختلف عنه فی « الکتاب فی المدرسه » ، وعلیه یکون الموضوع له تلک الجهه المشترکه و الوحده السنخیّه ، و هذا هو الحق ، و من الواضح أن تلک الوحده لا تحتاج إلی الطرفین ، و إنما المحتاج إلیهما هو الحرف عند تفرّده .

و تلخص :

إن الحروف مدالیلها هی النسب ، و الواحد بالسنخ و القدر المشترک بینها هو الموضوع له ، فالوضع عام ، و الموضوع له عام ، و المستعمل فیه عام .

ثمره البَحث

اشاره

و أما ثمره البحث عن المعنى الحرفى و كيفيّه الوضع فى الحروف :

فالثمره الاولى :

تقوّم مفهوم الشرط بكليّه المعنى فى مفاد الهيئات و الحروف .

و توضيح ذلك : إن مفهوم الشرط أهم المفاهيم المعتمده فى الفقه ، و إنما يتحقق هذا المفهوم - كما سيجىء فى محلّه - بانتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط ، لأن الذى يتوقف على الجعل هو انتفاء سنخ الحكم ، و أما شخص الحكم فانتفاؤه بانتفاء موضوعه غير محتاجٍ إلى الجعل .

فإن قلنا بكون معانى الحروف جزئيهً و شخصيّه ، كان معنى الهيئه فى « أكرمه » شخصيّاً ، و انتفاء هذا الشخص بانتفاء « مجىء زيد » عقلى . و إنْ قلنا بأن معانى الحروف - و كذا الهيئات - كليّه ، و إنْ كان لها وحده سنخيّه ، تحقّق المفهوم للجمله الشرطيّه .

و الثمره الثانيه :

فى رجوع القيد إلى المادّه أو الهيئه ؟

إنه إن كان المعنى الحرفى هو الطبيعى كما قاله صاحب (الكفايه) ، فالأمر فى باب رجوع القيد إلى الهيئه سهل ، لأنّ المعنى الحرفى حينئذٍ يقبل الإطلاق و التقييد ، فيرجع القيد فى الواجب المشروط إلى مفاد الهيئه .

و أمّا بناءً على جزئيه المعنى الحرفى و شخصيّته ، فيشكل الأمر ، لأن الجزئى غير قابل للتقييد ، و مع عدم حلّ هذه المشكله لا مناص من الالتزام

برجوع القيد فی الواجب المشروط إلی الماده و الواجب ، فلا یبقی « مفهوم الشرط » بل تکون تلک الجمل من مفهوم الوصف و القید .

و الثمره الثالثه :

هل معانی الحروف تقبل الإطلاق و التقیید ؟

قالوا : إن قلنا بأن معانی الحروف معانی استقلالیه ، فهی قابله للإطلاق و التقیید ، و إنْ قلنا بأنها آلیّه ، فلا تقبل ذلک ، إذ المتکلِّم یجرّد المعنی عن القید ، فإنْ أخذه لا بشرط بالنسبه إلیه فقد جعله مطلقاً ، و إنْ أخذه فیه فقد جعله مقیّداً .

و بعد :

فعلی ما اخترناه فی المعنی الحرفی و کیفیه وضع الحروف ، فإنّ مفهوم الشرط متحقق ، و توجه التقیید إلی مدلول الهیئه فی الجمله الشرطیه لا غبار علیه ، و اللّه العالم .

ص:۱۴۵

الإنشاء و الإخبار

اشاره

ص:۱۴۷

هل يوجد فرق جوهری بین الجمله الإنشائیّه و الجمله الإخباریّه ، أو لا؟

فیه قولان ، قال صاحب (الکفایه) بالثانی .

رأی المحقق الخراسانی

قال : لا یبعد أن یکون الاختلاف بین الخبر و الإنشاء من قبیل الاختلاف بین الاسم و الحرف ، فکما أن الموضوع له و المستعمل فیه فی الاسم و الحرف واحد ، و التفاوت هو بکیفیه الاستعمال من جهه اللحاظ الآلی و الاستقلالی ، کذلک الإنشاء و الإخبار ، و قد قیّد الواضع و اشترط علی المستعمل أنه متی کان الداعی للاستعمال هو الحکایه ، فیأتی بالجمله الخبریه ، و متی کان الداعی للاستعمال هو الإنشاء ، فإنه یستعمل الجمله الإنشائیه ، فلا اختلاف جوهری ، بل الاختلاف هو باختلاف دواعی الاستعمال .

توضیحه :

إنه لا یخفی أنّ الجمله علی ثلاث أقسام ، فمنها : الجمله المتمحّضه فی الخبریه ، کقولک : قمتُ . و منها : الجمله المتمحّضه بالإنشائیه ، کقولک : قم ، لا تقم ، و منها : الجمله المشترکه بینهما ، کصیغ العقود و الإیقاعات ، مثل : أنت حر ، و بعت ، و کذا مثل : أطلب منک القیام ، فإنّ هذه الجمله تصلح لأن تکون إخباراً ، و لأنْ تکون إنشاءً .

و المفاهيم تنقسم إلى قسمين ، فمنها : مفاهيم توجد بأسبابها و لا دخل للجعل و الاعتبار فيها ، لا فی وجودها و لا فی عدمها ، و هی الجواهر و الأعراض ، و منها : المفاهيم التی يتوقف وجودها علی الجعل و الاعتبار ، کالملکيه و الزوجيّه و أمثالهما . فهذا تقسيم .

و تقسيم آخر للمفاهيم هو : إن من المفاهيم ما ليس له إلّا سنخ واحد من المصاديق ، کالکتابه مثلاً ، و منها ما له سنخان من المصاديق ، مصداق من سنخ التکوين ، و مصداق من سنخ الاعتبار ، کالبعث ، فله فرد خارجی و فرد اعتباری يتحقق بهيئه صلّ مثلاً .

و لا يخفی أيضاً : أن النسب علی أقسام : النسبه التحقّقيه مثل ضَرَبَ ، و التلبسيّه مثل ضارب ، و الإيجاديه مثل : ضربتُ ، و التوقّعيه مثل : يضربُ ، و البعثيه مثل : اضرب .

يقول المحقق الخراسانی : إنّ الإخباريه و الإنشائيه من دواعی الاستعمال لا من أجزاء و قيود المعنی المستعمل فيه ، فالموضوع له و المستعمل فيه فی مثل « بعت » شیء واحد ، ففی هذه الصيغه توجد مادّه هی البيع ، و ضمير المتکلّم : التاء ، و هيئه وردت علی الماده تربطها بالمتکلّم و تفيد نسبه الماده – أی البيع – إلی المتکلّم نسبةً إيجاديه ، فإن أراد تفهيم وقوع البيع منه و وجوده منه من قبل ، کان خبراً ، و إنْ أراد تفهيم وقوع البيع منه و إيجاده بنفس هذا الاستعمال ، فی وعاء الاعتبار ، کان إنشاءً .

إذن ، حصل الاختلاف من ناحيه القصد و الداعی لاستعمال الجمله ، و إلّا فمدلول الجمله و المعنی المستعمله فيه لهما واحد ، إذ المستعمل فيه نفس النسبه فقط ، لکن تارةً بهذا القصد و اخری بذاک القصد ، من غير دخلٍ للقصد

و الداعی علی الاستعمال فی المعنی الموضوع له و المستعمل فیه .

هذا تمام الکلام فی توضیح مبنی صاحب (الکفایه) .

رأی المشهور

و قال جمهور الاصولیین بتعدّد مدلول الجملتین ، فمدلول هیئه الجمله الخبریّه ثبوت النسبه خارجاً ، مثل ضربتُ ، حیث یحکی عن تحقّق النسبه فی الخارج ، أو ذهناً حیث یحکی عن ثبوتها فی عالم الذهن ، أو عن ثبوتها فی وعاء الاعتبار عند ما یقال بعتُ . و مدلول الجمله الإنشائیه هو عباره عن الإیجاد بواسطه الهیئه ، و هو علی نحوین ، فتارهً : توجد المادّه بواسطه الهیئه کما فی ألفاظ العقود و الإیقاعات ، فلمّا تقول : بعت ، فإنک توجد مادّه البیع بهذه الهیئه ، و تتحقق المبادله بین المالین . و اخری : توجد النسبه البعثیه ، کما فی قم و اضرب ... فلیس مدلول الهیئه فی الإنشاء ثبوت النسبه بل إیجادها ، و هو إمّا إیجاد النسبه کهیئه قم ، و إما إیجاد المادّه کهیئه بعت .

فالتقابل بین مدلولی الجملتین تقابل الثبوت و الإثبات ، و الإیجاد داخل فی ضمن المعنی و جزء له فی الإنشاء ، کما أن ثبوت النسبه کذلک فی الخبر .

و هنا مرکز الاختلاف بین قول الکفایه و قول المشهور ، فالمدلول علی الأول هو النسبه وحدها ، و الثبوت و الإثبات خارجان عن المعنی الموضوع له ، أما علی الثانی فهما داخلان فی ذات المعنی و المدلول ، فثبوت النسبه مدلول الخبر ، و الإنشاء هو إثبات النسبه و إیجادها ، تارهً بإیجاد المادّه کما فی « هی طالق » مثلاً ، و اخری بإیجاد النسبه کما فی اضرب مثلاً ، إذْ توجد النسبه بین الضرب و المخاطَب .

رأى بعض المحققين على ضوء قول المشهور

و للمحقّقين الأصفهانى و الخوئى أنظار فى قول المشهور فى حقيقه معنى الجمله الخبريّه و معنى الجمله الإنشائيه ، و من خلالها يظهر مختارهما فى معنى الجملتين .

رأى المحقق الأصفهانى

و ذهب المحقق الأصفهانى إلى أن حقيقه الإنشاء و الإخبار هو إيجاد الأمر النسبى بالوجود اللّفظى ، فإن كان له ما وراء و قصد الحكايه عنه باللّفظ فهو خبر ، و إنْ لم يكن له ما وراء حتى يكون اللّفظ حاكياً عنه فهو إنشاء .

فالفرق بين قوله و قول المشهور هو : إنهم يقولون : فى الإنشاء نوجد المعنى باللّفظ ، فاللّفظ علّه لوجوده ، فهيئه « بعت » موجده للبيع و الملكيه فى عالم الاعتبار ، و هو يقول : إنه يكون للمعنى وجود مجازى باللّفظ ، لا أن المعنى يوجد بسبب اللّفظ ، فإن كان هذا الموجود المجازى الجعلى له ما وراء قصد الحكايه عنه فهو خبر ، و إلّا فهو إنشاء . و بهذا يظهر الفرق بين « بعت » إنشاءً و إخباراً ، و أن التقابل بين الإنشاء و الإيجاد تقابل العدم و الملكه أو السلب و الإيجاب .

و هذا رأيه الذى اختاره فقهاً و اصولاً ، تعرّض له فى باب الطلب و الإراده (۱) ، و فى (تعليقه المكاسب) (۲) .

و عمده الكلام هو فى حقيقه الإنشاء ، و إليك توضيح مذهبه فيه :

إن ما ذهب إليه المشهور فى حقيقه الإنشاء مردود بأنّ الوجود إمّا

۱- (۱)) رساله الطب و الاراده (بحوث فى الاصول) : ۱۴ . ط جامعه المدرّسين .

۲- (۲)) حاشيه المكاسب ۷۶/۱ - ۷۷ الطبعه الحديثه المحقّقه .

تکوینی و إمّا اعتباری ، و التکوینی إما خارجی و إما ذهنی ، فالاعتباری الجعلی یتبع الجعل و الاعتبار کما هو واضح ، و التکوینی یتحقق علی أثر علله الواقعیّه ، و الاعتباری علی قسمین : الوجود الکتبی و الوجود اللّفظی .

مثلاً : قولنا : « اکتب » یشتمل علی نسبهٍ ، توجد هذه النسبه تارهً فی الخارج بتحریک العبد نحو الکتابه ، فتکون النسبه خارجیهً بین الکاتب و الکتابه ، و قد توجد هذه النسبه فی الذهن فتکون وجوداً ذهنیّاً ، و قد تلفظ الجمله فتأخذ النسبه وجوداً لفظیّاً ، فإن کتبت کان وجودها وجوداً کتبیّاً .

إذا عرفت هذا ، فمن الواضح أن الألفاظ لیست من مقدّمات الوجود التکوینی لشیء من الأشیاء ، بل الوجودات التکوینیّه تابعه لعللها کما ذکرنا ، فإنْ ارید من إیجاد اللّفظ للمعنی الوجود و الإیجاد تکویناً ، فهذا باطل ، و إنْ کان المراد منه هو الإیجاد الاعتباری ، أی إیجاد المعنی فی عالم الاعتبار ، فإنّ الاعتبار نفسه کاف لتحقق الوجود الاعتباری للشیء ، و لا حاجه إلی توسیط اللّفظ و الهیئه ، فالزوجیه و الملکیه و نحوهما امور اعتباریه موجوده بالاعتبار ، و لا علیّه لقولنا : أنکحت ، و زوّجت ، و ملّکت ، لوجود الزوجیّه و الملکیّه و غیرها فی عالم الاعتبار .

فظهر أنْ لا سببیّه للّفظ فی تحقّق المعنی و وجوده ، لا إیجاداً تکوینیاً و لا إیجاداً اعتباریاً مطلقاً ، فما ذکره المشهور باطل .

نعم ، الذی یمکن تعقّله هو أنّ المعنی یوجد بواسطه اللّفظ بوجودٍ جعلی عرضی ، و الجملتان الإخباریه و الإنشائیه مشترکتان فی هذه الجهه ، أی إیجاد المعنی بالوجود العرضی الجعلی ، فإذا قلنا : زید قائم ، أوجدنا النسبه بین القیام و زید ، لکن بالوجود العرضی لا بالوجود الخارجی الحقیقی ، فإنّه

يتبع علله التكوينّيه المعيّنه ، ففى كلتـا الجملتين يتحقق إيجـادٌ للمعنى بوجود اللّفـظ لاـ بسـببيّه اللّفـظ ، فوجود اللّفظ وجود جعلى عرضى للمعنى .

و تختلف الإخبـاريه عن الإنشـائيه فى إضـافه جهه الحكـايه فى الاـولى دون الثانيه ، فإذا وجـد المعنى بالوجود اللّفظى – من غير تسبّب للّفـظ – و لم يكن فى البين حكـايه فهو إنشـاء ، و إنْ كـان هنـاك حكايه فهو إخبار ، و يكون التقابل بينهما تارهً : تقابل العـدم و الملكه ، كمـا فى هيئه « بعت » فإنّهـا قابله لأن تكون إخباراً فإنْ لم تكن فهى إنشاء . و اخرى : تقابل السـلب و الإيجاب مثل « اضـرب » و « أطلب منك الضـرب » خبراً ، حيث أنّ « اضرب » غير قابله لإفاده معنى « أطلب منك الضرب » إخباراً ، لكنّ هذه الجمله تفيد مفاد « اضرب » إن قصد بها الإنشاء .

فبطـل قول المشـهور فى حقيقه الإنشـاء من أنه إيجاد للمعنى بسـبب اللّفظ ، و أنه لا بـدّ عنـد إجراء صـيغه النكاح مثلًا من قصـد إيجاد علقه الزوجيّه ، و ذلك : لأن هذه العلقه ليست معلوله للّفظ ، بل تتحقّق بالاعتبار فقط .

و بطـل قول المحقق الخراسـانى من أن للطلب وجوداً إنشائيـاً يتحقق بصـيغه افعـل مثلاًـ . و ذلـك : لأـن اللّفـظ لا عليّه له لوجود المعنى ، فى أىّ وعاءٍ و عالم من العوالم .

مناقشه الاستاذ

و أورد عليه شيخنا الاستاذ دام بقاه فى كلتا الدورتين :

أولاً : إن هذا الذى ذكره يتناسب مع مبنى أهل المعقول فى حقيقه الوضع ، و هو : كون الألفاظ وجودات للمعانى ، و لا ينـاسب مبنى المحقق الأصفهانى من أن حقيقه الوضع هو جعل اللّفظ على المعنى و وضعه عليه فى

عالم الاعتبار .

و ثانياً : إنا لو سلّمنا أن الوضع كون اللّفظ وجوداً جعليّاً للمعنى ، فإن إيجاد المعنى بالوجود الجعلى ليس إلّا الاستعمال ، فلا محاله يكون الإنشاء نفس الاستعمال ، و إذا كان كذلك ، فإن الاستعمال إنما هو بداعى تفهيم المعنى للمخاطب ، و هذا هو حكمه الوضع ، فالوضع يكون مقدّمه للاستعمال ، و الاستعمال مقدّمه لإحضار المعنى فى ذهن المخاطب ، و إذا لم يكن وراء الإيجاد الجعلى - الذى هو عين الاستعمال - معنىً للّفظ ، فأىّ فائده لهذا الاستعمال الذى لا يفيد المخاطب شيئاً ؟

و بعباره اخرى ملخّصه : إنا فى مقام الاستعمال نستخدم اللّفظ لإفهام المعنى ، و ليس اللّفظ موجداً للمعنى ، و إذا لم يكن هناك إلّا الاستعمال ، فأين المعنى المقصود إفهامه ؟

و بعباره ثالثه : إذا كان الفرق بين الجملتين مجرّد الحكايه و عدمها ، لزم كون الإنشاء مجرّد التلفّظ ، و هذا ما لا يلتزم به أحد !

رأى السيد الخوئى

و ذهب المحقق الخوئى إلى أن الجمله الخبريه مبرزه ، و الجمله الإنشائيه مبرزه كذلك ، و كلّ واحده تبرز أمراً نفسانيّاً ، فالجمله الخبريه مبرزه لقصد الحكايه ، و هو أمر نفسانى ، و الجمله الإنشائيه مبرزه للاعتبار - أى اعتبار لابديّه الفعل فى ذمّه المكلّف - و هو أمر نفسانى كذلك ، و لمّا كان مدلول الجمله الخبريّه هو الحكايه ، و هى أمر يقبل الصّدق و الكذب ، كانت الجمله الخبريّه متّصفه بأحد الوصفين ، و أمّا الدالّ و هو الخبر فلا يقبل الصّدق و الكذب ، و كذا الاعتبار فإنه لا يقبل شيئاً من ذلك ، فلذا لا يحتمل الصّدق

و الكذب فی الجمله الإنشائیه .

و تفصیل الکلام هنا :

أمّا فی الجمله الإخباریه ، فإن قول المشهور بأن الجمله الخبریّه موضوعه لثبوت النسبه أو لنفیها ، باطل ، لأنه لو کان الموضوع له فی هذه الجمله هو ثبوت النسبه أو نفیها ، فلا ریب فی أن مدلول الجمله الخبریّه تصدیقی و لیس بتصوّری ، فالثبوت فی مثل « بعت داری » مثلاً ـ لیس تصوّریاً ، بل المدلول هو المعنی التصدیقی ، إذن ، لا بدّ أن یحصل للمخاطب بمجرَّد إخباره بذلک تصدیق بثبوته و لو ظنّاً ، و الحال أنه لا یحصل له ذلک ، فلیست الجمله الخبریّه بکاشفه عن التصدیق ، فهی غیر موضوعه لذلک .

و أیضاً ، فقد تقدَّم أن حقیقه الوضع هو التعهّد و الالتزام ، و ثبوت النسبه أو نفیها لیس بأمرٍ اختیاری کی یلتزم به المتکلّم .

فلهذا و ذاک ، فإنّ الجمله الخبریه قد وضعت للدلاله علی قصد الحکایه ، فکلّما قصد المتکلّم الحکایه عن معنیً ما فإنّه متعهّد بأنْ یأتی بجمله خبریه ، و لم توضع هذه الجمله لثبوت النسبه أو عدمه کما عن المشهور .

مضافاً إلی أنه یرد علی المشهور : إن هناک موارد یوجد فیها إخبار و لا ـ توجد نسبه ، کقولنا : « شریک الباری ممتنع » و الاستعمال فی هذه الموارد یکشف عن عدم کون ثبوت النسبه هو الموضوع له الجمله الخبریّه .

هذا تمام کلامه فی الجمله الخبریه ، نفیاً لمذهب المشهور و إثباتاً لمختاره .

مناقشه الاستاذ

و قد تکلّم شیخنا الاستاذ علی ما أفاده السیّد الخوئی فی (تعلیقه أجود

ص:۱۵۶

التقریرات) و فی (المحاضرات) ، فی هذه المسأله ، بالتفصیل ، و کان العمده فی إفاداته دام ظلّه هو النظر فی رأیه ، و التحقیق فی رأی المشهور .

أمّا رأی المشهور ، فالمنسوب إلیهم هو أنّ الجمله الخبریّه موضوعه لثبوت النسبه أو نفیها ، و هذا موجود فی کلمات بعضهم ، لکنّ الذی نسبه إلیهم المحقق الأصفهانی فی کتاب (الاصول علی النهج الحدیث) هو أنّ مدلول الجمله هو الحکایه ، و لم ینسب إلیهم کونه النسبه ، و قال الشریف الجرجانی فی بعض (حواشیه) (۱) فی باب النسبه الإنشائیه و الإخباریه : إن النسب الکلامیّه حاکیه عن النسب الذهنیّه ، فیظهر من کلامه إن هناک نسبه ذهنیّه و نسبه خارجیّه ، و هو لا یقول بأن الجمله موضوعه لثبوت النسبه خارجاً .

علی أن المحققین یصرّحون بأنّ الوضع هو للانتقال ، أی : الألفاظ موضوعه لانتقال المعانی بها إلی الذهن ، و الثبوت لا یقبل الدخول فی الذهن .

فما نسب إلی المشهور فی المقام مسامحه ، بل الألفاظ موضوعه للصّور الذهنیّه ، سواء الجمل أو المفردات ، و أما متن الخارج الذی هو ظرف الثبوت و الوجود فلم یوضع له اللّفظ ، و لا قائل بذلک .

إنّ الألفاظ موضوعه - بتعبیر المحقق العراقی - للصور التی یراها الإنسان خارجاً ، أو بتعبیر بعضهم : للصّوره الفانیه فی الخارج ، و بتعبیر ثالث : للصور الموجوده بالوجود التقدیری .

و تلخّص : إن الموضوع له الجمله لیس هو ثبوت النسبه ، بل النسبه المتّصفه بالثبوت و العدم ، فإن ثبوت النسبه و نفیها أمر ، و النسبه التی تتّصف

۱- (۱)) الحاشیه علی شرح المطول : ۴۳ ط ترکیا .

بالثبوت فى الجمله الموجبه و بالنفى فى السّالبه أمر آخر ، و قد وقع الخلط بينهما و هو منشأ الإشكال .

و تحقيق رأى المشهور هنا هو : إنه عندنا حكايتان ، إحداهما : الحكايه الذاتيّه ، و الاخرى هى الحكايه الجعليّه ، فالحكايه الذاتيّه تكون فى حكايه الصّور الذهنيّه عمّا هو فى الخارج ، فالحاكى عن الوجود هو مفهوم الوجود ، و الحاكى عن الماهيّات هو نفس الماهيّه الموجوده بالوجود الذهنى ، فحكايه مفهوم الوجود عن واقع الوجود حكايه العنوان عن المعنون ، و هى حكايه ذاتيّه ، و حكايه مفهوم الإنسان عن ماهيّه الإنسان الموجود بالوجود الخارجى حكايه ذاتيّه ، سواء قلنا إن نسبه الصّور الذهنيّه إلى الخارج نسبه التمثال و الصوره عن ذى الصوره ، أو قلنا بأن الأشياء بذواتها تدخل إلى الذهن لا بصورها و أشباحها ، كما هو مسلك المتأخرين القائلين بأن للأشياء كونين :

كون عند الأذهان و كون فى الأعيان .

و بالجمله ، فحكايه الصّور الذهنيّه عمّا فى الخارج حكايه ذاتيّه ، ثم لمّا نقول : زيد فى الدار ، يكون فى الذهن نفس ما فى الخارج ، أو صوره مطابقهٌ لما فى الخارج ، و ما فى الذهن انعكاس لما فى الخارج ، و ألفاظ هذه الجمله موضوعه لنقل هذا الذى فى ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب ، و هذا هو التفهيم و التفاهم بواسطه الألفاظ ، الذى هو الحكمه من الوضع .

وعليه ، فكما أنّ مدلول لفظ « زيد » هو ذات الشخص ، و مدلول لفظ «الدار» هو ذاتها ، و مدلول « فى » هو النسبه بينهما ، فإن مدلول الجمله عباره عن الوجود المفهومى المتحقق فى مورد هذه القضيه ، و ليس المدلول هو الوجود الخارجى ، لما تقدّم من أنه لا يقبل الدخول إلى الذهن .

دفع الإشكال عن رأى المشهور

هـذا ، و إذا كـان المـدلول فى الهيئه عبـاره عن ثبوت النسـبه ، فـإنّه يتوجّه الإشـكال الأـول ، و هو : إنه لا بـدّ حينئـذٍ من حصول التصديق بتلك النسبه و لو ظنّاً ، و الحال أنه ليس كذلك .

فأجـاب شـيخنا عن ذلك : بأنّ النسـبه الـذهنيّه التى ينقلها المتكلّم إلى ذهن السامع بواسـطه الهيئه ، هى نسـبه تصـديقيّه ، و لكن بمعنى القـابليّه للتّصـديق لاـ فعليّه التصـديق – فى مقابـل ما لا دلاله له إلّا الـدلاله التصوريّه ، و هو مـداليل المفردات اللفظيّه ، أو هيئات النسب الناقصه – فإن الألفاظ ذوات النسب التامّه دوالّ جعليّه ، و وظيفتها نقل المعانى إلى الأذهان ، فقـد يصدَّق بها و قد لا يصدَّق ، و أما فعليّه التصديق ، فليس من وظيفه اللّفظ ، بل ذلك يتبع تحقّق الواسطه فى الإثبات و عدم تحقّقه .

فمنشـأ الإشـكال هو : الخلـط بين الحكـايه الـذاتيّه ، و هى حكـايه الصّوره عن ذى الصّوره ، و بين الحكـايه الجعليه للألفـاظ عن المعانى ، و الخلط بين التصديق و بين القابليّه للتصديق ، فإن الإنسان لمّا يرى شـيئاً بعينه ، ينطبع صوره من ذلك الشيء فى ذهنه ، فيكون ما فى ذهنه حاكياً عن الشـىء الخارجى الذى رآه ، و هذه هى الحكايه الذاتيّه ، التى لا دور للّفظ فيها ، ثم إذا أراد نقل هذه الصوره التى فى ذهنه إلى ذهن شـخصٍ آخر ، احتاج إلى اللّفظ ، فيسـتعمِله لنقله ، و هذه هى الحكايه الجعليّه ، و المخاطب لمّا يسمع الخبر فقد يصدّق به و قد لا يصدّق ، غير أنّ اللّفظ له القابليّه لأنْ يصدَّق به ، و هذا هو مذهب المشهور على التحقيق .

و حاصل مذهبهم : إن الجمله الخبريّه موضوعه للنسب الذهنيّه الفانيه فى

ص:۱۵۹

الخارج ، لا النسب الخارجيه ، و هی موضوعه لما یکون قابلًا للتصدیق ، لا لما یوجب التصدیق .

فالإشکال الأول مندفع .

و أمّا الإشکال الثانی ، و هو النقض بموارد وجود الإخبار مع عدم وجود النسبه ، کما فی قولنا : شریک الباری ممتنع ، فقد أجاب عنه شیخنا :

أوّلاً : إنه إن کان المراد عدم وجود النسبه مطلقاً ، فهو یرد علی مبناه أیضاً من أن حقیقه الجمله الخبریه هو قصد الحکایه ، لأن متعلق الحکایه هو النسبه ، و إذا لم تکن نسبه فلا حکایه .

و ثانیاً : إنه لیس مراد القائلین بأن مدلول الجمله الخبریه وجود النسبه بین الموضوع و المحمول فی الخارج ، بل المراد هو النسبه فی ما وراء الکلام ، سواء فی الخارج أو الذهن . فالإشکال مندفع .

و لعلّه قد التفت أخیراً إلی اندفاعه ، فلم یتعرّض له فی (المحاضرات) ، و إنما هو مذکور فی (تعلیقه أجود التقریرات) .

و أمّا ما ذکره ثالثاً : من أن ثبوت النسبه و نفیها خارج عن الاختیار ، و الحال أن حقیقه الوضع هو التعهّد و الالتزام ، و لا یعقل التعهّد بما هو خارج عن الاختیار .

ففیه : إن مبنی التعهّد فی حقیقه الوضع قد ظهر بطلانه فی محلّه .

و تلخّص : تمامیّه رأی المشهور علی التحقیق المزبور ، و عدم ورود شیء من الإیرادات المذکوره علیه .

فما ذهبوا إلیه هو الحق المختار فی مدلول الجمله الخبریه ، و هو الموافق للارتکاز .

نقد مختار المحقق الخوئی فی الجمله الخبریه

ثـم إن شـیخنا الاسـتاذ تنظر فی مبنی السـید الخـوئی فی حقیقه الجمله الخـبریه فقـال : بـأنْ المـذکور مکرّراً فی تقریر بحثه و فی تعلیقته هو « إن مـدلول الجمله الخبریّه قصـد الحکایه » و لا یقول بأن مـدلولها هو « الحکایه » و من الواضح أن « قصد الحکایه » غیر « الحکایه » ، فالمدلول هو قصد الحکایه بالدّلاله الوضعیّه – إلّا إذا أقام قرینه علی الخلاف ، کأنْ یکون فی مقام المزاح مثلاً – و قصـد الحکـایه لاـ تعلّق له بالخارج ، و ما لا تعلّق له بالخارج لا یوصف بالصّدق و الکـذب ، فکیف تتّصف الجمله الخبریّه بالصّدق و الکذب ؟ .

هذا أوّلاً .

و ثانیـاً : إن المنـاط فی باب الـدّلالات اللّفظیه هو التبادر ، و الحق أن المتبادر من قولنا « زیـد قائم » هو نسـبه القیام إلی زیـد ، لا قصد حکایه المتکلّم عن تلک النسبه . نعم ، المتکلّم الملتفت له قصد ، لکنّ هذا غیر کون مدلول اللّفظ هو القصد .

و ثالثـاً : إن قصـد الحکایه بـدون الحکایه محال ، و الحکایه بـدون الحاکی محال أیضاً ، فلو کانت الهیئه دالّهً علی قصـد حکایه النسبه ، فأین الدالّ و الحاکی عن ثبوت النسبه ؟

هذا إن کان المدلول قصد الحکایه .

و أمّا لو أراد أنه « الحکایه » نفسها لا قصدها ، فقد تقدَّم أن الحکایه بدون الحاکی محال ، فإن کان الحاکی عن ثبوت النسبه هو الصّوره الذهنیّه ، فهذا هو قول المشهور ، و إلّا فلا حاکی ، لأن مدلول اللّفظ هو نفس النسبه ، فیلزم الحکایه بلا حاکی .

فظهر بطلان مبناه حتّى لو كانت اشكالاته على مبنى المشهور واردةً ، و لكنّك قد عرفت اندفاعها .

هذا تمام الكلام فى الجمله الخبريه .

رأى السيّد الخوئى فى الجمله الانشائيه و موافقه الاستاذ

و أمّا فى الجمله الإنشائيه فالآراء المهمّه هى :

رأى المحقق الأصفهانى

و قد تقدم أنّه لا يمكن المساعده عليه .

رأى المشهور

و هذا الرأى وجيه ثبوتاً ، فمن الممكن أنْ يجعل و يعتبر الواضع الجمله الإنشائيه وسيلةً و سبباً لتحقق المادّه ، كالبيع فى « بعت » و الصلح فى « صالحت » و الزوجيّه فى « زوّجت » و هكذا ... فى عالم الاعتبار .

إنّ كون الصيغه سبباً اعتبارياً لتحقّق الأمر الاعتبارى فى النكاح و البيع ...

أمرٌ معقول ، و لكن لا دليل إثباتى عليه ، لا من الواضع و لا من العقلاء .

رأى المحقق الخوئى

و هذا هو المختار ، ففى كلّ هذه الموارد اعتبار و إبراز للاعتبار النفسانى .

و المحقّق الأصفهانى - و إنْ اختار الإيجاد كما تقدّم - قد صرّح بذلك فى مبحث الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّه ، فى معنى الملكيّه . و لكنّ التحقيق جريانه فى جميع الموارد و عدم اختصاصه بالملكيّه .

و الدليل عليه هو الارتكاز العقلائى من المعتبر ، ثم إمضاء العقلاء ، و الشارع قد أمضى ذلك و رضى به ، فللشارع أيضاً اعتبار مماثل .

هذا تمام الكلام فى الإخبار و الإنشاء .

ص:۱۶۲

أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات

اشاره

ص:۱۶۳

هنا ثلاثه آراء أساسيّه :

الأوّل : رأى المحقق الخراسانى

اشاره

قال : إنه لا اختلاف فى المفهوم و المدلول بين لفظ « هذا » و « المفرد المذكّر » المشار إليه ، فالمفهوم الموضوع له فيها واحد ، و كذا المفهوم الموضوع له لفظ « أنت » فهو نفس المفهوم و المعنى فى « المفرد المذكّر المخاطب » لكنّ الإشاره فى الأوّل و خصوصيّه الخطاب فى الثانى خارجان عن حدّ ذات المعنى الموضوع له ، غير أنّ الواضع اشترط أن يستعمل لفظ « هذا » مع الإشاره ، و لفظ « أنت » مع الخطاب ، فالخطاب و الإشاره قيدان من الواضع فى ظرف الاستعمال ، و من الواضح أنّ ما يكون قيداً فى ظرف الاستعمال ليس له دخل فى المعنى الموضوع له .

إلّا أن ظاهر كلامه – حيث بدأ به بكلمه « يمكن » – هو إمكان كون المخاطبيّه و المشاريه جزءاً من المعنى الموضوع له لفظه « هو » و لفظه « أنت »، إلّا أنه لا دليل عليه فى مقام الإثبات عنده .

و على الجمله ، فإنّه لا فرق فى المعنى بين « هذا » و « المفرد المذكر » و كذا فى « أنت » ، غير أنه متى ما أراد هذا المعنى لا مع الإشاره ، استعمل « المفرد المذكّر » و تحقّق مفهومه ، و متى ما أراده مع الإشاره إليه استعمل

« هـذا » . تماماً كمـا فى المعنى الحرفى ، مع فرق أنه لاـ إمكـان هناك لأن يوضع للمعنى الملحوظ باللّحاظ الآلى ، و لـذا افتتح كلامه هناك بكلمه « التحقيق » و هنا الإمكان موجود ، فعبّر ب « يمكن » .

و على هذا ، يكون الموضوع له فى هذه الموارد عاماً كالوضع .

مناقشه الاستاذ

و فيه :

أوّلاً : إن ما ذهب إليه دعوى بلا دليل .

و ثانياً : لو كان المعنى فى « هـذا » و « المفرد المـذكر » واحداً ، و الخصوصـيّه بالإشاره تحصل فى مقام الاسـتعمال ، كان اللّازم إمكان استعمال كلٍّ من اللّفظين فى مكان الآخر ، و هذا غير صحيح كما هو واضح .

الثانى : رأى المحقّق الأصفهانى

اشاره

إنّ لفظ « هـذا » – مثلاً – موضوع للمعنى مع الإشاره ، فكون الشـىء مشاراً إليه داخل فى المعنى الموضوع له ، و لذا لا تسـتعمل هـذه اللّفظه إلّا توأماً مع الإشاره باليد أو العين أو الرأس أو غيرها . إذن ، فالموضوع له هو حصّه من المعنى ، و هى المشار إليه ، فالموضوع له خاص لدخل الخصوصيّه .

مناقشه الاستاذ

و فيه : إنه دعوى بلا دليل ، كسابقه .

الثالث : رأى المحقق البروجردى

اشاره

إنّ هذه الأسماء موضوعه لنفس الإشاره ، فبلفظ « هذا » نشير ، لا أنه موضوع للمفرد المذكر المشار إليه الخارجى ، فلفظ « هذا » إشاره لفظيّه ، كما أنّ تحريك اليد مثلاً إشاره فعليّه . نظير إنشاء المعامله الذى هو تاره باللّفظ

« بعت » و اخرى بالفعل و هو « المعاطاه » .

المختار عند الاستاذ

فقد ظهر أنّ الأقوال المهمه فی المقام ثلاثه :

١ - إن الموضوع له هو المفهوم .

٢ - إن الموضوع له هو المفهوم المشار إليه .

٣ - إن الموضوع له هو الإشاره .

و المختار هو الثالث ، وعليه الارتكاز ، و هو الذی نصّ عليه علماء الأدب و العربيه ، كقول ابن مالك :

بذا لمفردٍ مذكّرٍ أشر

فإنه يقول ب « ذا » أشر ، فإنه يقوم مقام الإشاره الفعليّه ، لا سيّما إشاره الأخرس غير المتمكّن من التلفّظ .

و قد استدلّ السيد البروجردی بروايتين .

ثم إن انضمام الإشاره باليد إلى التلفّظ ب « هذا » إنما هو للتأكيد و دفع الالتباس عن المشار إليه ، فلا يكون قرينةً على أنْ لا يكون الموضوع له « هذا » هو نفس الإشاره .

و أما الموصولات فموضوعه للإشاره كذلك ، غير أنها للإشاره إلى المبهم .

ص:١٦٧

الحقيقه و المجاز

اشاره

ص:۱۶۹

مقدّمات :

اشاره

* ذكر السكاكى فى مبحث الاستعاره من كتابه : إن اللّفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى لا ـ غير ، فلفظ « الأسد » لا ـ فرق بين استعماله فى الحيوان المفترس أو فى الرجل الشجاع ، غير أنه فى الأول حقيقه واقعاً و فى الثانى حقيقه ادّعاءً ، فكأنّ دائره المعنى الحقيقى تتوسّع لتشمل الرجل الشجاع كذلك .

و قد وافقه بعض الأعلام كالسيد البروجردى . و هو مطلب متين .

و على هذا ، فإن عملنا فى المجاز هو تعميم دائره الموضوع له اللّفظ بالنّسبه إلى فردٍ آخر ، لمناسبةٍ بينه و بين الموضوع له ، كما بين « الرجل الشجاع » و « الحيوان المفترس » فى مفهوم لفظ « الأسد » ، لكنْ مع إقامه القرينه على هذا الادّعاء على مذهب السكاكى ، أو على الاستعمال فى غير ما وضع له اللّفظ من قبل الواضع ، على مذهب المشهور .

* إن مورد الكلام فى مبحث الحقيقه و المجاز هو :

١ – ما إذا كان أصل معنى اللّفظ غير معلوم .

٢ – ما إذا كان المعنى معلوماً ، لكن المراد منه غير معلوم .

* و الحقيقه فى مقابل المجاز هى :

تاره : الحقيقه اللّغويه .

و اخرى : الحقيقه الشرعيّه .

و ثالثه : الحقيقه العرفيّه .

و الحقيقه العرفيّه تاره : هى الحقيقه العرفيّه العامّه . و أخرى : الحقيقه العرفيّه الخاصه .

و كلّ هذه الأقسام مورد حاجهٍ و ابتلاء للفقيه .

و هناك حقيقه متشرعيّه ، يبحث عنها فى مبحث الحقيقه الشرعيّه .

فعلى الفقيه أوّلاً أنْ ينظر فى كلّ موردٍ ، فقد يكون للّفظ حقيقه شرعيّه ، و قد يكون اللّفظ قد استعمل على أساس حقيقه عرفيّه خاصّه ، فإنه فى هذه الحاله لا ـ يرجع إلى اللّغه و العرف العام ، لأنّ العرف الخاص يتقدّم على العرف العام فى تشخيص مراد المتكلّم ، فإن لم يوجد العرف الخاص أو لم يقصد ، يرجع إلى الحقيقه العرفيّه العامّه .

* و المهم للفقيه هو تشخيص الحقائق العرفيّه ، و رجوعه إلى اللّغه إنما هو مقدّمه لذلك ، و هو يحتاج إلى ذلك لاستنباط الأحكام الشرعيّه من الأدلّه اللّفظيّه من الكتاب و السنّه ، و من الأدلّه غير اللّفظيه كالإجماع إنْ كان معقده لفظاً من الألفاظ ، فلا بدّ للفقيه من استكشاف معنى تلك اللّفظه الوارده فى الكتاب و السنّه و الإجماع – على ما ذكر – ليرتّب الأثر الشرعى عليها ، مثلاً : عليه أن يحقّق عن معنى لفظه « الصعيد » هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ و لفظه « الشرط » هل هو مطلق الالتزام ، أو خصوص الالتزام فى ضمن الالتزام ؟ و لفظه « العقد » هل هو مطلق العقد الأعم من الجائز و اللّازم أو

خصوص اللّـازم ؟ و «الزنـا» يختصُّ بوطی القبل أو يعمّ الـدبر ؟ و كـذلک الكلام فی « الوطن » و « الكنز » و « المعـدن » و مئات الألفاظ من هذا القبيل الوارده فی الأدلّه الشرعيّه .

و يحتاج إلی ذلک أيضاً فی الموضوعات ، فعنوان « المضاربه » الذی هو أحد العقود العرفيّه الممضاه شرعاً ، ما معناه ؟ و من هو المـدّعی ؟ و من المنكر ؟ و لهـذا بحثوا عن أن العقود تنعقـد بالمجـازات أو لاـ ؟ فقـال المحقق الثـانی فی ذيل قول العلّامه فی (القواعـد) فی العقـد و أنّه لا بدّ و أن يكون بالصـيغه ، قال : « أی : المفيده لذلک بمقتضـی الوضع » (۱) و قد يظهر من كلمات بعضهم دعوی الإجماع علی أن العقود اللّازمه لا تنعقد بالمجازات .

* و قد ذكر لتشخيص المعانی الحقيقيّه عن المعانی المجازيّه طرق كثيره ، منها قطعيّه و منها ظنيّه ، اقتصر صاحب (الكفايه) من القطعيّه منها علی أربعه هی : التبادر و صـحه الحمل و عدم صحه السلب و الاطراد ، و لم يتعرّض للظنيّه التی منها : تنصيص أهل اللّغه ، ذكره المحقـق العراقی ، غير أنه أجـاب بـأن اللّغـوی يـذكر مـوارد الاسـتعمال لاـ الحقيقه عن المجـاز ، لكنّ مثـل المحقق الكاظمی فی كتاب (المحصول) يدّعی الإجماع علی ثبوت الحقيقه بتنصـيص أهل اللّغه ، و يقول العلّامه فی (النهايه) : المعنی الحقيقی يثبت بأخبار الآحاد .

و الحق : إن تجاوز تنصيص أئمه اللّغه علی أنّ اللّفظ الفلانی موضوع لكذا ، مشكل .

ثم إنّ التنصيص علی المعنی الحقيقی قد يكون مبتيّاً علی مسلک

۱- (۱)) جامع المقاصد ۵۷/۱ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام .

خاص ، كالقول بعدم وجود المجاز فی لغه العرب ، كما عليه أبو إسحاق الإسفرائنی ، أو القول بأن الأصل هو الحقيقه و أن المجاز خلاف الأصل ، فيكون مقتضى الأصل هو الحكم بكون المعنى حقيقيّاً ، كما عليه التّاج السّبكی ، أو كان التنصيص مستنداً إلى أمارات غير معتبره ، كأن يكون مستنداً إلى التبادر مثلاً ـ و هو غير معتبر عندنا بالفرض ، ففی مثل هذه الموارد لا يكون التنصيص حجهً .

أمّا إنْ كان النصّ من أهل الخبره ، فاعتباره مبنى على الشروط المقرّره فی مسأله حجيه خبر الثقه فی الأحكام ، لأنّ المراد ليس خصوص الأحكام ، بل الأعم ، ليشمل كلّ لفظٍ وقع موضوعاً للأحكام الشرعيّه ، كلفظ « العقد » و« الشرط » و نحوهما ، و الموضوعات من العداله و التعدّد و الوثاقه .

و المختار : أنه إنْ كان ثقهً كان خبره حجهً ، و لا يعتبر التعدّد و العداله فضلاً عن الإيمان .

نعم ، دعوى حجيّه قول اللغوی مطلقاً ممنوعه .

و بعد :

فإنّ هناك مراحل ، فالاُولى مرحله أصل المعنى الموضوع له اللّفظ ، ثم مرحله الإراده الاستعماليّه من اللّفظ ، ثم مرحله الإراده الجديّه ، فإنْ اجتمعت هذه المراحل فلا إشكال ، و أمّا إن تخلّف بعضها ، كأنْ جهل أصل المعنى ، أو وقع الشك فی أصل الإراده أو الإراده الجديّه ، فلا بدّ من قواعد و طرق يرجع إليها .

و الطرق المطروحه فی (الكفايه) و غيرها من كتب الاصول لكشف المعنى الحقيقی فی المرحله الاولى هی :

۱ – التبادر

اشاره

و قد ذكروا نحوين من التبادر لمعرفه المعنى الحقيقى :

أ – التبادر عند أهل اللسان .

ب – التبادر عند المستعلم نفسه .

ثم إن المعنى الـذى ينسبق إلى الـذهن و يتبـادر ، لا بـدَّ و أنْ يكون تبادره من نفس اللّفظ ، بأنْ نقطع بكون الانسـباق منه لا من غيره ، لأنّه قد ينسـبق المعنى من اللّفظ بقرينهٍ ، و القرينه إمّا حاليّه و إمّا مقاليّه ، و كلّ منهما : إمّا خاصّه مثل « يرمى » فى : رأيت أسداً يرمى ، و إما عامّه كمقدمات الحكمه .

فالتبـادر الكـاشف عن المعنى الحقيقى الموضوع له اللّفـظ هو مـا إذا علمنـا بعـدم كونه لأجل قرينهٍ من القرائن ، و مجرّد احتمال دخل قرينهٍ فى حصول الانسباق يسقطه عن الدليليّه على الحقيقه .

الدليل على دليليّه التبادر

و بمـا ذكرنـا ظهر أنّ دليليّه التبـادر على المعنى الحقيقى و كاشـفيّته عنه هى من قبيل كشف العلّه عن المعلول ، فهى دلاله إنّيه ، فى مقابل الدلاله اللميّه ، التى هى كشف المعلول عن العله ، و تسمّى بالبرهان .

فيقال فى وجه دلاله التبادر على المعنى الحقيقى :

إن انسباق المعنى إلى الذهن هو أحد المعاليل و الحوادث ، فلا بدّ له من

علّهٍ ، فی أصل وجوده ، و فی خصوص تبادر هذا المعنی المعیَّن من هذا اللّفظ المعیَّن ، فما هی تلک العلّه ؟

إن العلّه لاـ تخلو عن الرابطه الـذاتیّه بین اللّفـظ و المعنی ، أو القرینه ، أو الرابطه الوضـعیّه . أمّـا الاُولی فغیر معقوله ، لأـن دلاـله الألفاظ علی معانیها جعلیّه و لیست بعقلیه و لا طبعیّه ، و أمّا الثانیه فمنتفیه ، لأن المفروض عدم دخل القرینه فی الانسباق ، فتبقی الثالثه ، و تکون النتیجه کشف التبادر عن الوضع ، فهو علامه للمعنی الحقیقی للمستعلم .

المناقشه

لقـد کان مبنی هـذا الوجه هو الکشف الإنّی ، لکنّ التبادر أمر نفسانی ، و العلقه الوضـعیّه بین اللّفظ و المعنی أمر اعتباری ، و قد سبق أن حقیقه الوضع هو التعهّـد ، أو جعـل اللّفـظ وجوداً للمعنی ، أو تخصـیص اللّفـظ بالمعنی ، أو اعتبار الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، أو جعل اللّفظ علامه للمعنی .

فـالوضع – علی کـلّ تقـدیر – أمر حاصـل فی الخـارج ، و هو معلوم تـارهً و مجهول اخری ، و إذا کان الوضع علّهً للتبادر لزم أن یکـون الأـمر الخـارجی علّهً للأـمر الـذهنی ، و قـد تقرّر فی محلّه أن الموجـود الخـارجی لاـ یمکن أن یکـون مـؤثّراً فی الوجـود الإدراکی .

علی أنه لو کان التبادر معلولاً للوضع ، فإنه لا بدّ من وجوده ، سواء علم بالوضع أو لا ، لأنه أثر الوضع .

فثبت أن التبادر لیس معلولاً للوضع و کاشفاً عنه ، بل هو معلول للعلم بالوضع .

فالذی أفاده التبادر هو العلم بالوضع لا الوضع ، نعم یکون للوضع أثر

الإعداد لحصول العلم به .

هذا ، مضافاً إلى أنهم قد ذكروا : إن هذا التبادر المدّعى ينشأ من العلم الارتكازى بالمعنى عند المستعلم ، وعليه نقول : إذا كان منشأ التبادر هو العلم الارتكازى ، فإن من الممكن حصول هذا العلم من سببٍ فاسدٍ - كالاطراد الذى سيأتى أنه ليس علامةً للحقيقه - كما يمكن حصوله من سببٍ صحيح ، و إذا جاء احتمال استناد التبادر إلى العلم الارتكازى الحاصل من سببٍ فاسد ، سقط التبادر عن كونه علامةً للمعنى الحقيقى .

ثم إنّه قد أشكل على هذه العلامه باستلزامها للدور ، و ذلك : لأن التبادر لا يتحقق بدون العلم بالوضع ، فمن كان جاهلًا لا يمكن تبادر المعنى إلى ذهنه ، فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ، و لكنّ العلم بالوضع متوقّف على التبادر ، من باب توقّف ذى العلامه على العلامه ، و هذا دور .

و قد أجيب : بأن الموقوف عليه فى التبادر عند المستعلم هو علمه الارتكازى الإجمالى ، و الموقوف هو علمه التفصيلى ، فالعلم الذى يتوقّف عليه التبادر غير العلم الناشئ من التبادر و المعلول له ، و الغيريّه و التفاوت بالإجمال و التفصيل رافع للإشكال (۱) .

و الحاصل : أن العلم الذى هو علّه للتبادر هو العلم البسيط الموجود فى خزانه النفس ، و العلم الحاصل من التبادر هو العلم المركّب التفصيلى ، بأنْ نعلم بأنا عالمون بالمعنى .

۱- (۱)) مصطلح العلم الإجمالى و العلم التفصيلى فى علم الاُصول معروف ، و قد يطلق « العلم الإجمالى » و يراد به العلم الموجود فى الارتكاز بنحو الإجمال ، و يقابله العلم التفصيلى ، كما ذكر فى المتن ، و قد يطلق على أساس تعقّل الوحده فى الكثره و الكثره فى الوحده ، و قد يطلق و يراد به العلم بالوجه فى قبال العلم بالكنه .

فالمتعلّم عالم لكنه جاهل بعلمه ، ثم يعلم بكونه عالماً ، و لا مانع من أن يكون الإنسان عالماً بشيء مع الجهل بوجود هذا العلم عنده ، إذ العلم فى ذاته طريق إلى الواقع ، فإذا رأى الإنسان الواقع بسبب العلم لا يلتفت إلى علمه و لا ينظر إليه بالنظر الموضوعى . و عن بعض الأكابر : إن العلم كالنور ينظر به و لا ينظر إليه ، لكن فيه : عدم إمكان النظر إلى الأشياء به مع عدم النظر إليه .

و التحقيق : إن ما ذكر لا يدفع إشكال الدّور عند المستعلم ، فإنه لا معنى للجهل فى العلوم الارتكازيه و لو بالنسبه إلى العلم نفسه ، لكون العلم الارتكازى علماً إلّا أنه مغفول عنه و غير ملتفت إليه ، و من الواضح أن هذا غير الجهل ، فالمحتاج إليه فى العلم الارتكازى هو الالتفات إليه لا تحصيله و الوصول إليه . و هذا نظير ما ذهب إليه المتأخّرون من الفقهاء فى مسأله النيّه - خلافاً للمحقق قدّس سرّه - من عدم وجوب الإراده التفصيليه و أنّ الواجب هو الداعى ، و يكفى فى وجوده أنه إنْ سئل عمّا يفعل أجاب بأنّى اغتسل مثلاً ، و هذا الداعى هو الإراده الارتكازيه التى يلتفت إليها بأقل مناسبه ، و ما نحن فيه كذلك ، فإن العلم الارتكازى بالوضع موجود ، و هو يكون المنشأ للالتفات و ارتفاع الغفله عن المعنى الموضوع له .

فالحق : أنه إنْ كان عالماً بالوضع فلا معنى لتحصيله بالتبادر ، بل اللّازم هو الالتفات إلى علمه ، كما أن السائر على الطريق يعلم ارتكازاً بمقصده ، فلو غفل عن المقصد لا يسأل عنه ليعلم به ، بل لأنْ ترتفع عنه الغفله .

فالإشكال عند المستعلم لم يندفع .

و هذا الإشكال غير وارد على التبادر عند أهل المحاوره العالمين بالوضع ، لوضوح التغاير بين الموقوف و الموقوف عليه ، إذ التبادر عند أهل

اللّسان علّه لعلم الفرد الجاهل بالوضع ، فعلمه معلول للتبادر عندهم ، و ليس التبادر عندهم معلولاً لعلم الفرد .

فالحق : إن التبادر حجّه عند أهل المحاوره فقط ، و على الجاهل بالمعنى أنْ يرجع إلى أهل اللّسان ، و من انسباق المعنى إلى أذهانهم بدون الاستناد إلى قرينهٍ ، يستكشف المعنى الحقيقى للّفظ ، و دليل اعتباره هو السيره العقلائيه .

هذا ، و قد ذكر دام ظلّه « السيره العقلائيه » دليلاً آخر على أن التبادر علامه الحقيقه ، و ذكر أنّه عن طريق الاستدلال الأول - و هو كون التبادر أحد المعاليل - يستكشف نفس المعنى الحقيقى ، أما الاستدلال بالسيره فيفيد قيام الحجّه العقلائيه على المعنى الحقيقى .

و كيف كان ، فلا بدّ من إثبات هذه السيره و بيان اعتبارها و حدّ دلالتها .

ذكر بعضهم كالمحقّق الأصفهانى : أن التبادر عند أهل اللّسان علامه للجاهل بالمعنى ، و هو يفيد العلم بالمعنى الموضوع له ، لأن المفروض عدم وجود قرينهٍ فى البين ، فلا محاله يكون من الحيثيه المكتسبه من العلقه الوضعيّه ، فهو - إذن - علامه تفيد القطع بالمعنى .

و قد أورد عليه شيخنا بوجهين :

أوّلاً : إنه لا ريب فى أن التبادر لدى العارف باللّسان العالم بالوضع ، ليس بحاكٍ عن الوضع التعيينى للّفظ ، فالذى يمكن تصوّره هو أن يكون عالماً بالوضع التعيّنى الناشئ من كثره الاستعمال ، فيستعمل اللّفظ فى معناه بكثرهٍ حتى يصل إلى حدّ صيروره اللّفظ قالباً للمعنى . و على هذا ، فكيف يمكننا إحراز أنّ هذا العارف باللّسان كان انسباق المعنى إلى ذهنه غير ناشئ عن كثره الاستعمال ؟ إن هذا الاحتمال لا طريق إلى نفيه .

و بعبارهٍ اخرى : لقـد اشترطنا فى التبادر أن لا يكون مسـتنداً إلى قرينهٍ ، و القرينه إمّا خاصّه و إمّا عامّه ، و القدر الممكن نفيه من القرائن هو القرائن الخاصّه ، لأنّا نعلم بعـدم وجود كليّهٍ و جزئيّه ، و سـببيّه و مسـبّبيه ، و كذا غير ذلک من القرائن الخاصه ، و أمّا القرائن العامّه – كالشهره فى المجاز المشهور – فلا سبيل لنفيها .

و قول المحقق العراقى بـأن الملاـک فى مثلهـا هو الاـطراد و عـدمه ، بمعنى أنه إنْ كان المعنى ينسـبق من اللّفظ فى جميع موارد اسـتعماله على حـدّ سواء ، فهو المعنى الحقيقى . ففيه : إنه لاـ يتصوّر الاـطّراد و عـدمه فى القرائن العامه ، لأنها دائماً موجوده مع اللّفـظ ، و لاـ يمكن تجريـده عنهـا ، فمن الصـعب تحقّق صـغرى التبـادر فى موارد احتمـال وجود القرينه العـامّه ، فيكون الكلام مجملاً ، و أمّا احتمال انسـباق المعنى إلى ذهن العارف باللّسان على أثر كثره استعمال اللّفظ فيه ، التى هى مقدّمه للوضع التعيّنى ، فلا دافع له .

و ثانياً : إنه لو تنزّلنا عمّا ذكر ، و سلّمنا انسباق المعنى من حاقّ اللّفظ بلا دخل لكثره الاستعمال ، لكن السؤال هو : إن انسباقه من حـاقّ اللّفظ أمر حادث لا بـدّ له من علّه ، و لا علّه لهـذا الانسـباق إلّا العلم بالوضع ، فالجاهل بالوضع لا يحصل له انسـباق ، لكنّ العلم بالوضع يحتمل أن يكون ناشئاً من التبادر الذى قد عرفت الكلام فيه ، فكيف يحصل القطع بالوضع و المعنى الحقيقى ؟

فالبرهان المذكور على قطعيّه هذه العلامه كما ذكره المحقّق الأصفهانى مردود بهذين الوجهين .

و الـذى يمكن الموافقه عليه و إقـامه البرهـان له هو : إن التبـادر عنـد أهـل اللّسـان حجّه للجاهل و حجّه عليه ، لأنه مورد السـيره العقلائيه القطعيّه مع عدم

ردع الشارع عنها .

فظهر أن التبادر عند أهل اللّسان حجّه على الوضع ، لا أنه يفيد العلم بالوضع .

ثم إن المتبادر هو المعنى الحقيقى حقيقةً عرفيّه ، إذ المفروض تبادره عند أهل اللّسان ، و أمّا الحقيقه اللغويه بأنْ تكون هى الموضوع له ، فلا يثبت ، لإمكان كونه منقولاً لغةً .

و إذا كانت ألفاظ الكتاب و السنّه ملقاه إلى العرف و أهل اللّسان ، و المعانى المنسبقه منها محموله على الحقائق العرفيّه ، فكيف يثبت أن هذه المعانى المنسبقه هى نفس ما كان ينسبق من الألفاظ فى زمن الصّدور ؟

قد يتمسّک لإثبات اتّصال الظهور الفعلى بزمن المعصوم ، بالاستصحاب القهقرائى و أصاله عدم النقل .

لكن فيه : إن الاستصحاب الذى هو أصل عملى ، له ركنان ، أحدهما اليقين السابق و الآخر الشک اللّاحق ، و هذا المورد بالعكس ، فلا تشمله أدلّه الاستصحاب .

فقيل : نستصحب الظهور – لا عدم النقل – و نقول : هذا اللّفظ ظاهر الآن فى المعنى الكذائى بحكم التبادر ، فنستصحبه قهقرائياً حتى زمن الإمام عليه السلام ، فيكون ظاهراً فى معناه تارةً بالوجدان و اخرى بالتعبّد .

و فيه : إنّه لا ريب فى أنّ الظهور هو موضوع ترتيب الأثر عند العقلاء ، و أنّ الشارع قد أمضى هذه السيره العقلائيّه ، إلّا أن المهم هو تشخيص هذا الظهور ، و أنّه الظهور الأعم من الوجدانى و التعبّدى أو الظهور الوجدانى فقط ؟

إنه لا شک فى أن الظهور الذى هو الموضوع فى السيره العقلائيه لترتيب

الآثار هو الظهور الوجدانی ، و هذا هو الذی أمضاه الشارع ، لکن الاستصحاب لا یفید إلّا الظهور التعبّدی ، فلا مجال لجریانه فی المقام .

إذن ، سقط التمسّک بالاستصحاب مطلقاً .

لکنّ الأصل العقلائی فی أصاله عدم النقل ، لا یمکن إنکاره ، أی : أن دیدن العقلاء هو أنهم متی رأوا کلمهً ظاهرهً فی معنی ، حملوها علی هذا المعنی فی سائر الأزمنه ، و لا یحتملون تبدّل المعنی فیه ، و الشارع المقدَّس قد أمضی هذه السّیره ، و بذلک أمکن دعوی ظهور الکلمه فی ذلک المعنی فی زمان الأئمه علیهم السلام .

إلّا أن المشکله هی : أنّ هذا الوجه - المعبَّر عنه بأصل تشابه الأزمنه - لإثبات عدم النقل ، أخصّ من المدّعی ، و ذلک لأنه و إن کان مقتضی الأصل عندهم تقدیم الظهور العرفی علی الظهور اللّغوی ، و کذا تقدیم العرف الخاص - کالحقیقه الشرعیّه - علی العرف العام ، و لکن قد یقع التعارض بین المعنی العرفی الثابت عن الطریق المذکور و بین المعنی اللّغوی الثابت عن طریق تنصیص أئمه اللّغه أو عن طریق التتبع لموارد استعمال الکلمه ، ففی هذه الصوره لا یوجد سیره علی تقدیم المعنی الحقیقی العرفی استناداً إلی تشابه الأزمنه .

فتنحصر فائده الأصل العقلائی المذکور بموارد عدم المخالفه بین الظهور العرفی و الظهور اللّغوی .

هذا أوّلاً .

و أمّا ثانیاً : فإن الظاهر أنّ هذه السیره العقلائیه لیست تعبّدیه ، و إنما قامت السیره علی حمل الألفاظ علی معانیها الظاهره فیها - استناداً إلی الأصل

ص:۱۸۲

المـذكور - عند اطمئنانهم بعدم النقل ، و لذا فإنهم يتوقّفون بمجرّد احتمال كون معنى اللّفظ فی بعض الأزمنه السابقه مخالفاً لما هو الآن ظاهر فيه .

هذا ، و التحقيق فی خصوص الروايات الوارده عن الأئمه الطاهرين عليهم السلام جريان أصاله عدم النقل فيها ، لخصوصيهٍ فيها ، و هی إن علماء الأُمه قد نقلوا هذه الروايات فی مختلف الطبقات ، و لم يختلفوا فی المعانی الظاهره فيها ، و نحن يمكننا التمسّك بأصاله عدم النقل إلی زمن الشيخ الأنصاری مثلاً ، و قد رأينا أنّه يحمل ألفاظ الروايات علی ما هی ظاهره فيه الآن ، و من زمنه إلی زمن الشيخ المجلسی ، ثم من هذا الزمان إلی زمان العلّامه مثلاً ، و هكذا إلی زمن الشيخ ، و الكلينی ، و حتی زمن الأئمه ، و فی كلّ طبقه نراهم يستظهرون من ألفاظ الأخبار نفس ما نستظهره نحن الآن .

فالمتبادر من هذه الألفاظ فی جميع القرون و الطبقات واحد .

إذن ، لا توجد عندنا مشكله فی خصوص الروايات المشتهره و المنقوله فی الكتب ، عن أئمه العتره الطاهره .

هذا تمام الكلام علی التبادر .

و هل عدم التبادر علامه للمجاز ؟

قيل : نعم .

و قيل : تبادر الغير علامه المجاز .

قال شيخنا دام ظلّه : أما عدم التبادر فالصحيح أنه ليس علامه للمجاز ، لعدم تبادر أحد معانی اللّفظ المشترک مع أنه حقيقه فی كلّها . و أما تبادر الغير فكذلك ، إذ من الممكن أنْ يغلب استعمال اللّفظ المشترک فی أحد المعنيين أو المعانی ، فيتبادر ذلک المعنی منه ، و المفروض كونه مشتركاً قد وضع له

و لغيره معاً .

و خلاصه البحث فی التبادر فی خطوط :

۱ – إن التبادر عند أهل اللّسان هو العلّه ، لأنه معلول للعلم بالوضع ، و هم عالمون بالوضع .

أما التبادر عند المستعلم فهو مبتلی بإشکال الدور و غیره .

۲ – و المتبادر هو المعنی الحقیقی عند العرف العام .

۳ – و الدلیل الصحیح علی ذلک هو السیره العقلائیّه .

۴ – فلا کشف إنّی ، بل إن السیره تکون حجّهً عقلائیّه علی المعنی الحقیقی .

۵ – لکنْ المعنی الحقیقی الموضوع له اللّفظ بالوضع التعیّنی لا التعیینی .

۶ – و بشرط أنْ لا یحتمل الاستناد إلی القرینه العامّه التی یصعب نفیها ، بخلاف القرینه الخاصه ، فإن نفیها سهل .

۷ – إنما الکلام فی اتّصال هذه السیره إلی زمن المعصوم و عدم ردعه عنها ، فالاستصحاب لا یجری أو لا یفید .

۸ – بل الصحیح إنّه أصل عقلائی ، لکنه مشروط بشرطین ، أحدهما :

حصول الاطمئنان بعدم النقل ، و الآخر : عدم المعارضه من ناحیه اللّغه .

۹ – و عدم التبادر لیس علامهً للمجاز ، و کذا تبادر الغیر .

۱۰ – و إنّه لا مشکله عندنا فی خصوص الروایات عن المعصومین علیهم السلام ، من جهه أصاله عدم النقل بالتقریب الذی قدّمناه ، لکن تبقی مشکله احتمال وجود القرینه ، لسببین :

أحدهما : التقطیع الواقع فی الروایات ، فإنه ربما یورث الشک فی

جریان الأصل المذکور ، لأنه قد یؤدّی إلی وقوع الفصل بین القرینه وذی القرینه أو ضیاعها ، و مع وجود هذا الاحتمال فی الروایات کیف یتمّ الظهور فیها و استنباط الحکم الشرعی منها ؟

و الثانی : ضیاع کثیرٍ من روایات أصحابنا عن الأئمه الأطهار ، ککتب ابن أبی عمیر ، فإذا احتملنا اشتمالها علی قرائن لهذه الروایات الموجوده بین أیدینا ، کیف یتمّ ظهور هذه فی معانیها لتکون مستنداً للأحکام الشرعیه ؟

أمّا الأمر الأوّل ، فیمکن حلّ المشکل من جهته ، بأن العلماء قد جمعوا الروایات ، و أرجعوها إلی أحوالها السابقه بضمّ بعضها إلی البعض الآخر .

و یبقی الأمر الثانی ، و لا بدّ من التأمّل فیه !

۲ – ۳ صحّه الحمل و عدم صحّه السّلب

قالوا : إن صحه الحمل و عدم صحه السلب علامتان للحقيقه ، و عدم صحه الحمل و صحه السلب علامتان للمجاز .

و توضيح ذلك :

إن الحمـل على ثلاثه أقسـام : حمـل هو هو ، حمـل ذو هو ، الحمل الاشـتقاقى ، مثال الأول : زيـد إنسان ، و الثانى : الجـدار ذو بياض ، و الثالث :

الجدار أبيض .

و فى تقسيم آخر – و هو المقصود هنا – : ينقسم الحمل إلى قسمين :

۱ – الحمل الأوّلى .

۲ – الحمل الشائع الصناعى .

و لا بدَّ فى كـلّ حمـلٍ من وحـده بين الموضوع و المحمول من جههٍ ، و من تغـايرٍ بينهمـا من جههٍ اخرى ، ففى الحمـل الأوّلى الذاتى يكون الاتحاد بينهما فى المفهوم و التغاير بالاعتبار ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فباللّحاظ الإجمالى هو « الإنسان » و باللّحـاظ التفصـيلى هو « الحيوان النـاطق » . أمـا فى الحمـل الشائع ، فالاتحاد بينهما يكون فى المصـداق ، و التغاير فى المفهوم ، كقولنا : زيد إنسان .

و الحمل بكلا قسـميه علامه للحقيقه ، أمّا فى الحمل الأوّلى : فإنا إذا جهلنا معنى اللّفظ ، نجعله محمولاً للّفظ الـذى نعلم بمعناه ، فإن صحّ الحمل

من دون قرينه فى البين ، ظهر كون الموضوع و المحمول فى تلك القضيّه بمعنى واحد ، و تبيّن المعنى الموضوع له المحمول .

و أمّا فى الحمل الشائع فتقريب الاستدلال هو : أنا لمّا علمنا بأنّ « زيد » فرد لطبيعةٍ من الطبائع ، و كان جهلنا فى أن تلك الطبيعه هى طبيعه الإنسان أو طبيعه اخرى ، فحينئذٍ نحمل « الإنسان » على « زيد » ، فإنْ صحّ الحمل ظهر أن « زيد » فرد من هذه الطبيعه .

* و قد أورد فى (المحاضرات) أمّا على الحمل الأوّلى فبما ملخّصه :

إن المستعمل يرى قبل الحمل الاتحاد بين الموضوع و المحمول ، لأنه يتصوّرهما بالتفصيل ، فالمعنى الحقيقى منكشف عنده و لا جهل له به ليرتفع بالحمل ، فصحّه الحمل لا تكون من أمارات كشف المعنى الحقيقى .

و أجاب عنه شيخنا فى الدوره السابقه : بأنه إن كان الغرض من الحمل فى « الإنسان حيوان ناطق » هو الإخبار و إفهام الغير ، فالإشكال وارد ، لأن المخبر لا بدّ و أن يكون عالماً بمعنى كلامه ، و لكنْ قد يكون الغرض من الحمل استكشاف الاتّحاد بين الموضوع و المحمول ، بأنْ تكون فائده الحمل تبدّل العلم الارتكازى بالوضع الموجود عند المستعلم إلى العلم التفصيلى ، كما كان الحال فى التبادر ، حيث رأى أن المعنى ينسبق إلى ذهنه من حاقّ اللّفظ من غير استنادٍ إلى قرينهٍ ، فأصبح علمه الارتكازى بالمعنى علماً تفصيليّاً ، كما ذكر المستشكل نفسه فى مبحث التبادر ، و على هذا ، فالإشكال غير وارد .

* و أورد عليه فى (المحاضرات) أيضاً : بأن مقام الحمل يكشف عن المفاهيم بما هى مفاهيم ، و عن المصاديق بما هى مصاديق ، و لا ربط له بالمستعمل فيه حتى يكون علامةً على المعنى الحقيقى ، فالحمل الأوّلى

يحمـل فيه المفهوم على المفهوم بمـا همـا مفهومان ، و يشـهد بـذلك وجود الحمل عنـد غير المتمكّن من التلفّظ ، فإن الأخرس يرى مفهوم « الحيوان النـاطق » و هو مفهوم تفصـيلى ، و يرى مفهوم « الإنسان » و هو مفهوم إجمالى ، ثم يحمل هـذا على ذاك ويحكم بالاتحـاد . فالحمل الأوّلى يكشف عن الاتحاد بين المفهومين ، و بحث الحقيقه و المجاز إنما يكون فى عالم الاسـتعمال بالنظر إلى المستعمل فيه بما هو مستعمل فيه .

و أما فى الحمل الشائع ، فإن هـذا القسم من الحمل ينتج كون هذا مصداقاً لذاك أو ليس بمصداقٍ له ، كقولنا : « زيد إنسان » و قولنا : « زيد ليس بجماد » ، و هذا لا علاقه له بالمستعمل فيه اللّفظ ، سواء كان حقيقةً أو مجازاً .

و هذا الإشـكال قد ذكره الاسـتاذ فى الدوره السابقه ، و أجاب عنه بما ذكره المحقّق الأصـفهانى فى كتاب (الاصول على النهج الحـديث) من أن الحمـل يكشف عن الاتحـاد المفهومى - كما فى الأوّلى - أو الوجودى - كما فى الشائع و لكنْ ربما يحصـل منه المعنى الحقيقى فى حـال كـون المحمول مجرّداً عن القرينه . و أوضـحه شـيخنا بأنّـا لا ـ نـدّعى أن مطلق الحمـل يكشف عن المعنى الحقيقى ، بـل هو فيمـا إذا كان اللّفظ فانياً فى المعنى و محمولاً على الموضوع بلا قرينهٍ ، فإنّه حينئـذٍ يكشف عن المعنى الحقيقى .

أمّـا فى الـدوره اللّـاحقه ، فقـد أورده ، و به أسـقط صـحّه الحمل عن كونه علامةً ، و الظاهر أنّ هـذا هو الصـحيح ، فإنى لا أرى كلامه المزبور وافياً بالجواب .

و أسـقط شـيخنا هذه العلامه فى الدوره السابقه - بعد الجواب عمّا أورد عليها - بأن القابل للاستدلال هو الحمل الشائع ، لكنه - كما قال المحقق الأصفهانى - يرجع إلى التبادر ، و ليس علامةً غيره .

۴ – الاطّراد

و ليس المراد منه كثره الاستعمال و شيوعه ، فإن ذلك موجود فى المجاز المشهور أيضاً ، بل المراد – كما ذكر المحقق الأصفهانى ، و لعلّه خير ما قيل فى المقام – هو : إطلاق اللّفظ بلحاظ معنىً كلّى على مصاديق و اطّراده – أى الإطلاق عليها مع اختلاف أحوالها و تغيّر الخصوصيّات فيها ، فإنه يكشف عن كون المعنى هو الموضوع له اللّفظ حقيقةً ، فمثلاً : لفظ « العالم » يصح اطلاقه على « زيد » بلحاظ كونه متّصفاً بالعلم ، و كذا على « عمرو » و « بكر » و غيرهما ، مع ما هناك من الاختلاف بين هؤلاء فى الخصوصيّات و الأحوال ، فلما رأينا صحّه هذا الإطلاق و اطّراده فيهم ، علمنا أنّ المعنى الموضوع له لفظ « العالم » هو « من قام به العلم » ، فكان الإطراد علامةً للحقيقه ، بخلاف لفظ « الأسد » فإنّه يتفاوت اطلاقه بين « الحيوان المفترس » و بين « زيد » و« عمرو » و « بكر » بلحاظ وجود الأمر الكلّى فيهم و هو « الشجاعه » ، فهو فى الرجل الشجاع مجاز لعلاقه المشابهه .

و على الجمله ، فإنّ انطباق اللّفظ على المصاديق على حدٍّ سواء – المعبَّر عنه بالاطّراد – لا يكون إلّا لعلقهٍ بين اللّفظ و المعنى ، و بما أنه لا توجد علقه مجازيّه مطّرده ، فالصّدق على الأفراد باطّراد هو من جهه العلقه الوضعيّه ، فهو كاشف عن المعنى الحقيقى .

و قد وقع هذا التفسير للاطّراد و عدمه موقع الإشكال ، من جهه أنّ عدم الاطّراد فى طرف المجاز إنّما هو لقصور المقتضى ، فمثلًا : فى علاقه الكليّه و الجزئيّه ، لم يرخّص فى استعمال كلّ « كلّ » فى كلّ « جزءٍ » ليصح الاعتماد عليها فى كلّ استعمال ، و فى علاقه السببيّه – مثلًا – ليس كلّ سببيّه و مسبّبيه بمصحّحه للاستعمال ، فالأب سبب لوجود الابن ، إلّا أن إطلاق الأب على الابن أو بالعكس – اعتماداً على تلك العلقه الموجوده بينهما – غير صحيح ...

و هكذا سائر العلائق ... فالعلقه المصحّحه للاستعمال محدوده ، و هذا هو السبب لعدم الاطّراد ، فليس عدم الاطّراد علامهً للمجاز .

و لرفع هذا الإشكال أضافوا قيد « بلا تأويل » أو « على وجه الحقيقه » فقالوا : بأنَّ شيوع الاستعمال على وجه الحقيقه و بلا تأويلٍ علامه الحقيقه .

إلّا أنّه مستلزم للدور ، لأنّ الاطّراد على وجه الحقيقه موقوف على العلم بالوضع ، و المفروض أنّ العلم بالوضع متوقف على الإطراد على وجه الحقيقه .

و لا يندفع ذلك بما تقدّم فى التبادر فى دفع الدور بالاختلاف بالإجمال و التفصيل ، لأنّ العلم الإجمالى بوجود العلامه للحقيقه لا فائده له للكاشفيّه عن المعنى الحقيقى .

و كيف كان ، فإنه يرد على تقريب الاطّراد بما ذكر :

أوّلًا : بالنقض بالمجاز المشهور ، فإنه عباره عن شيوع استعمال اللّفظ و اطّراده فى المعنى المجازى ، بحيث يكون مانعاً عن تبادر المعنى الحقيقى مجرّداً عن القرينه إلى الذهن ، كلفظ « الطهاره » مثلاً فى لسان الشارع . فما ذكر إنما يتم فى سائر المجازات دون المجاز المشهور .

و ثانیاً : إن ما ذکر إنما یتمّ فیما لو کان مصحّح الاستعمال عباره عن العلائق المقرّره فی فنّ البلاغه ، لکن مسلک المتأخّرین أن صحه الإطلاق المجازی یدور مدار الاستحسان الذّوقی ، و لذا ، فقد لا تطرّد العلاقه و یکون الاستعمال المجازی مطّرداً بحسب الذوق السلیم .

و قال السید البروجردی فی تقریر الإطراد - بناءً علی مسلک السکّاکی - ، بأنّه دلاله اللّفظ علی المعنی و عدم تخلّفه عنها فی أیّ ترکیبٍ وقع و بانضمام أیّ لفظٍ کان ، کما هو حال لفظ « الأسد » بالنسبه إلی « الحیوان المفترس » بخلافه فی « الرجل الشجاع » ، فإنّا نری صحّه قولنا « زید أسد » و ندّعی کونه حقیقهً فیه ، لکن لا یصحّ ذلک فی کلّ مورد ، فلا یقال مثلاً : کُل هذا الطّعام یا أسد .

فملاک الحقیقه فی الإطراد : صحّه استعمال اللّفظ فی کلّ ترکیب و هیئه ، بخلاف المجاز ، فإنّه و إنْ اطّرد استعمال اللّفظ فیه ، لکن لا یصح فی کلّ موردٍ ، کما فی المثال المذکور .

و أورد علیه شیخنا :

أوّلاً : بأنّ مآله إلی کلام المحقّق الأصفهانی ، و ما ذکره المحقق القمی ، من أن علاقه السببیّه مثلاً قد تکون موجوده و لا یصح الاستعمال استناداً إلیها ، کما بین الأب و الابن .

و ثانیاً : بأنّ من الممکن أنْ یقال - بناءً علی ما ذکره - : لفظ « الأسد » موضوع للرجل الشجاع ، لا فی کلّ ترکیبٍ و سیاق ، بل مقیّداً بخصوصیّات ، وعلیه ، فیکون عدم الإطراد ناشئاً من هذا التقیید فی الوضع ، فلا یکون علامهً.

ص:۱۹۱

خلاصه البحث فی العلائم

اشاره

و تلخّص : إنّ ما یمکن أن یکون علامهً هو التبادر عند أهل اللّسان فقط ، علامه عقلائیه ، و بالسیره غیر المردوعه شرعیّه ، مع لحاظ النقاط المذکوره فیه .

هذا ، و إنّ الأخذ بعلائم الحقیقه و المجاز و الاستفاده منها عمل اجتهادی للوصول إلی المعنی الحقیقی الموضوع له اللّفظ متی وقع الجهل به ، إلّا أن المطلوب فی هذا البحث هو قالبیّه اللّفظ للمعنی و عدمها ، کما فی لفظ « الأسد » مثلًا ، فإنه لیس قالباً للرجل الشجاع بل للحیوان المفترس ، فإذا قصد المتکلّم منه الرجل الشجاع احتاج إلی إقامه القرینه ، وعلیه :

فإن کان اللّفظ قالباً للمعنی دالّاً علیه منسبَقاً منه بلا قرینه ، فذاک المعنی هو المعنی الحقیقی عند أهل اللّسان ، فلو تکلّم المتکلّم و تردّدنا فی أنه هو المقصود أو غیره ، فلا ریب فی وجوب حمل کلامه علیه ، إذ المفروض کونه المعنی المنسبق منه إلی الذهن بلا قرینه .

و أمّا مع احتمال وجود القرینه ، أو وجود شیء یحتمل القرینیّه ، فهنا مسلکان :

أحدهما : إنّ أصاله الحقیقه حجّه تعبّدیّه ، وعلیه ، فلا یضرّ احتمال وجود القرینه ، بل اللّفظ یحمل علی معناه الحقیقی المنکشف بالتبادر .

و الآخر : إن أصاله الحقیقه حجّه من باب إفاده الظهور العرفی ، و هذا هو

المختـار ، وعليه ، فلاـ منـاص من نفى احتمـال وجود القرينه أو قرينيّه الموجود ، حتى ينعقـد الظهور ، و لا مجال لنفى الاحتمال بالاستصـحاب ، بأنْ نتمسّک باستصحاب عدم وجود القرينه أو باستصحاب العدم الأزلى لنفى قرينيّه الموجود ، لأنّ المطلوب هو الظهور العرفى ، و هو موضوع الأثر فى بناء العقلاء غير المردوع عنه شرعاً ، و هو لازم عقلى لكلا الاستصحابين ، فالأصل مثبت .

و حينئذٍ ، ينحصـر الأمر بالرجوع إلى بناء العقلاء ، و هو على التوقّف فى حال وجود ما يتحمل كونه قرينةً تحفُّ بالكلام ، و على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينه .

هـذا ، و لا يخفى أنّ هـذا البحث كلّى . أمّا فى خصوص ألفاظ الروايات فالأمر مشـكل جدّاً على كلا المسـلكين ، لعلمنا بضـياع كثير من الكتب و وقوع التقطيع فى نصوص الأخبـار و غير ذلک من العوارض ، و كـذا الكلام فى الأحاديث النبويّه ، إذ لا ريب فى تحريف اليهود و غيرهم لكثير من الأحاديث و دسّهم فيها ما ليس منها ، و مع هذه الأحوال كيف يستند إلى الأصل المذكور فى فهم معانى الألفاظ الوارده فى تلک النصوص ؟

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بعلائم الحقيقه و المجاز ، و طرق كشف المعنى الحقيقى و تمييزه عن المعنى المجازى .

تتميمٌ

فـإنْ تميّز المعنى الحقيقى عن المجـازى و شک فى الإراده الاسـتعماليّه ، بأنْ دار الأمر فى الكلام بين حمله على هـذا أو ذاک ، فهل من أصلٍ يرجع إليه ؟ قيل : إن مقتضى الأصل أن يكون الاستعمال على الحقيقه ، و قيل :

الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، و هذا هو الصحيح ، فلا يجوز حمل الكلام على المعنى الحقيقى لمجرّد كونه مستعملاً ، سواء فى ألفاظ الكتاب أو السنّه أو غيرهما .

و إنْ تميّز أحدهما عن الآخر و شك فى الإراده الجديّه ، تمسّكوا بأصاله الجدّ ، و به نفوا احتمال كونه هازلاً أو كونه فى مقام الامتحان و غير ذلك .

إلّا أنه يتوقف على نفى احتمال وجود قرينهٍ منفصلهٍ مانعه عن الحمل على الإراده الجديّه ، و نفيه بالاستصحاب لا يجدى ، فالمرجع بناء العقلاء .

و التحقيق : إن بناء العقلاء فى كلام كلّ متكلّم كان من دأبه بيان مقاصده بالتدريج ، هو الفحص عن القرينه المانعه عن الظهور ، فإن لم يعثروا عليها بنوا على أصاله الجدّ ، و من كان دأبه بيانها دفعةً تمسّكوا فى كلامه بالأصل المذكور بلا فحص عن القرينه .

ص:۱۹۴

تعارض الأحوال

اشاره

ص:۱۹۵

ذكروا للّفظ أحوالاً : كالاشتراک ، و التجوّز ، و النقل ، و التخصیص ، و الإضمار ، و النسخ ، و الاستخدام ...

و ذلک ، لأن اللّفظ ینقسم إلی أقسامٍ عدیـدهٍ ، فمن حیث کون المعنی الموضوع له واحـداً أو أکثر ، ینقسم إلی المشترک و غیر المشترک ، و من حیث الاسـتعمال فی معناه و غیر معناه ، ینقسم إلی الحقیقه و المجاز ، و من حیث الإضـمار فی الإسـناد و عدم الإضـمار ، ینقسم إلی المضـمر و غیر المضـمر ، و من حیث طروّ النقـل علی المعنی ، ینقسم إلی المنقـول و غیر المنقـول ، و من حیث کون المعنی مقیّداً أو غیر مقیَّد ، ینقسم إلی المطلق و المقیَّد ، و هکذا .

و لدوران الأمر صورتان :

الصوره الاولی :

أنْ یـدور أمر اللّفظ بین کلٍّ من المتقابلین ، کأن یدور بین الإطلاق و التقیید ، أو بین الحقیقه و المجاز ، و نحو ذلک ، ففی هذه الصوره لا بدّ من أصلٍ أو قاعدهٍ یرجع إلیها :

فـإن دار الأـمر بین الاـشتراک و عـدمه ، بـأنْ یکون اللّفـظ موضوعاً لمعنیً خاصّهً أو له و لغیره معاً بنحو الاشتراک لیکون حقیقهً فیهمـا ، فلاـ مجـال لأصـاله الحقیقه ، لأنهـا المرجع لتمییز الحقیقه عن المجـاز ، و المفروض أنْ لاـ مجاز فی البین ، کما لا مجال للأصل العملی کالاستصحاب ، لکونه أصلًا مثبتاً ، بل

المرجع هو بناء العقلاء ، فإن قام على حمل الكلام على الاختصاص دون الاشتراك فهو ، و إلّا فلا أصل يرجع إليه . قال المحقق العراقی بوجود هذا البناء عندهم ، و التحقيق خلافه ، بل نجدهم فی مثل ذلک يتوقّفون .

و لو دار الأمر بين الحقيقه و المجاز ، فلا شبهه فی تحكيم أصاله الحقيقه .

و لو دار الأمر بين الإضمار و عدمه ، فلا ريب فی البناء على عدم الإضمار .

و لو دار الأمر بين الإطلاق و التقييد ، فبناء العقلاء على الإطلاق بلا كلام ، فإن فرض وجود محتمل القرينيّه لم يضرّ بالتمسّک بالإطلاق بناءً على حجيّه أصاله الإطلاق من باب التعبّد ، أمّا بناءً على حجيّه أصاله الإطلاق من باب إفاده الظهور ، فلا يندفع الاحتمال بالتمسّک به لينعقد الظهور ، و حيث أن الحق هو هذا المبنی ، فمع وجود محتمل القرينيّه لا بدّ من التوقّف .

و لو دار الأمر بين النقل و عدمه ، بأنْ يكون اللّفظ ظاهراً فی المعنی الآن و يشک فی ظهوره فيه فی الزمان السابق ، أو يكون بالعكس ، فبناء العقلاء على عدم النقل ، إمّا على الإطلاق كما عليه سائر العلماء ، و إمّا مقيّداً بحصول الاطمئنان كما هو المختار عند الاستاذ .

فإنّ علم بوقوع النقل ، فتارهً يجهل بتاريخ الاستعمال و تاريخ النقل معاً ، بأن استعمل اللّفظ فی معنیً و علم بنقله عنه ، ثم لم يعلم أيّهما المقدّم ، و اخرى يكون تاريخ الاستعمال معلوماً و تاريخ النقل مجهولاً ، و ثالثه عكس الثانيه .

قال المحقق العراقی فی الصوره الاولی بوجود البناء العقلائی على عدم

النقل ، و فی الثانیه و الثالثه بالتوقّف .

فقال شیخنا بأنّهم یتوقّفون فی جمیع الصور الثلاثه .

الصوره الثانیه :

فی دوران الأمر بین الأحوال .

و قد ذکر العلماء وجوهاً لتقدیم البعض علی الآخر ، لکن الحق - کما ذکر المحقق الخراسانی - أن تلک الوجوه کلّها خطابیّه استحسانیه .

فالتحقیق : متابعه الظهور أینما حصل ، و إلّا فالکلام مجمل .

مثلًا : لو دار الأمر بین الاشتراک و النقل ، کأن یتردّد لفظ « الصلاه » بین الاشتراک ، فیکون حقیقهً فی المعنی اللّغوی و المرکّب الشرعی - بناءً علی الحقیقه الشرعیّه - و بین النقل عن معناه اللّغوی إلی المرکّب الشرعی ، فإنْ کان مشترکاً بین المعنیین کان : « الطواف بالبیت صلاه » و نحوه مجملًا ، و إنْ کان منقولاً ، حکم بلزوم الطهاره للطواف .

أو دار الأمر بین الاشتراک و التخصیص ، کما فی قوله تعالی : «وَلاَ تَنکِحُواْ مَا نَکَحَ آبَاؤُکُم » (۱)لو کان لفظ « النکاح » مشترکاً بین « الوطء » و « العقد » أو مختصّاً ب « العقد » ، فعلی الاختصاص تکون معقوده الأب - و لو بدون الدخول موضوعاً للحرمه ، أما علی الاشتراک فیشکّ فی تحقّق موضوع الحرمه .

أو دار الأمر بین الاشتراک و الإضمار فی مثل : « فی خمسٍ من الإبل شاه » فإن کانت « فی » مشترکه بین الظرفیّه و السببیّه ، فإنّه یتردّد الحکم بین « الشاه » أو مقدار الشاه ، لأنه علی الظرفیّه یلزم إضمار کلمه « مقدار » ، أمّا علی السببیّه فلا یلزم ، بل الواجب إعطاء نفس الشّاه .

۱- (۱)) سوره النساء : ۲۲ .

أو دار الأـمر بين العموم و الاستخدام كمـا فى قوله تعـالى : «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَهَ قُرُوَءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » (۱).

و على الجمله ، فمـا ذكروه من الوجوه للترجيـح كلّه ظنّى ، و الظنّ لاـ يغنى من الحقّ شيئاً ، مـا لم يصـل اللّفـظ إلى حـدّ القالبيّه للمعنى .

ص:٢٠٠

۱- (۱)) سوره البقره : ۲۲۸ .

اشاره

ص:۲۰۱

مقدّمات

قبل الورود فی البحث :

هل هذا البحث من المسائل الاُصولیّه أو من المبادئ التصدیقیّه لعلم الاصول ؟

قال المحقق الأصفهانی بالثانی .

و التحقیق هو الأوّل ، و ذلک لأن المسأله الاصولیّه عباره عن المسأله التی تقع نتیجتها فی طریق استنباط الحکم الشرعی ، فإذا ثبتت الحقیقه الشرعیّه فإن الألفاظ تحمل علی المعانی الشرعیّه المستحدثه من قبله لا ـ محاله ، و إلّا فإنّها تحمل علی المعانی اللّغویه کما تقرر عندهم ، فالبحث عن الحقیقه الشرعیّه هو فی الحقیقه بحث عن الظهور ، کما أن البحث عن دلاله الأمر علی الوجوب یرجع إلی البحث عن الظهور ، فیکون من المسائل الاصولیّه .

نعم ، لو کان البحث عن حجیّه الظواهر ، کان البحث عن الحقیقه الشرعیّه من المبادی ، لکن المفروض وقوع البحث عن الحقیقه الشرعیّه بعد الفراغ عن کبری حجیّه الظواهر ؛ فإذا ثبتت الحقیقه الشرعیّه وجب حمل ألفاظ الشارع علی معانیها الشرعیّه – دون اللّغویه – و استنبط الحکم الشرعی منها ، فهی مسأله تقع نتیجتها فی طریق الاستنباط .

ص:۲۰۳

و یتمّ البحث عن الحقیقه الشرعیّه بالکلام فی جهات ، و قبل الدخول فیه نقول :

أوّلاً : إن موضوعات الأحکام الشرعیه منها : موضوعات خارجیّه ، کالماء و الخمر ، فی « الماء طاهر » ، و « الخمر حرام » ، و نحو ذلک . و منها :

موضوعات اعتباریّه ، مثل الصّلح فی : « الصلح جائز » ، و البیع فی : «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ » (۱)، و هکذا . و منها : ما عبَّر عنه الشهید الأوّل - رضوان اللّه علیه - بالماهیّات المخترعه ، کالصّلاه و الحج و الصّوم و الاعتکاف ، و أمثال ذلک .

ثانیاً : المقصود فی البحث هو التحقیق عن أنّه هل للشارع وضعٌ و اختراع فی التّسمیه أو لا ، سواء کانت المعانی مخترعه منه أو غیر مخترعه ، فلا یختصّ البحث بالماهیّات المخترعه ، و إن کانت هی مورد البحث و عنوانه عندهم .

و ثالثاً : لا إشکال فی جریان البحث فی ألفاظ العبادات ، إنما الکلام فی جریانه فی ألفاظ المعاملات مع کون الأدلّه الشرعیه فیها إمضاءً لما هو فی بناء العقلاء ، و أنها لیست تأسیسیّهً ، إلّا أنه لمّا کان الشارع قد اعتبر فی المعاملات خصوصیّاتٍ زائدهً علی ما هو المعتبر عند العقلاء ، و أنّ هذه المعانی مع تلک الخصوصیّات قد انسبقت إلی الأذهان فی بعض الأزمنه ، فلا مانع من وقوع البحث حولها من حیث أنّ ألفاظ المعاملات موضوعه لمعانیها بدون الخصوصیّات أو معها .

فالتحقیق جریان البحث فی ألفاظ المعاملات أیضاً .

۱- (۱)) سوره البقره : ۲۷۵ .

و بعد :

فإنه و إنْ وقع البحث من عدّهٍ من الأعيان حول القسم الثانى من الموضوعات ، كالبيع و الصلح و نحوهما فى أنه هل للشارع فيها وضع أو لا ، لكن القسم الثالث - و هو الموضوعات المخترعه - هو مطرح البحث عند الكلّ ، فهل له فيها وضع أو لا ؟

و الوضع - كما هو معلوم - إمّا تعيينى و إمّا تعيّنى ، و التعيينى ينقسم إلى القولى و الفعلى .

أمّا أنْ يكون للشارع وضع تعيينى قولى بالنسبه إلى موضوعات الأحكام ، فهذا ممّا نقطع بعدمه ، لأنه لو كان لنقل إلينا متواتراً .

و أمّا أن يكون له وضع تعيينى بالفعل ، كأنْ يولد له ولد فيقول : ائتونى بولدى حسن ، بأنْ يتحقق وضع لفظ « الحسن » اسماً لهذا الولد بنفس هذا الكلام ، و كما فى الحديث : « صلّوا كما رأيتمونى أصلّى » بأنْ يقال بأنه قد وضع اسم « الصلاه » على هذه العباده بنفس هذا الاستعمال ... فهل هو ممكن أو لا ؟ و هل هو واقع ؟ فالكلام فى مقامين :

۱ – الکلام فی تحقّق الوضع بالاستعمال

اشاره

أمّا فی المقام الأوّل ، فقد ذهب المحقق الخراسانی إلی إمکان تحقّق الوضع بالاستعمال ، إلّا أنه یحتاج إلی قرینهٍ تفید کونه فی مقام الوضع بواسطه الاستعمال ، قال : و هذا الاستعمال لیس بحقیقهٍ و لا مجاز ، أمّا أنه لیس بمجازٍ ، فلأنّ الاستعمال المجازی مسبوقٌ بالوضع للمعنی الحقیقی ، فتقام القرینه لإفاده المعنی المجازی ، و المفروض هنا صیروره اللّفظ حقیقةً بنفس الاستعمال ، و أمّا أنه لیس بحقیقهٍ ، فکذلک ، لأنّ الاستعمال الحقیقی فرع للوضع ، و المفروض تحقّق الوضع بهذا الاستعمال . هذا ، و لا مانع من أنْ یکون اللّفظ غیر متّصف بالحقیقه و لا بالمجاز ، لوجود نظائر له ، کما فی استعمال اللَّفظ و إراده شخص اللّفظ .

اشکال المیرزا علی المحقق الخراسانی

فأورد علیه المحقق النائینی بأنّ تحقّق الوضع بالاستعمال غیر ممکن ، لأنّ مقام الوضع یستدعی لحاظ کلٍّ من اللّفظ و المعنی باللّحاظ الاستقلالی حتی توجد العلقه الوضعیّه بینهما ، أمّا مقام الاستعمال فمتقوّم بلحاظ اللّفظ باللّحاظ الآلی ، لکونه فی هذا المقام طریقاً و مرآةً للمعنی ، فالمعنی هو ما ینظر ، و اللّفظ هو ما به ینظر المعنی ، فلو ارید الوضع بالاستعمال لزم اجتماع اللّحاظ الآلی و اللّحاظ الاستقلالی فی اللّفظ ، و اجتماع هذین اللّحاظین فی

الشیء الواحد غیر معقول .

رأیُ الاستاذ فی الإشکال

قال الاستاذ دام ظله : إنّ هذا الإشکال یبتنی علی الالتزام بأمرین :

أحدهما : توقّف تحقّق الوضع علی الإبراز ، و الأمر الآخر : کون لحاظ اللَّفظ فی ظرف الاستعمال آلیّاً و أنه لا یمکن کونه استقلالیّاً .

و حیث أنّ المحقق الخراسانی ملتزم بکلا الأمرین ، لأنه یری بأنّ الوضع لا یکون إلّا بالقول أو الفعل ، و أنّ الاستعمال إفناء اللّفظ فی المعنی ، فالإشکال وارد علیه لا محاله .

جواب المحقق الأصفهانی

و أمّا جواب المحقق الأصفهانی من أنّ اللحاظین غیر مجتمعین فی مرتبةٍ واحده حتی یلزم المحذور ، و ذلک لأنّ الوضع بالاستعمال یکون من قبیل جعل الملزوم بجعل اللّازم ، ففی مرحله الوضع یلحظ اللّفظ بالاستقلال ، و فی مرحله الاستعمال یلحظه آلةً ، نظیر جعل « الملکیه » بجعل « السلطنه » فإنّ السلطنه من لوازم الملکیّه ، فإذا قلنا « سلّطتک علی هذا » فقد جعلنا الملکیّه له علیه ، فالاستعمال من لوازم الوضع ، و بتحقّق الاستعمال - و هو اللّازم - یمکن جعل الوضع و هو الملزوم ، فکان اللحاظ الآلی فی مرحله جعل اللّازم ، و اللّحاظ الاستقلالی فی مرحله جعل الملزوم .

مناقشه الاستاذ

فقد أورد علیه شیخنا : بأنه إنْ ارید من کون الوضع بالاستعمال من قبیل جعل اللّازم و الملزوم : کون الجعل واحداً و المجعول اثنین . ففیه : أن الجعل و المجعول واحد حقیقةً و اثنان اعتباراً .

و إنْ اريـد من ذلك أن هنا جعلين و مجعولين ، أحـدهما جعل اللّازم و الآخر جعل الملزوم ، و هو الـذى صـرّح به فى (الاصول على النهج الحديث) (۱) بـأنْ يكون لازم الوضع ، هو اسـتعمال اللّفظ فى المعنى بنحوٍ يكون اللّفظ حاكياً عن المعنى بنفسه - لا بـالقرينه - و بجعـل هـذا اللّازم يتم جعل الملزوم و هو الوضع ، فكان اللّحاظ الآلى فى مرحله جعل اللّازم ، و اللّحاظ الاسـتقلالى فى مرحله جعل الملزوم ، فلم يجتمع اللّحاظان .

ففيه : إن هـذا خروج عن البحث ، لأن المفروض فيه اتحاد الوضع و الاسـتعمال ، و هذا غير متحققٍ فيما ذكر . هذا أوّلاً . و ثانياً : إن نسـبه الملزوم إلى اللاـزم نسبه العلّه إلى المعلول ، فكيف يتصوّر اسـتتباع جعل اللّازم - مع الاحتفاظ على كونه لازماً - جعل الملزوم ؟ إنّ فرض كونه لازمـاً هو فرض التـأخّر له ، و فرض اسـتتباعه جعل الملزوم هو فرض التقـدّم له ، فيلزم اجتماع التقـدّم و التأخّر فى الشىء الواحد .

جواب المحقق العراقى

و أجاب المحقق العراقى باختلاف متعلَّق اللّحاظين ، فقال ما حاصـله - كما فى آخر بحث الوضع من (المقالات) تحت عنوان « تتميم » (۲) - بأنّه فى مرحله الاسـتعمال يكون الفانى فى المعنى هو شـخص اللّفظ ، فالملحوظ باللّحاظ الآلى هو شخص اللّفظ ، لكن الملحـوظ فى مرتبه الوضع هو طـبيعه اللّفـظ ، لأـن الواضع يضع طـبيعىّ اللّفـظ لطـبيعىّ المعنى لاـ لشـخصه ، فمـا أشـكل به المحقق النائينى خلط بين المرتبتين .

۱- (۱)) الاصول على النهج الحديث : ۳۲ .

۲- (۲)) مقالات الاصول ۶۷/۱ .

مناقشه الاستاذ

فردّ عليه الاستاذ بكونه خروجاً عن البحث كذلك ، فمورد البحث هو تحقّق الوضع بالاستعمال ، و هو ليس من قبيل استعمال الشخص فی النوع ، بل المدّعی وضع لفظ « الصّلاه » علی العمل المعیّن الشرعی بنفس « صلّوا كما رأيتمونی اصلّی » .

التّحقيق فی الجواب

قال شيخنا دام ظله : و الحقُّ فی الجواب هو إنكار الأمر الثانی من الأمرين المذكورين فی أساس الإشكال ، إذ الاستعمال غير متقوّم فی كلّ كلامٍ بكون اللّفظ آلةً و فانياً فی المعنی ، فقد يمكن لحاظه بالاستقلال فی هذه المرتبه أيضاً ، و لذا نری أن كثيراً من الناس عند ماً يتكلّمون يتأمّلون فی الألفاظ التی يستعملونها فی أثناء التكلّم ، و يلتفتون إلی الجهات المحسّنه للألفاظ و يتقيّدون بها.

فالإشكال مندفع .

و الوضع بالاستعمال ممكن .

بقی جواب المحقّق الخوئی

و أجاب السيد الخوئی فی (المحاضرات) (١) بأنّ الوضع أمر نفسانی ، و الاستعمال عمل جوارحی ، و الوضع يكون دائماً قبل الاستعمال ، فاللّحاظ الاستقلالی يكون فی مرحله الوضع ، و اللّحاظ الآلی فی مرحله الاستعمال ، فاختلفت المرتبه ، و لم يجتمع اللّحاظان فی مرتبه واحدهٍ .

١- (١) محاضرات فی اصول الفقه : ١٣٥/١ .

رأى الاستاذ فى هذا الجواب

و هـذا الجواب إنكار للأمر الأوّل من الأمرين ، و قد قرّبه الشـيخ الاسـتاذ فى الدّوره اللّاحقه بأنّه إذا كان الوضع أمراً غير إنشائى ، بل يحصل بمجرّد الالتزام النفسى و البناء من المعتبر ، فلو قال « جئنى بولـدى محمـد » قاصـداً تسـميته بهـذا الاسم ، فقد حصـل الوضع و وقع الاسـتعمال من بعـده ، فلاـ يبقى مجـال للإشـكال ، فهـذا الجواب يتُم على مبنى التعهّـد ، و كـذا على مبنى المحقق الأصفهانى ، و هو التخصيص النفسانى للّفظ بالمعنى .

و أمّا قياس السـيد الحكيم (١) هـذا المورد على مسـأله حصول الفسـخ للمعامله بالفعل ، كبيع الشـىء المبيع أو وطء الأمه و نحو ذلك ، ففى غير محلّه ، لأن الفسخ من الإيقاعات ، و الإيقاع متوقّف على الإنشاء .

لكنّه فى الـدوره السابقه أورد على هذا الجواب بأنّ العلقه الوضـعيّه هى قالبيّه اللّفظ للمعنى ، و هل تتحقّق القالبيّه بمجرَّد الاعتبار النفسـانى و قبـل الإـبراز ؟ فهـل تتحقّق الزوجيّه بين هنـد و زيـد قبـل إبرازهـا بصـيغه زوّجت مثلاًـ ؟ كلّا ، إنّه لا برهان على هـذه الـدعوى بل الوجـدان و بناء العقلاء على خلافها ، فإنّ الوضع عندهم كسائر الامور الاعتباريّه المحتاجه إلى الإبراز ، فهم لا يرون تحقّق الوضع بنفس الاعتبار و مجرد البناء .

و إذا احتاج الوضع و تحقّق العلقه الوضعيّه إلى مبرز عاد الإشكال .

أقول :

و عندى أن الحق ما ذهب إليه فى الدوره السابقه ، و يكون حلّ المشكل منحصراً بإنكار الأمر الثانى من الأمرين .

١- (١)) حقائق الاصول ٤٨/١ ط مكتبه البصيرتى .

و تلخّص : إمكان الوضع بالاستعمال ، خلافاً للمحقق النائينى و من تبعه .

و على الإمكان فهل هو حقيقه أو مجاز ؟

و اختلفوا فى هذا الاستعمال المحقق للوضع ، هل هو استعمال حقيقى أو مجازى ، أو لا حقيقى و لا مجازى ؟ على أقوال .

قيل : إنه حقيقه ، لأن كون الاستعمال حقيقياً لا يشترط فيه تحقّق الوضع قبل الاستعمال ، فلو تحقّقا معاً كان الاستعمال حقيقيّاً ، إذ الملاك هو الاستعمال فى المعنى الموضوع له ، و هذا مع مجرد وجود الموضوع له فى ظرف الاستعمال متحقق ، إذ العله و المعلول يكونان فى ظرفٍ واحدٍ زماناً و إن اختلفا رتبهً ، و المفروض كون الاستعمال علّه للوضع فزمانهما واحد ، و باستعمال اللّفظ فى المعنى الموضوع له تتحقّق الحقيقه ، و ليس الاتحاد فى المرتبه مقوّماً للوضع حتى يكون اختلافهما مضرّاً ، هذا ما جاء فى (المحاضرات) .

و فيه : إن الاستعمال متأخّر عن المعنى المستعمل فيه بالتأخّر الطبعى ، إذ لا يتحقق الاستعمال إلّا مع وجود ذلك المعنى المستعمل فيه ، بخلاف المعنى ، فقد يوجد من غير استعمالٍ له ، فإن كان المعنى السابق فى المرتبه على الاستعمال قد وضع له لفظ فى تلك المرتبه ، كان استعمال ذاك اللّفظ فيه حقيقياً ، و إن لم يكن له وضع كان استعمالاً فى المعنى المجازى .

لكن المفروض فى بحثنا تحقّق الوضع بنفس الاستعمال ، فالاستعمال أصبح علّهً للوضع و الوضع معلول له ، فكون المعنى موضوعاً له اللّفظ إنما هو فى رتبهٍ متأخره عن الاستعمال ، و الاستعمال متقدّم على كون المعنى موضوعاً له ، و المستعمل فيه مقدَّم على نفس الاستعمال ، فلا محاله يستحيل كون

المعنى موضوعاً له ، لأن كونه كذلك فى رتبه متأخره عن الاستعمال لأنه معلول للاستعمال ، لكن كون المعنى مستعملاً فيه فى رتبه قبل الاستعمال ، فالمستعمل فيه ليس موضوعاً له ، و حينئذٍ كيف يتّصف الاستعمال بكونه استعمالاً فى المعنى الحقيقى ؟

و العجب ، أن القائل بهذه المقاله يلتزم بكون الوضع معلولاً للاستعمال ، و أن كون المعنى موضوعاً له يتحقق بتحقّق الاستعمال .

فسقط القول بكونه حقيقهً ، و ثبت كونه لا حقيقه و لا مجاز ، كما عليه المحقق الخراسانى .

و الحاصل ممّا تقدّم هو : أنّ الاستعمال الحقيقى هو استعمال اللّفظ فى ما وضع له ، و المفروض هنا تحقّق الوضع بنفس الاستعمال ، فلا معنى حقيقى له فليس باستعمالٍ حقيقى ، و ليس بمجازى أيضاً ، لأن الاستعمال المجازى هو استعمال اللّفظ فى المعنى المناسب لما وضع له ، و المفروض عدم وجود ما وضع له قبل هذا الاستعمال ، فليس بمجاز .

و قد اختار شيخنا هذا القول فى الدّوره اللّاحقه .

أمّا فى الدّوره السابقه ، فقد أشكل عليه بأن لفظ « الصلاه » - مثلاً - قد استعمل فى لسان الشارع فى المعنى الشرعى الجديد ، و هذا الاستعمال مجاز ، لأنّ لهذه اللّفظه معنىً حقيقيّاً فى اللّغه قبل المعنى الحادث ، و من المعلوم وجود التناسب بين المعنى الحقيقى اللغوى لهذه اللّفظه و بين المعنى الحادث المستعمل فيه ، فيكون مجازاً .

أقول :

لكن الصحيح ما اختاره فى الدوره المتأخره ، فإنه ليس مطلق التناسب

بين المعنيين بمصحّحٍ للاستعمال المجازى ، إذ المقصود من هذا التناسب هو علاقه الكلّ و الجزء ، لكون « الصلاه » بالمعنى الشرعى مشتملةً على « الدعاء » و هو معنى الكلمه لغةً ، لكن ليس كلّ علاقه الكلّ و الجزء بمصحّح للاستعمال المجازى ، فالرقبه جزء الإنسان و تستعمل هذه الكلمه فى الإنسان بالعلقه المذكوره ، و ليس سائر أجزاء الإنسان كذلك .

ص:۲۱۳

۲ – الكلام فى وقوع الوضع بالاستعمال

و بعد الفراغ من مقام الثبوت و بيان الإمكان ، فهل هو واقع أو لا ؟

قد تقدم سابقاً أن البحث يدور حول وضع اللّفظ على المعانى الشرعيّه من قبل الشارع ، سواء كانت معانى الألفاظ موجودهً من قبل أو لا ، وعليه ، فوجودها قبل شرعنا لا ينفى الحقيقه الشرعيّه ، و فى القرآن الكريم آيات تدلّ على وجودها كذلك ، و أنها كانت بنفس هذه الألفاظ ، كقوله عزّ و جلّ «وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ » (۱)و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ » (۲)و «أَوْصَانِي بِالصَّلاَهِ وَالزَّكَاهِ مَا دُمْتُ حَيّاً » (۳)، فهذه الآيات تدل على وجود هذه المعانى من قبل ، و بنفس هذه الألفاظ ، و يشهد بذلك أنهم لم يسألوا النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه ما ذا كان الصّيام ؟ و ما ذا كان الصّلاه ... ؟

وعليه ، فلا معنى للوضع ، إلّا إذا كان المعنى حادثاً ، كالأشياء المخترعه الآن ، أو كانت المعانى لا بهذه الألفاظ ... و نتيجه ذلك أن لا وضع من الشارع فى مقام الإثبات ، بل إنه قد استعمل الألفاظ فى نفس تلك المعانى ، غايه الأمر أنه اعتبر فيها بعض الخصوصيّات ... نعم ، مقتضى قوله تعالى : «وَمَا كَانَ

۱- (۱)) سوره الحج : ۲۷ .

۲- (۲)) سوره البقره : ۱۸۳ .

۳- (۳)) سوره مريم : ۳۱ .

صَلاَتُهُمْ عِنـدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاء وَتَصْدِيَةً » (۱)هو التغاير بين صـلاتهم و صـلاتنا تغايراً جوهريّاً ، فللبحث فی مثل هذا مجال ، أمّا أن یدّعی أن المعانی کلّها مستحدثه - کما عن المحقق الخراسانی - فدون إثباتها خرط القتاد .

و ذهب المحقق العراقی - و تبعه السـید الخوئی - إلی وقوع الوضع بالاسـتعمال ، فقـال المحقق المـذکور : بأن الطریقه العقلائیه قـائمه علی أنه لو اخترع أحـد شـیئاً فـإنه یضع علیه اسـماً ، و لو أنّ الشارع قـد تخلَّف عن هـذه الطریق لتبّه و بیّن ، و حیث أنه قد تحقّق منه الوضع التعیینی و لم یکن بالقول ، فهو لا محاله بالاستعمال .

هـذا حدّ دلیله ، و لا یخفی ما فیه ، فإن الطریقه العقلائیّه هذه لیست بحیث لو تخلَّف عنها أحد وقع من العقلاء موقع الاسـتنکار ، بل قد یخترع أحد شیئاً و یستعمل فیه لفظاً مجازیّاً ، ثم یشتهر المجاز فیصیر حقیقه .

و الألفاظ فی شرعنا لمّا استعملت فی معانیها الشرعیّه بکثرهٍ ، أصبحت حقیقهً فیها ، و دلّت علیها بلا قرینه .

فتحصّل : أن وقوع الوضع بالاسـتعمال فی الشـرعیّات لا دلیل علیه ، بل إن الشارع فی بدء أمره اسـتعمل تلک الألفاظ فی معانیها اللغویّه ، ثم إنها علی أثر کثره الاسـتعمال فی المعانی الشـرعیّه أصبحت حقائق فیها ، حتی فی زمن الشارع ، فلفظ « الصلاه » مثلاً فی اللّغه عباره عن العطف و التوجّه ، و فی هذا المعنی استعمله الشارع ، ثم بیّن الخصوصیّات المعتبره فی هذا المعنی بدوال اخر ، فقوله « صلّوا کما رأیتمونی اصلّی » معناه : ادعوا و توجّهوا إلی اللّه ، لکنْ

۱- (۱)) سوره الأنفال : ۳۵ .

بـالكيفيّه الـتى رأيتمـونى أدعـو و أتـوجّه إليه ، ثم بعـد فـترهٍ غير طويله و مع تكرار اللّفـظ مراراً فى هـذا المعنى ، أصـبح المعنى الجديد الخاص هو المتبادر منه ... .

هذه حقيقه الأمر ، و لا ملزم للالتزام بالاستعمال المجازى ، كما لا دليل على الوضع الحقيقى منه له بالنسبه إلى المعنى الشرعى ، و الشاهد على ذلك ما نراه من عمل الرؤساء و كبار الشخصيّات المتنفّذين و أعلام العلماء ، فمثلاً : قد استعمل الشيخ الأنصارى كلمه « الورود » فى معناه الخاص المصطلح فى علم الاصول ، ثم بعد يومين أو ثلاثه - مثلاً - أصبحت هذه الكلمه محموله على هذا المعنى الجديد الاصطلاحى كلّما سمعت فى الأوساط العلميّه .

ص:۲۱۶

ثمره البحث

اشاره

و اختلفوا هل لهذا البحث ثمره أو لا ؟

ذهب المحقق الخراسانی – و تبعه المحقق العراقی – إلى الأوّل ، و حاصل كلام المحقق الخراسانی هو :

إنه إنْ قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه تظهر ثمره البحث إذا علمنا بتاريخ وضع اللّفظه و استعمالها ، فنحمل اللّفظه الصادره عن لسان الشارع قبله على المعنى اللغوی و الصادره بعده على المعنى الشرعی . و إن قلنا بعدم ثبوتها تحمل الألفاظ الصادره على المعنى اللغوی . أمّا لو جهلنا تاريخ الاستعمال فمقتضى القاعده هو التوقّف ، إذ لا طريق لدعوى كون الاستعمال متأخّراً عن زمان الوضع الشرعی إلّا أصاله تأخر الاستعمال ، بتقريب أنه قد صدر الوضع و الاستعمال من الشارع يقيناً ، و الاستعمال أمر حادث ، فنستصحب عدم تحقّق الاستعمال إلى زمان الوضع . و لكن هذا الاستصحاب فيه :

أوّلاً : إنه أصل مثبت ، إذ ليس الاستعمال حكماً شرعيّاً و لا موضوعاً لحكم شرعی ، و لازم عدم الاستعمال إلى زمان تحقّق الوضع هو كون اللّفظ مستعملاً فی المعنى الشرعی ، و هذا لازم عقلی .

و ثانياً : إنه معارض باستصحاب عدم الوضع إلى زمان الاستعمال ، لأن الوضع أيضاً أمر حادث .

و إنْ اريد التمسّک ببناء العقلاء لحمل الاستعمال علی الحقیقه ، بدعوی أنهم مع الشک فی کونه حقیقه أو مجازاً یحملونه علی الأوّل ، ففیه : إن هذا البناء موجود عندهم ، بالإضافه إلی أصل النقل عن المعنی اللّغوی إلی المعنی الشرعی ، أما مع العلم بتحقق النقل و الشک فی تاریخه فلا یوجد هکذا بناء .

ثم إنه أمر بالتأمّل .

و قال السید الحکیم (۱) فی وجه التأمّل : لعلّه وجود البناء منهم فی مورد العلم بالنقل و الشک فی تاریخه کما نحن فیه ، فتکون النتیجه الحمل علی المعنی اللّغوی .

قال شیخنا : لا ریب فی توقّف العقلاء فی مثله ، فلیس هذا وجه التأمّل ، بل الأولی أن یقال : لعلّه یتأمّل فی أصل المطلب ، و هو ترتّب الثمره فی صوره العلم بالتاریخ ، و أنه یحمل علی المعنی الشرعی إذا علم تاریخ الاستعمال ، لإمکان الحمل فی ما صدر قبل الوضع الشرعی علی المجاز المشهور بسبب کثره الاستعمال لا الحمل علی المعنی الحقیقی اللّغوی .

أو لعلّه أراد التنبیه علی الخلاف بینه و بین الشیخ فی مثل المورد ، حیث أن الشیخ یری تعارض الأصلین فیه ، و هو یقول فی مثله بعدم المقتضی للجریان ، فلا تصل النوبه إلی المعارضه ، إذ مع الجهل بتاریخهما لا یحرز اتّصال المشکوک بالمتیقَّن .

هذا تمام الکلام علی وجه ترتّب الثمره .

و ذهب المحقّق النائینی و من تبعه إلی نفی الثمره من أصلها ، و قال بعدم ترتّبها حتّی مع ثبوت الحقیقه الشرعیّه ، و ذلک لعدم الشک عندنا فی کون

۱- (۱)) حقائق الاصول ۵۲/۱ ط مکتبه البصیرتی .

المراد بهذه الألفاظ الوارده فی الکتاب و السنّه هو المعانی الشرعیّه ، أمّا الآیات فلا ریب فی کون المراد من « الصلاه » و « الزکاه » و غیرهما هو المعانی الشرعیّه لا اللغویّه و لا المعانی التی اریدت منها فی الشرائع السابقه .و أما الروایات ، فالوارد منها من طرق المخالفین لیس بحجّه عندنا ، و الوارد من طریق الأئمّه فإنّهم قد بیّنوا معانیها ، و قد ثبت لزوم حملها علی المعانی الشرعیّه .

و قد أشکل علی المیرزا : بأنّ « الصلاه » فی قوله تعالی «قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَکَّی * وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی » (۱)مردده بین المعنی اللّغوی و الشرعی ، فالبحث عن الحقیقه الشرعیّه یثمر فیها .

و فیه : إنه قد جاءت روایات عدیده فی أن المراد منها هی الزکاه بعد صلاه الفطر ، منها صحیحتا زراره و أبی بصیر (۲) ، فلا شبهه فی المراد منها ، و لیس هناک غیرها مورد للشبهه ، فالإشکال یندفع .

و أشکل الاستاذ فی الدوره السابقه : بأنّه لیس کلّ ما ورد عن طریق المخالفین فلیس بحجّه ، إذ الملاک للحجیّه هو الوثوق بالصدور ، فتظهر ثمره البحث عن الحقیقه الشرعیّه فیها .

و هذا الإشکال لم یذکره فی الدوره اللّاحقه ، و لعلّه لعدم حصول الوثوق بالصّدور من طرقهم ، أو لعلّه لعدم کفایه الوثوق بالصدور ، أو لعلّه لوجود ما ورد عن طرقهم مورداً للوثوق بالصدور فی طرقنا مع تبیین الأئمه له .

هذا ، و قد اختار شیخنا عدم ترتّب الثمره ، من جهه أن ترتّبها یتوقّف

۱- (۱)) سوره الأعلی : ۱۴ .

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۳۱۸/۹ الباب ۱ من أبواب زکاه الفطره ، رقم : ۵ .

على العلم بالتاريخ كما تقدَّم ، و لا طريق لنا إلى ذلك ، وعليه ، فمن المحتمل صدورها قبل صيرورتها حقيقةً فى المعنى الشرعى ، و مع وجود هذا الاحتمال - حتى مع القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه - لا يمكن حمل الألفاظ على المعانى الشرعيّه .

نعم ، الألفاظ الصادره فى أواخر عهد الرساله كلّها محموله على المعانى الشرعيّه قطعاً ، سواء قلنا بثبوت الحقيقه أو لا ، كذلك .

فالحقّ أنه لا ثمره للبحث .

تتمّه

هناك فى الأبواب الفقهيّه المختلفه روايات أجاب فيها الأئمه عليهم السلام عن السؤال عن معانى ألفاظٍ معيّنه ، كلفظ « الكثير » و « الجزء » و « السهم » و « الشىء » و « القديم » .

فلو أوصى بمالٍ كثيرٍ لشخص فما معنى « الكثير » ؟ فى الخبر أنه « ثمانون » استناداً إلى قوله تعالى : «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَهٍ » (1)بلحاظ أن المراد من « المواطن » هو غزوات رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ، و قد كانت ۸۰ غزوه .

و لو أوصى بسهمٍ من ماله لفلان ، ففى الخبر أنه يعطى « الثُمن » لقوله تعالى : «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ » (2)فالسّهام فى الآيه ثمانيه .

و لو أوصى بجزءٍ من ماله ، ففى خبر إنه « العُشر » و فى آخر « السُّبع » .

و لو أوصى بشىء ، حكم ب « السُّدس » .

۱- ((۱)) سوره التوبه : ۲۵ .

۲- ((۲)) سوره التوبه : ۶۰ .

و لو أوصى بعتق كلّ عبد قديمٍ من عبيده ، اعتق من كان عنده منذ « سته أشهر » أو أكثر .

و اختلفت كلمات العلماء فى هذه الموارد ، فالسيد عبد اللّه شبّر حملها على الحقيقه الشرعيّه ، و بناءً على ذلك ، فإن هذه الألفاظ تحمل على المعانى المذكوره أينما جاءت فى لسان الأدلّه . أمّا بناءً على إنكار الحقيقه الشرعيّه فإنها تكون خاصّه بمواردها و يؤخذ بها من باب التعبّد .

و قال صاحب (الجواهر) (۱) فى المسأله الخامسه من كتاب العتق - بعد كلام المحقق فى معنى « القديم » بأنّ هذه النصوص محموله على المعانى العرفيّه ، فكأن الإمام عيَّن للّفظ المصداق العرفى ، (قال) : و كل لفظٍ شك فى معناه العرفى أوكل الأمر فى معناه إلى اللّه و الراسخين فى العلم ، ثم جعل هذه الألفاظ نظير « الوجه » و « المسافه » و « الركوع » .

و على الجمله ، فهو ينفى الحقيقه الشرعيّه فيها ، و يرى أن هذه الألفاظ تحمل على تلك المعانى فى سائر الموارد لأنها المعانى العرفيّه لها .

قال شيخنا : و الحق هو القول بلزوم الأخذ بالخبر إذا صحّ سنده فى خصوص مورده تعبّداً ، فلا يصح التعدّى عنه إلى سائر الموارد ، لعدم الحقيقه الشرعيّه ، و عدم تماميّه كلام صاحب (الجواهر) ، المبنى على كون الواضع للألفاظ هو اللّه تعالى ، و قد تقرّر بطلان هذا المبنى .

۱- (۱)) جواهر الكلام ۱۳۳/۳۴ .

الصَّحيح و الأعم

اشاره

ص:۲۲۳

و يقع البحث فى الصحيح و الأعم فى المقدمات ، و الأدلّه ، و الثمره .

مقدّمات البحث

اشاره

أما المقدّمات فهى كما يلى :

المقدمه الأُولى

(فى جريان البحث بناءً على عدم الحقيقه الشرعيّه أيضاً) .

الحقّ : جريان هذا البحث على جميع الأقوال فى مسأله الحقيقه الشرعيّه ، لإمكان تصوير الثمره على كلّ واحدٍ منها .

أمّا بناءً على القول بأنّ الألفاظ مستعمله فى معانيها الشرعيّه استعمالاً حقيقيّاً ، و هو القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه ، فجريان البحث واضح ، فإنه يقال : هل الشارع قد وضع الألفاظ لخصوص المصاديق الصحيحه من المعانى أو للأعم منها و من الفاسده ، فإن كان الموضوع له خصوص الصحيح فلا يتمسّك بالإطلاق لدى الشك ، و إنْ كان للأعم تم التمسّك .

و أمّيا بناءً على القول بعدم الحقيقه الشرعيّه ، و أن الألفاظ استعملت فى هذه المعانى استعمالاً مجازيّاً ، فإنّه يقال : أن الشارع الذى استعمل لفظ « الصلاه » مثلاً فى هذا المعنى الجديد مجازاً ، هل استعمله أولاً فى خصوص

الحصّه الصحيحه بمعونه القرينه ، و القرينه التى أقامها على المجاز هى قرينه عامّه بالنسبه إلى الصحيح فقط ، أو أنه استعمله فى الأعم و كانت القرينه عامّه بالنسبه إلى الأعم .

فإن كانت القرينه المصحّحه للاستعمال المجازى فى المعنى الشرعى ، - مع كون اللّفظ موضوعاً للمعنى اللّغوى - قد لوحظت أوّلاً بين المعنى الحقيقى و خصوص الفرد الصحيح ، احتاج استعماله فى الأعم إلى قرينهٍ اخرى ، و كذا بالعكس .

فعلى الأوّل - و هو الاستعمال المجازى فى خصوص الصحيح - لا يجوز التمسک بالإطلاق عند الشک ، و على الثانى يجوز .

و أمّا بناءً على القول الثالث - و هو قول الباقلّانى - من أنّ الألفاظ مستعمله فى لسان الشارع فى معانيها اللّغويّه ، لا الشرعيّه ، لا حقيقه و لا مجازاً ، إلّا أنه قد أفاد الخصوصيّات الجديده المعتبره من قبله بألفاظٍ أخرى ، كما فى أعتق رقبةً مؤمنةً ، حيث استعمل لفظ الرقبه فى معناه ، و لمّا أراد خصوص المؤمنه دلّ عليه بلفظ آخر ، فكان دالّان و مدلولان ، و فى لفظ « الصلاه » كذلك ، فإنه أراد المعنى اللّغوى فقط ، و هو الدعاء ، أما بقيه الأجزاء و الشرائط المعتبره فقد دلّ على إرادتها بدوالّ اخر ، فيقال : هل الدوالّ الأخر اريد منها خصوص الأجزاء الصحيحه أو الأعم منها و من الفاسده ؟ فإن اريد الصحيح لزم الإتيان بدوالٍّ أُخر عند إراده الأعم ، و هكذا العكس .

إذن ، يجرى هذا البحث على جميع المبانى فى مسأله الحقيقه الشرعيّه ، و يمكن تصوير الثمره على كلّ واحدٍ منها ، و إنْ قيل بانتفائها بناءً على القول الأخير ، من جهه أنه إن كانت الدوالّ الأخر مفيدةً لإراده الأجزاء و الشرائط

كلّها ، فلا شك حينئذٍ حتى يتمسّك بالإطلاق ، و إن كانت مجعوله منه بنحو الإهمال فكذلك ، فلا ثمره للبحث . لأنّا نقول بناءً على هذا القول : هل الدوالّ التى استخدمها الشارع لإفاده الخصوصيّات الزائده على المعنى اللّغوى ، جاءت لتفيد تلك الخصوصيّات الملازمه لتماميّه الأجزاء و الشرائط أو للأعم من الأجزاء و الشرائط التامّه و غير التامّه ؟ إن كان الأول فلا يتمسك بالإطلاق ، و إن كان الثانى تمّ التمسّک به .

المقدّمه الثّانيه

(فى معنى الصحيح و الفاسد)

اختلفت كلمات العلماء فى معنى « الصحيح » و « الفاسد » .

فعن أهل الحكمه : أن « الصحيح » هو المحصّل للغرض ، و ما ليس بمحصّلٍ له ففاسد .

و عن المتكلّمين : إن « الصحيح » هو الموافق للأمر أو الشريعه ، و الفاسد غيره .

و عن الفقهاء : إن « الصحيح » هو المسقط للإعاده و القضاء ، و الفاسد غيره .

و قال المحقق الأصفهانى : إن « الصحّه » هى : التماميّه من حيث الأجزاء و الشرائط ، و من حيث إسقاط الإعاده و القضاء ، و من حيث موافقه المأتى به للمأمور به .

قال شيخنا : بل الحقّ هو أنّ « الصحّه » تماميّه الأجزاء و الشرائط ، فالبحث فى الحقيقه هو : هل الألفاظ موضوعه لتامّ الأجزاء و الشرائط أو للأعم منه و من الفاقد لبعضها ، فالصحيح عندنا هو الواجد لها ، و الفاسد ما فقد جزءاً أو قيداً ، فيكون « الصحه » و « الفساد » أمرين إضافيّين ، فالصلاه قصراً

ص:۲۲۷

بالإضافه إلى المسافر صحيحه و إلى الحاضر فاسده .

فالصحّه عباره عن التماميّه و الفساد عدم التماميّه ، و من الواضح أن من آثار التماميّه و لوازمها : سقوط الإعاده و القضاء ، و موافقه المأتى به للمأمور به ، و محصّليّه الغرض ، فهذه الامور لوازم و ليست بمقوّمات ، و يشهد بذلك تخلّل الفاء التفريعيّه حيث نقول : كانت هذه العباده تامّه الأجزاء و الشرائط فهى محصّله للغرض ، فهى موافقه للمأمور به ، فهى مسقطه للإعاده و القضاء ، و لا يصح أن يقال مثلاً : قد سقط الأمر فالعباده كانت تامّه الأجزاء و الشرائط ...

المقدمه الثالثه

(۱)

(فى عدم دخول ما يتفرّع على الأمر فى البحث)

لا ريب فى دخول الأجزاء فى محلّ النزاع ، بأن يقال : هل اللّفظ موضوع لواجد جميع الأجزاء - الذى هو المراد من الصحيح - أو الأعمّ منه و من فاقد بعضها ؟

و كذلك الشرائط ، سواء قلنا بأن التقيّد داخل و القيود خارجه أو قلنا بأن القيود أيضاً داخله ، إذْ لا فرق بين الأجزاء و الشرائط من هذه الناحيه ، لكون الأجزاء و الشرائط فى مرتبهٍ واحده و إن اختلفا فى كيفيّه التأثير ، حيث بالجزء يتمّ المقتضى و بالشرط يتمُّ فاعليّه المقتضى فى المقتضى ، وعليه ، فإنه يمكن تصوير النزاع بأن لفظ « الصلاه » موضوع للمركّب الجامع للأجزاء فقط أو لها بضميمه الطهور مثلاً ، أو بضميمه عدم الاستدبار ، مثلاً ؟

إنّما الكلام فى مثل قصد القربه و قصد الوجه - على مسلك صاحب الجواهر و غيرهما من الامور المتفرّعه على الأمر ، فهل هذه أيضاً داخله فى محلّ النزاع ، بأنْ يقال : هل لفظ « الصلاه » موضوع للحصّه الصحيحه ، أى

۱- (۱)) هذه المقدمه لم تذكر فى الدوره السابقه .

الواجده لقصد القربه أو للأعم منها و الفاقده ؟

و كذا بالنسبه إلى عدم المزاحم ، فإنه يعتبر فی صحّه الصلاه أن لا تكون مزاحمه بالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد - إلّا أن تصحّح عن طريق الترتّب - فهل عدم المزاحم يدخل فی محل النزاع بأن يقال : هل لفظ الصلاه موضوع للحصّه الصحيحه أی غير المزاحمه بالأمر بالإزاله أو للأعم منها و من المزاحمه ؟

الحق - وفاقاً للمحقق النائينی - هو عدم الإمكان ، بتقريب : إن الابتلاء بالمزاحم و عدم الابتلاء به متوقّف على الامتثال ، فهو من انقسامات مقام الامتثال ، و مقام الامتثال فرع وجود الصّلاه و تعلّق الأمر بها ، فإذا كان هناك أمر و تعلّق بالصّلاه و اتّفق وجود مزاحم لها فی مقام الامتثال ، فإنّ رتبه المزاحمه متأخّره عن الأمر بالصّلاه ، و الأمر بها متأخّر عنها ، فلا يعقل أن يكون عدم الصحّه - الناشئ من وجود المزاحم - مأخوذاً فی معنى الصّلاه .

فظهر أنّه بناءً على إنكار الترتّب ، و أنّ الأمر بالإزاله يوجب عدم الأمر بالصّلاه أو النّهی عنها ، فالصّلاه فاسده .

نعم ، يمكن تصوير النزاع فی عدم المزاحم بأن يقال : قد تعلّق بكلٍّ من الركوع و السجود و القراءه و سائر الأجزاء إلى التسليم أمرٌ بضميمه عدم المزاحم ، ثم جعل لفظ « الصلاه » على هذه المجموعه .

إلّا أن هذا لا واقعيّه له فی الشّريعه ، و بحثنا إنما هو فی دائره ما هو الواقع فيها .

و تلخّص :

عدم إمكان أخذ الصحّه من ناحيه عدم المزاحم ، كما عليه الميرزا ، و لا

یرد علیه شیء .

المقدمه الرابعه

(فی تصویر الجامع)

إنّه - سواء قلنا بالوضع لخصوص الصحیح أو الأعم - لا بدّ من تصویر جامع بین الأفراد ، و ذلک ، لأن الوضع الخاص و الموضوع له العام غیر معقول ، و کذلک الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، لأنّ الالتزام بوضع لفظ « الصّلاه » لکلّ حصّهٍ حصّهٍ من الصلاه ، یستلزم أوضاعاً کثیره و یلزم الاشتراک اللّفظی ، و هذا لا یلتزم به أحد ؛ بقی الوضع العام و الموضوع له العام ، و الوضع العام و الموضوع له الخاص ، و إذا کان الوضع عامّاً لزم تصویر الجامع بین الأفراد لیکون هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

فإن قیل - کما ذکر شیخنا فی الدوره السّابقه - : إن الجامع العنوانی کعنوان « الناهی عن الفحشاء و المنکر » یجمع بین مصادیق الصّلاه ، و هی المعنون له ، و لا حاجه إلی تصویر جامع بین الأفراد لیکون هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

قلنا : المقصود تصویر جامع یکون الموضوع له لفظ « الصلاه » و یمکن تصویر الثمره معه ، و أمّا الجامع العنوانی کما ذکر فلا ثمره للبحث معه ، لأنّ اللّفظ إن کان موضوعاً للعنوان لزم القول بعدم الوضع للمعنون ، و إن کان موضوعاً للمعنون بواسطه العنوان أصبح الموضوع له خاصّاً ، فیکون اللّفظ مستعملاً فی الخاص ، و الخاصّ لا إطلاق فیه و لا إجمال ، فلا ثمره للبحث .

إنّ المهمّ تصویر جامع بحیث یتمکن من التمسّک بالإطلاق معه ، لأنه - علی القول بالصحیح - یکون الخطاب مجملاً ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للأعم ، فإنه یتمکن من التمسک بالإطلاق ، لکون الموضوع له معلوماً و کذا

المستعمل فيه ، فلو شک فی اعتبار جزءٍ أو شرطٍ فی الصلاه فلا ریب فی صدق الطبیعه علی ما عدا المشکوک فیه ، و حینئذٍ أمکن التمسّک بالإطلاق لرفع الشک ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحیح ، فإنه یحتمل دخل الجزء أو الشرط المشکوک فیه فی ذات الموضوع له و صحه العمل ، فیکون المعنی مجملاً ، فلا مجال حینئذٍ للتمسک بالإطلاق ، لدفع جزئیّه المشکوک فیه أو شرطیته ، لأنَّ شرط التمسّک به إحراز صدق المعنی .

إذن ، لا بدَّ من تصویر جامع ذاتی لیکون محور البحث فی الصّدق و عدم الصّدق علی کلا القولین ، و الجامع العنوانی لا یصلح لذلک ، لکون الوضع فیه إمّا للعنوان فالمعنون لا اسم له ، و إمّا للمعنون فیکون فرداً فلا جامع له .

و کیف کان ... فلا بدَّ من تصویر الجامع علی کلا المسلکین .

ص:۲۳۱

تصوير الجامع على الصّحيح

۱ – تصوير المحقق الخراسانی

إنا نرى أنه يترتّب على الصلاه – بعنوان أنها صلاه – أثر واحد ، من غير فرقٍ بين الحالات و الكيفيّات ، مع عرضها العريض ، من الصلاه التی تقع بتكبيره واحدهٍ فقط ، حتی الصلاه التامّه الأجزاء و الشرائط ، و ذاك الأثر هو كونها عمود الدين – مثلاً .

فهذه مقدّمه .

و المقدّمه الاخرى هی : إنه لا بدّ من السنخيّه بين المقتضی و المقتضی ، و الأثر و المؤثر .

و المقدمه الثالثه هی : أن بين الواحد بما هو واحد ، و الكثير بما هو كثير تعاند و تقابل ، للتقابل بين الوحده و الكثره ، و معه يستحيل صدور الواحد عن الكثير ، فيستحيل صدور « عمود الدين » الواحد بالوحده النوعيّه عن المتكثّرات ، إذن ، لا بدّ و أنْ تنتهی الكثره إلی وحده ، كی تتم السنخيّه بين الأثر و المؤثّر .

إذن ، يوجد بين جميع أشخاص و أصناف الصّلاه الصحيحه جامع يكون هو المنشأ لهذا الواحد النوعی من حيث الأثر ، و هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

ص:۲۳۲

و اورد عليه :

إنّ القاعـده المقرّره عند أهل الفن من أن الأثر الواحد لا بدّ و أن ينتهى إلىٰ مؤثّر واحدٍ - ببرهان امتناع صدور الواحد عن الكثير - إنّمـا تتعلَّق بالواحـد من جميع الجهـات و الحيثيات ، أى البسـيط الحقيقى ، فموردهـا الواحـد الشخصـى البسـيط ، و أمّا فرض المحقق الخراسانى فهو الواحد النّوعى ، فإن « معراج المؤمن » و « الناهى عن الفحشاء » و نحو ذلك ليس واحداً شخصيّاً .

و فيه :

إن المـذكور عند أهل الفن قاعدتان ، إحداهما : القاعده المذكوره ، و موردها الواحد الشخصـى و البسـيط من جميع الجهات و الحيثيـات كمـا ذكر ، و الاخرى : قاعـده لزوم السـنخيّه بين المعلول و العلّه ، الأثر و المؤثر ، و موردها مطلق الواحـد لا خصوص الواحـد الشخصـى ، فالواحـد النوعى مثـل « معراج المؤمن » إذا كـان أثراً يلزم أن يكون بينه و بين المؤثّر له سـنخيّه ، فلا بـدّ من وجود وحده نوعيّه بين أفراد الصّلاه المختلفه ، - من صـلاه الحاضر الجامعه بين الأجزاء و الشرائط ، و المسافر التى هى قصر ، و المريض الذى يصلّى من جلوس ، و المحتضر ، و الغريق - تكون تلك الوحده هى العلّه لهذا المعلول « معراج المؤمن » و المؤثر لهذا الأثر .

فهذا مقصود المحقق الخراسانى ، و لا يرد عليه الإشكال .

و أورد عليه :

بأن الواحـد المـذكور ليس بواحـدٍ نوعى ، بل هو واحد عنوانى ، و البرهان المذكور لا يجرى فى الواحد العنوانى ، إذ إن الواحد العنوانى لا يتّحد مع أفراده ، لا فى الوجود و لا فى المفهوم ، فعنوان « الربط » مثلاً لا يقبل الاتحاد

مع مصاديق الرّبط و أفراده ، لكونه معنًى اسـميّاً و المصاديق معانٍ حرفيّه ، و مصاديق الواحـد النوعى متّحده حقيقةً ، أما مصاديق الواحد العنوانى كعنوان « الناهى عن الفحشاء » الذى هو من عناوين « الصـلاه » مختلفه بالحقيقه ، و منها : الزنا و الكذب و شرب الخمر و الغيبه و السرقه ...

و فيه :

إن الأـثر للجـامع هو « النهى » فقـط ، و هو الزجر ، و هـذا أثر نوعى ، إلّما أنّ متعلَّقات النهى مختلفات ، لكنّ الأثر شـىء و متعلَّقه شىء آخر ، و ما نحن فيه من قبيل « العلم » ، فإنّه حقيقه واحده ، لكنّ متعلّقه يختلف فيكون جوهراً تارةً و عرضاً اخرى ...

فالإشكال غير وارد .

و أورد عليه :

بـأنّ تـأثير المتكثّرات فى الأـثر الواحـد الفعلى محـال ، أمّا تأثيرهـا فى القابليّه فلا مانع منه ، فالنهى عن الفحشاء بالفعل لا يمكن صدوره من متعدّد ، أمّا القابليه للنهى فيمكن ، بدليل أن عدم المانع و وجود الشـرط أمران متغايران ، إلّا أنهما يؤثّران فى القابليّه ، بأن يكون المحلّ قابلاً لأنْ يتحقق فيه أثر المقتضـى و هو المقتضى . إذن ، يمكن تصوير قابليّه النهى عن الفحشاء المترتبه على الصّلاه ، فترتّب الأثر الواحد من المتعدّد .

و فيه :

إن القـابليّه من الاـمور الإضـافيّه ، فهنـاك قابـل و مقبول و قابليّه ، و مقوله الإضافه من الأعراض الموجوده بعين وجود الموضوع كالفوقيّه و التحتيّه - و من الأعراض ما يوجد بغير وجود الموضوع لكنه قائم بالموضوع كالبياض

و السواد – و إذا كانت من الأعراض الوجوديه ، فكيف يكون الأمر العدمی ، أعنی عدم المانع ، مولّداً للأثر ؟

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن القابلیّه الحاصله من الشرط غیر القابلیّه الحاصله من عدم المانع ، فمن کلٍّ منهما تحصل درجه من الأثر ، فلم یتحقق الواحد من المتعدّد .

الإشكال العمده

هو ما تعرّض له المحقق الخراسانی و حاول ذبَّه ، و هو فی (تقریرات) (۱)الشیخ الأعظم قدّس سرّه :

إن هذا الجامع إما مرکّب و إما بسیط ، و علی الثانی فإمّا هو عنوان « المطلوب » أو عنوان ملزوم لعنوان « المطلوب » . فهو غیر خارج عن هذه الشقوق ، و کلّها باطله ، فالتصویر باطل .. و ذلک لأنه :

إن کان مرکّباً ، فإن کلّ مرکّب فرض فهو مردّد بین الصحیح و الفاسد ، لأنه بالإضافه إلی حالٍ أو مکلَّف صحیح و بالإضافه إلی آخر فاسد ، فکان جامعاً بین الصحیح و الفاسد لا الصحیح فقط .

و إن کان بسیطاً ، و کان عنوان « المطلوب » فیرد علیه :

أوّلاً ـ : إن هذا العنوان إنما یحصل فی رتبه الطلب ، فلولاه لم تکن مطلوبیّه ، و المعنی و المسمّی دائماً مقدَّم رتبهً علی الطلب و المطلوبیّه ، فکلّما وجدت المطلوبیّه وجد المعنی بتلک المرتبه ، فلو کان الجامع هو عنوان « مطلوب » یلزم تقوّم ذات المعنی بعنوانٍ متأخّر بالذات عن المعنی .

۱- (۱)) مطارح الأنظار : ۶ .

و ثانياً : إنه يلزم الترادف بين لفظ « الصلاه» و لفظ « مطلوب » و هو باطل كما لا يخفى .

و ثالثاً : إنه يرد عليه ما يرد على الشق الأخير الآتى .

و إن كان بسيطاً ، و كان عنواناً ملزوماً مساوياً لعنوان « المطلوب » ، فإنّه حينئذٍ يصير معلوماً ، و لا يقع فيه الشك كى يتمسّك بالبراءه عن وجوب ما شك فى جزئيته أو شرطيّته ، لأن البسيط ليس فيه أقل و أكثر حتى يدور الأمر بينهما فيتمسّك بالبراءه ، و الحال أن القائل بالصحيح يتمسّك بها .

و أيضاً : فإن مجرى البراءه هو صوره عدم معلوميّه التكليف بنحوٍ من الأنحاء ، و مع العلم به بعنوانٍ من العناوين يتنجّز ، فلا موضوع للبراءه .

و هذا ما يرد على الشق السابق - و هو كون العنوان هو « المطلوب » - لأنّ العنوان المذكور ليس فيه أقل و أكثر .

و كيف كان ، فإنه مع العلم بالعنوان الذى تعلّق به الأمر ، وجب على المكلّف الاحتياط ، كى يحرز تحقّق ذلك العنوان .

هذا هو الإشكال .

جواب المحقق الخراسانى

فأجاب باختيار الشقّ الأخير ، لسلامته عن اشكال تقدّم ما هو المتأخّر ، و عن إشكال الترادف ، و يبقى إشكال سقوط البراءه ، فأجاب بجريانها ، لأن العنوان و إن كان فى نفسه بسيطاً لا أقلّ و أكثر له ، إلّا أنه متّحد مع الأجزاء و الشرائط بنحوٍ من الاتحاد ، و لما كانت مردّده بين الأقل و الأكثر كانت البراءه جاريهً بلا إشكال .

قال شيخنا :

إذن ، فمختار المحقق الخراسانى كون الجامع بسيطاً لا مركّباً ، و يكون المحذور منحصراً بعدم جريان البراءه ، و قد أجاب عنه بما تقدّم . و توضيحه :

إنه إن كانت النسبه بين العنوان البسيط و متعلّق التكليف نسبه السبب و المسبب ، كالنسبه بين الغسلات و المسحات و بين الطّهاره - بناءً على أنّ الطهاره و هى عنوان بسيط هى المأمور به - فهنا يرجع الشك إلى المحصّل ، و هو مجرى قاعده الاشتغال . و أمّا إنْ لم يكن العنوان البسيط المأمور به مسبّباً عن أجزاء المركّب ، بل كان متّحداً معها فلا مناط للاشتغال ، بل مع الشك فى الأكثر تجرى البراءه .

و فيما نحن فيه ، يكون عنوان « الصحيح » هو ملزوم « المطلوبيّه » و هذا العنوان ليس نسبته إلى الأجزاء نسبه « الطهاره » إلى « الغسلات و المسحات » بل هو خارجاً متّحد مع أجزاء المركّب و وجوده عين وجودها ، فمتعلّق الأمر حينئذٍ هو المعنون بعنوان الصحيح ، و هو الموجود فى الخارج ، و يتردّد أمره بين الأقل و الأكثر ، و تجرى البراءه بلا إشكال .

فالجامع هو الصحيح ، و هو البسيط الماهوى ، و البراءه أيضاً جاريه .

فهذا حاصل ما ذكره الشيخ و المحقق الخراسانى .

لكنْ يرد عليه :

أوّلاً :

إنه كيف يكون اتّحاد الواحد البسيط مع المركّبات المختلفه ؟

لقد ذكر أنهما يتّحدان نحو اتّحاد ، لكنّ الاتّحاد لا يخلو إمّا هو اتّحاد الماهيّه مع الوجود ، و هذا لا مورد له هنا ، و إمّا الاتحاد بين الأمر الانتزاعى مع

منشأ انتزاعه فی الوجود ، و إمّا الاتّحاد بین الکلّی و الأفراد ، و هذان منتفیان أیضاً هنا ، فلقد صوّر صاحب (الکفایه) الاتحاد بین الجامع الواحد البسیط ، و بین المرکّبات المختلفات ، إذْ « الصلاه » مشتمله علی مقولاتٍ مختلفه کالوضع و الکیف و الأین - بناءً علی دخولها فی الصلاه - و هی مرکّبه من أجزاء ، فمقوله الکیف مثلاً فیها هی القراءه و هی مرکّبه من أجزاء .

فمع وجود هذا الاختلاف المقولی ، و مع وجود الترکیب ، فإنّه یلزم إمّا ترکّب البسیط - و هو الجامع المفروض - و إمّا بساطه المرکّب ، إمّا وحده الکثیر و إمّا کثره الواحد ، و کلاهما محال ، لأن النسبه بین البساطه و الترکّب و بین الوحده و التعدّد و الاختلاف ، هی نسبه التقابل ، و اتّحاد المتقابلین محال .

و علی الجمله ، فإن کلامه فی المقام - حیث صوّر الجامع الواحد البسیط بین أفراد الصلاه ، و الاتحاد بینه و بینها بنحوِ اتّحادٍ - یستلزم محالین : اتّحاد البسیط مع المرکّب ، و اتّحاد البسیط الواحد مع المقولات المختلفه .

و ثانیاً :

إن الجامع المحتمل هنا لا یخلو عن أحد أقسامٍ ثلاثه : فإمّا هو الجامع العنوانی ، و إمّا الجامع النوعی ، و إمّا الجامع الجنسی . أمّا الأوّل فغیر مقصود منه ، لأن الجامع العنوانی غیر قابل للاتّحاد مع المعنون ، لأن موطنه هو الذهن فقط ، مثل عنوان « مفهوم النسبه » ل « لواقع النسبه » . و أمّا الثانی و الثالث فکذلک ، لأن أجزاء الصّلاه أنواع من أجناس مختلفه ، فالرّکوع من مقوله الوضع و القراءه من مقوله الکیف ، و المقولات أجناس عالیه ، و إذا کانت أجناساً عالیه فالجامع الجنسی غیر ممکن ، و مع عدم إمکانه لا مورد لاحتمال الجامع النوعی . فما هو الجامع الذی تصوّره جامعاً بسیطاً متّحداً مع المرکّبات

نحو اتّحاد ؟

و ثالثاً :

إن المقصود تصوير الجامع بناءً على الصحيح ، و هذا مستحيل ، لأنّ كونه على الصحيح يعنى أخذ جميع الخصوصيّات ، و كونه جامعاً يعنى إلغاء الخصوصيّات ، مثلاً : صلاه المسافر متقوّمه بخصوصيّه « بشرط لا » بالنسبه إلى الركعتين ، و صلاه الحاضر متقوّمه بخصوصيّه « بشرط شيء » بالنسبه إليهما ، فكيف يصوَّر الجامع بينهما مع حفظ الصحّه ؟ كيف يجمع بين رفض الخصوصيّات و أخذها ؟

و لا يخفى ورود هذا الإشكال ، سواء كان الجامع ذاتيّاً كما عليه المحقق الخراسانى ، أو عرضيّاً كما عليه الشيخ الحائرى و تبعه السيد البروجردى .

و سيأتى ذكره .

و رابعاً :

إن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فباستعمال اللّفظ يتمّ إحضار المعنى إلى الذهن و يتحقّق التفهيم ، و الوضع لمعنىً مستخرجٍ ببرهانٍ فلسفى لا يصلح لأنْ يكون سبباً لإحضار المعنى فى الذهن و حصول التفهيم ، و كيف يأتى إلى أذهان المتشرّعه معنى « معراج المؤمن » و « الناهى عن الفحشاء » و« عمود الدين » من لفظ « الصّلاه » ؟

إن هذا التصوير لا يناسب عرف المتشرّعه .

و هذا الإشكال يرد على التصويرات الآتيه أيضاً .

٢ – تصوير المحقّق العراقى

و ذهب المحقق العراقى إلى الجامع الوجودى ، فراراً مما ورد على

التّصوير السابق ، فأثبت وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه عن طريق الأثر كما ذكر صاحب (الكفايه) ، لكن مع إصلاحٍ له ، بإرجاع الآثار المتعدده من « معراج المؤمن » و « قربان كلّ تقى » و « الناهى عن الفحشاء » إلى أمرٍ واحدٍ بسيط ، و هو بلوغ العبد فى الصلاه إلى مرتبهٍ يحصل له فيها جميع هذه الخصوصيّات ، من القربانيّه و المعراجيّه و غير ذلك ، فكان الأثر واحداً كالمؤثر .

و أثبت الجامع بين الأفراد الصحيحه بأنه مرتبه من الوجود تجمع بين المقولات المختلفه و الكيفيّات المتشتّته ، حيث أنّ لكلّ صلاهٍ أفراداً عرضيّه و أفراداً طوليّه ، و كلّ صلاه تشتمل على مقولات ، لكنّ تلك المرتبه من الوجود يكون صدقها على الأفراد العرضيه بنحو التواطى ، و على الأفراد الطوليّه بنحو تشكيكى .

فالجامع بين الأفراد هو مرتبه من الوجود ، بنحو الوجود السارى ، مع إلغاء الخصوصيّات ، فإن لكلّ ماهيّه من الماهيّات الموجوده وجوداً خاصّاً ، فإذا الغيت خصوصيّه موجودٍ و خصوصيّه موجود آخر ، تحقّق وجودٌ جامعٌ بينهما سارٍ فيهما ، فى قبال الموجودات الاُخرى .

إن الوجود الخاص فى الحين الذى مع السجود قد تضيّق بالسجود ، و كذا الذى مع الركوع ، و القراءه ، و غيرهما ، فإذا الغيت هذه الخصوصيّات ، و لم يكن الركوع و السجود و القراءه و غيرها قيوداً ، لم تكن داخلةً فى المسمّى ، بل يكون المسمّى بلفظ « الصّلاه » هو ذلك الوجود الواحد المجتمع مع هذه الامور بنحو القضيه الحينيّه ، و هذا صادق على جميع الأفراد ، العرضيّه و الطوليّه ، إلّا أن الصّدق على العرضيّه بنحو التواطى و على الطوليّه بنحو

التشكيك ، و هو - أى الوجود - لا ـ ربط له بالوجود الـذى فى العبادات الأخرى ، فإنّ المسـمّى للفظ الحـج مثلًا و إنْ كان هو الوجود كذلك ، إلّا أنه وجود يتخصّص بالطواف و السّعى و غيرهما من أعمال الحج .

و تلخّص : إن الجـامع بين الأـفراد الصـحيحه من الصـلاه مثلاًـ هـو الوجـود السـارى الموجود فيهـا ، فـإنّه يجمع بينهـا بعـد إلغـاء الخصوصـيّات ، و هـذا الوجود هو مسـمّى لفـظ الصـلاه ، و هـذا اللّفظ يصـدق على جميع الأفراد العرضـيّه و الطوليّه ، من صـلاه الغريق إلى الصـلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط ، فيكون الوجود مأخوذاً بالنسبه إلى الأقل من الأجزاء بشرط شيء و بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط ، نظير « الكلمه » فى علم النحو ، فإنّ المسمّى لهذه اللفظه يتحقق بالحرف الواحد ، و لكنّه بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط . و كذا لفظ «الجمع» فإنّ أقلّه الثلاثه ، فهو مشروط بذلك ، إلّا أنه بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط .

فالمسـمّى الموضـوع له لفـظ « الصـلاه » هو الوجود المنطبق على جميع الأـفراد ، و الأـفراد محقّقه للمـأمور به ، بحسب اختلاـف حالات المكلّفين .

فالجامع بسيط و ليس بمركّب ، و لا مشكله من ناحيه الاتّحاد مع الأفراد ، فإنّه يتّحد مع مختلف الأفراد و الحالات ...

هذا تقريب تصوير المحقّق العراقى و إنْ استدعى بعض التكرار لمزيد التوضيح .

اُورد عليه :

أوّلاً : بعدم عرفيّه هذا الجامع .

و فيه :

إن الموضوع له اللّفظ هو الوجود الجامع بنحو الوجود السارى ،

و الوجود أمر يعرفه أهل العرف و يفهمه ، فهم كما يعرفون الركوع و السجود و ... و يفهمونها ، كذلك وجود هذه الأشياء واضح عندهم بل أوضح و أبين .

و ثانياً : بأن الألفاظ إنما توضع على ما هو قابلٌ للوجود ، و حقيقه الوجود ليست من الامور القابله للوجود .

توضيحه : إنّ الحكمه من الوضع هو الانتقال ، و الانتقال هو وجود الشيء فى الادراك ، و ليس للموجود وجود فى الإدراك - لأن الوجود إما ذهنى و إمّا خارجى ، فالخارجى لا يأتى إلى الذهن ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، و الذهنى لا يأتى كذلك ، لأن المماثل لا يقبل المماثل - وعليه ، فليس لحقيقه الوجود لفظ موضوع له .

إذن .. لا يمكن أنْ يكون اللّفظ موضوعاً لواقع الوجود .

و فيه :

إنّ الموضوع له اللّفظ هو واقع الوجود و حقيقته ، و ليس الماهيّه ، و إلّا لزم أن لا يكون لفظ يعبّر عن البارى تعالى ، لأنّه لا ماهيه له . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لو كان حكمه الوضع هو القابليّه للانتقال بالكنه ، فللإشكال وجه ، لكنّ المراد هو القابليّه بالوجه ، و هذا بالوجود حاصل ، ففى الوجود يمكن الانتقال بالوجه ، و لذا كان معرفه الشيء بوجهه معرفه بوجهٍ .

فما أورده المحقق الأصفهانى و تبعه فى (المحاضرات) غير وارد .

و أورد شيخنا بما يلى :

أولاً :

إن هذا ينافى مختار المحقق العراقى فى حقيقه الوضع ، فقد قال هناك بأن الوضع عباره عن ملازمهٍ بين طبيعى اللّفظ و المعنى ، أو اختصاصٍ بين

الطبيعتين ، فليس اختصاصاً و ملازمةً بين الوجودين .

و ثانياً :

إن الـذى يلغى الخصوصـيّات هو الـذهن ، فهو موطن إلغائها و ليس الخارج ، فالوجود السارى إنما يكون فى الذهن ، فهو وجود عنوانى لا خارجى ، فهو رحمه اللّه قد فرّ من الوجود العنوانى و كرّ عليه .

و ثالثاً :

إن امتياز صـلاه الصـبح عن صـلاه المغرب - مثلًا - هو بكون الاُولى مقيَّدةً بعدم الثالثه ، فهى بالنسـبه إليها بشرط لا ، و الثانيه - أى المغرب - مقيَّده بوجود الثالثه ، فهى بالنسـبه إليها بشـرط شىء ، فهنا وجود و هناك عدم ، و الجامع بين الوجود و العدم غير معقول .

فإنْ أراد من الجامع : الجامع اللّابشرط المقسمى ، فهذا جامع ماهوى و ليس بوجودى .

و رابعاً :

إن الصحّه متقوّمه بأخذ الخصوصيّه ، فكيف يكون الجامع - المفروض كونه الموضوع له الصحيح - لا بشرط بالنسبه إلى الزياده المحتمل دخلها فى الصحه ؟

هذا كلّه فى مرحله الثبوت .

و أورد عليه شـيخنا : بـأن هـذا التصوير لا ـ يتناسب و مرحله الإثبات ، فإن ما ذهب إليه من القول بأنّ الخصوصـيّات من الركوع و السـجود و غيرهـا لا ـ دخـل لهـا فى المسـمّى ، و إنما هى مشـخّصات فرديّه ، تخالفه النصوص الكثيره الصـريحه فى : أن الصـلاه افتتاحها - أو تحريمها - التكبير و تحليلها التسليم ،

لأنّ لسانها كون هذه الأمور مقوّمه لحقيقه الصّلاه .

٣ - تصوير المحقق الأصفهانى

و ذهب المحقق الأصفهانى إلى أنّ الموضوع له لفظ الصّلاه - بناءً على الصحيح - هو الجامع التركيبى الذاتى المبهم .

و التركيبى ما له جزء ، و يقابله البسيط ، و هو تارةً : يكون جزءاه موجودين بوجود واحدٍ ، كالإنسان المركّب من الحيوان و الناطق ، و هما موجودان بوجودٍ واحد ، و اخرى : يكونان موجودين بوجودين ، أو تكون أجزاء موجوده بوجودات و بينها وحده اعتباريه ، و ما نحن فيه من هذا القسم .

فالموضوع له « الصلاه » مركّب من الأجزاء ، و هى عباره عن التكبيره و الركوع و السجود ... فهو جامع تركيبى و هو ذاتى ، و ليس بعرضى ، كما عليه صاحب (الدرر) و غيره ، و هو أيضاً مبهم ، بمعنى أنّ لكلّ جزءٍ من أجزائه عرضاً عريضاً ، فالركوع مثلاً يعمّ ركوع المختار إلى إيماء المحتضر ، و القراءه تشمل القراءه التامّه الكامله ... و ما يقوم مقامها ، حتى الإخطار الحاصل فى القلب بدلاً عنها ... و هكذا .

و ذكر لمزيدٍ من التوضيح لمعنى الإبهام : أن الإبهام فى الوجود يختلف عن الإبهام فى الماهيّه ، فهما فيه متعاكسان ، ففى الوجود كلّما ازدادت الشدّه نقصت السّعه و الشمول و الإطلاق ، فكلّما قوى الوجود كان الشمول أقل ، فالإنسان مثلاً وجوده أشدّ من وجود الحيوان ، لكنه لا يصدق على الحيوان و النبات و الجماد ، بخلاف الماهيّه فإنها بالعكس ، فكلّما ضعفت زادت سعتها ، فالجنس - كالحيوان أضعف من النوع - كالإنسان - ، لوجود التعقّل فى الإنسان دونه ، إلّا أنّ سعه الحيوان أكثر .

ص:٢۴۴

و على هذا ، فإن الماهيّه تصلح لشمول جميع الأفراد على الرغم من الاختلاف الكثير فيها كمّاً و كيفاً .

قالوا : و الإبهام فى الماهيّه يكون بالخصوصيّات الخارجه عنها ، فحقيقه الحيوان - مثلاً - معلومه ، لكن الإبهام يقع من جهه العوارض ، و كذا الإنسان فإنه الحيوان الناطق ، إلّا أن الإبهام يكون من حيث الكمّ و الكيف و العوارض ، و كلّما كان الإبهام فى الماهيّه أكثر كان الصدق أوسع .

إلّا أن المحقق الأصفهانى ذكر عن بعض الأكابر - صدر المتألّهين - الإبهام و التشكيك فى نفس الذات ، كأن تكون الشده و الضعف داخلةً فى ذات ماهيّه البياض ، لا أن تكون من عوارضها .

قال : فهذا هو الجامع الموضوع له اللّفظ ، و إنْ لم يمكن لنا التعبير عنه إلّا بخواصّه ، كما لو جعل لفظ « الخمر » لتلك الذات المبهمه من حيث الإسكار و اللون و منشأ الاتخاذ ، إلّا أن تلك الذات مسمّاه بهذا الاسم .

فهو جامع مركّب لا بسيط ، خلافاً لصاحب (الكفايه) و المحقّق العراقى .

و هو جامع ذاتى وفاقاً لصاحب (الكفايه) و خلافاً لغيره .

قال شيخنا :

فما أورد عليه من أنه غير عرفى ، فى غير محلّه ، فإنّ الموضوع له لفظ « الركوع » نفس هذا المعنى الذى يفهمه العرف ، غير أنه مبهمٌ بالمعنى المذكور ليشمل جميع الأفراد .

و كذا الإيراد بأنه ليس بجامعٍ على الصحيح ، لأن الصّحيح ما هو الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط المعتبره ، و ما ذكره غير منطبق عليه ، نعم ، هذه

الصّلاه على اختلاف مراتبها صالحه للنهى عن الفحشاء ، فالجامع لم يكن على الصحيح .

و فيه : إن المحقق الأصفهانى يقول بأن مفاد الأدلّه كون الصلاه مقتضيةً للنهى عن الفحشاء لا أنها تنهى عنه بالفعل ، فيكون الموضوع له هو الناهى عن الفحشاء الاقتضائى لا الفعلى ، و هذا ينطبق على كلا القولين ، الصحيحى و الأعمّى .

و كذا الإيراد باستلزام ما ذكره للفرد المردّد ، و هو باطل .

ففيه : إنه يقول بأن المردّد لا ماهيّه له و لا هويّه ، لكنّ الإبهام فى الماهيّه غير الإبهام فى الفرد ، نعم لو كان الإبهام فى الماهيّه ملازماً للإبهام فى الوجود فالإشكال وارد ، لكن لا ملازمه ، فالركوع عباره عن ذاتٍ لها مراتب ، فإذا وجدت تعيّنت بمرتبةٍ منها ، فتوجد بركوع المختار أو بركوع المضطر ، و هكذا ... و مثله النور و اللّون ...

الحق فى الإشكال

بل الإشكال الوارد هو : إن التشكيك فى الماهيّه عباره عن الاختلاف فى المرتبه ، كالشدّه و الضّعف ، و خصوصيّه الشدّه - مثلاً - لا تخلو إما أن تكون داخلةً فى الماهيّه أو خارجه عنها .

فعلى الأوّل : يكون البياض هو الشديد منه فقط ، و لا يصدق هذا الاسم على البياض الضعيف ، و يكون ركوع المختار هو الركوع ، و ذات هذه الركوع غير ذات الركوع من المضطر ، لعدم وجود ذاتٍ واحدةٍ تنطبق على درجتين .

و على الثانى : تكون الخصوصيّه خارجةً عن الذّات ، فالماهيّه متعيّنه و لا إبهام فيها .

ص:۲۴۶

فما ذكره من أنّ الماهيّه كلّما ضعفت كانت أشمل و أعم [و إنْ كان صحيحاً ، لكون الجنس لا متحصّل ، و النوع متحصّل ، كالإنسان المتحصّل بالناطقيّه فلا يتحصّل بشيء آخر] إلّا أنها فى أىّ مرتبهٍ كانت غير مبهمه فى الذات ، فنفس « الإنسان » لا إبهام فيه ، فهو الحيوان الناطق ، و الحيوان و إن كان مبهماً من حيث البقريه و الإنسانيه ، إلّا أنه فى حدّ نفسه غير مبهم .

و الموضوع له لفظ « الصلاه » إن لم يكن له ذات فلا كلام ، و إن كان للصلاه ذات و هى مركّبه كما قال ، فلكلّ جزء منه ذات ، و لا إبهام فى حدّ الذات ، فانهدم أساس التصوير .

بقى الكلام فى رأى الشيخ و الميرزا

قد فرغنا من ذكر تصويرات المحققين الخراسانى و العراقى و الأصفهانى بناءً على الوضع للصحيح .

أمّا المحقق النائينى فلم يتصوَّر الجامع ، لا بناءً على الصحيح و لا بناءً على الأعم .

أما على الصحيح ، فلأن مراتب الصحّه متعدّده ، فأقلّ مراتب الصّلاه الصّحيحه صلاه الغريق ، و أعلى مراتبها صلاه الحاضر القادر المختار ، و بينهما وسائط كثيره ، و تصوير الجامع الحقيقى الذى يتعلَّق به الأمر و يجمع تمام المراتب صعب . و أمّا على الأعم فأصعب ، فإنّ كلّ صلاه فرضت إذا بدّل بعض أجزائها إلى غيرها بقى الصّدق على حاله .

قال : و يمكن دفع الإشكال عن كلا القولين بالالتزام بأن الموضوع له لفظ الصّلاه هو عباره عن صلاه العالم العامد القادر ، و أمّا باقى الصلوات فهى أبدالٌ للموضوع له ، و إنّما تسمى بالصلاه ادّعاء أو مسامحه ، نعم ، يمكن

تصویر جامعٍ بین القصر و الإتمام فقط .

و لمّا کان الأصل فی کلامه هو ما جاء فی (تقریرات) الشیخ الأعظم قدّس سرّه فلا بدّ من التعرّض لذلک ، و هذا حاصله (۱) :

إنّ « الصلاه » معناها عباره عن الصلاه ذات الأجزاء و الشرائط ، فهل المراد منها خصوص ما یأتی به المکلّف العالم العامد القادر المختار ، أو الأعم منه و من الجاهل و الناسی و العاجز و غیر المختار ؟ فهل الموضوع له هو الأجزاء و الشرائط بالمعنی الأخص ، و قد عبّر عنه بالأجزاء و الشرائط الشخصیّه ، أو بالمعنی الأعم الذی عبّر عنه بالأجزاء و الشرائط النوعیّه ؟

قال الشیخ : فیه وجهان ، أحدهما : القول بأنّ الصلاه هی الواجده للأجزاء و الشرائط لمن هو عالم قادر مختار ، وعلیه ، فصلاه غیره من المکلَّفین لیست بصلاهٍ بل هی بدل عن الصلاه .

و الوجه الثانی : القول بأن الصّلاه هی الواجده للأجزاء و الشرائط من سائر المکلَّفین ، وعلیه ، فلا بدّ إمّا من القول بالاشتراک اللفظی ، و إمّا من القول بالاشتراک المعنوی . أمّا الأوّل فباطل ، و أمّا الثانی فالجامع إن کان مرکّباً لزم تداخل الصحیح و الفاسد ، و إن کان بسیطاً فهو إمّا « المطلوب » أو الملزوم المساوی له ، أمّا الأوّل فمحال ، للزوم أخذ ما هو المتأخّر عن المسمّی فی المسمّی ، و أمّا الثانی فهو خلاف الإجماع القائم علی جریان البراءه فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر فی الأجزاء و الشرائط ، و هذا المعنی البسیط لا یتصوَّر فیه ذلک .

و علی الجمله ، فإن لفظ « الصلاه » موضوع لصلاه القادر المتمکن من

۱- (۱)) مطارح الأنظار : ۹ .

جميع الأجزاء و الشرائط ، و هى المرتبه العليا من مراتب الصلاه ، و تصوير الجامع لجميع المراتب غير ممكن ، غير أنّ المتشرعه لمّا رأوا أن صلاه العاجز مثلاً وافيه أيضاً بالغرض من الصلاه - و هو النهى عن الفحشاء مثلاً - استعملوا هذا اللّفظ فيه ، تنزيلاً لفاقد الجزء مثلاً بمنزله الواجد له ؛ بلحاظ الاشتراك فى الأثر ، و كان حقيقةً عرفيّه ، و نظيره لفظ « الإجماع » فى الاصول ، فقد اريد منه أوّلاً اتّفاق الكلّ ، ثم لمّا وجدوا اتّفاق البعض الكاشف عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر يشارك المعنى الأصلى فى حصول الغرض منه ، فأطلقوا عليه لفظ الإجماع و كان صادقاً عليه ؛ و كذلك لفظ « الخمر » فى العرف ، فإنه قد وضع أوّلاً للمتّخذ من العنب ، ثم إنه لأجل حصول الأثر من المتّخذ من التمر مثلاً سمّوا هذا أيضاً خمراً ، فكان المعنى الأعم ، للحاظ الأثر و هو الإسكار .

قال شيخنا :

فى كلامه قدّس سرّه نظر من جهتين :

الاولى : إنه جعل الإطلاق الأوّلى للفظ الصلاه ، للصلاه الواجده للأجزاء و الشرائط من العالم العامد المختار القادر ، فكان الموضوع له هو الأجزاء و الشرائط الشخصيّه حسب تعبيره ، و أمّا غير هذا الفرد فقد أطلق عليه اللّفظ بسبب حصول الغرض منه - كما فى لفظ الإجماع - و حينئذٍ ، فقد واجه الشيخ إشكالاً فى تعميم الشرائط ، فدليل اعتبار الطهاره يتعذر التمسک به لاشتراطها فى صلاه الناسى و العاجز ، و كذا أدلّه الموانع و القواطع ، فالتزم هناک بالتمسّک بالإجماع على الاشتراط .

لكنْ يرد عليه : إن نفس صلاه العالم القادر المختار لها أفراد ، كصلاه الجمعه المشتمله على الأجزاء من الخطبتين و غيرهما ، و على الشرائط كالعدد

ص:۲۴۹

و السلطان العادل ، و كصلاه الظهر الفاقده لجميع هذه الأجزاء و الشرائط ، و كصلاه العيدين المعتبر فيها أجزاء اخرى ، و كصلاه الآيات ، و كصلاه المسافر التى هى بشرط لا عن الركعتين فى مقابل صلاه الحاضر التى هى بشرط شىء ، فكيف يمكن فرض الأجزاء الشخصيّه ؟ فإن قال الشيخ بذلك فى مرتبه العالم القادر المختار فقط ، لزم القول فى غير هذه المرتبه إمّا بالاشتراك اللّفظى و إمّا بالاشتراك المعنوى ، و الثانى إما بسيط و إما مركّب . فيعود الإشكال و يرجع ما ذكره على نفسه .

و الثانيه : إن ما ذكره لا يتناسب مع مقام الإثبات ، فجميع النصوص تسمّى صلاه العاجز بالصّلاه ، و كذا صلاه الناسى ، تماماً كما فى صلاه العالم القادر المختار ، و لا وجه لتخصيصها بصلاه القادر العالم المختار ، فإن اعتبار الطهاره فى صلاه العاجز مثلاً إنما هو لإطلاق دليل « لا صلاه إلّا بطهور » و ليس بالإجماع .

و تلخص : أن كلام الشيخ غير مقبول ، و كلام الميرزا المبتنى عليه أيضاً غير مقبول .

ثم إنّ المحقق النائينى – بعد أنْ قال بصعوبه تصوير الجامع كما فى (أجود التقريرات) و أن لفظ الصلاه موضوع للمرتبه العاليه ، و أنه يستعمل فى غيره ادّعاءً أو مسامحةً – قال : بأن وضع الأسماء للمركّبات كأسماء المعاجين هو من هذا القبيل ، فإن اللّفظ قد وضع للمرتبه العاليه الكامله ، و مع ذلك يستعمل فى الفاقد لبعض الأجزاء ، من جهه الاشتراك فى الأثر ، و أما الفاقد للتأثير فإنّه يستعمل فيه من باب تنزيل الفاقد بمنزله الواجد ، أو من جهه المشابهه فى الصوره .

و فیه :

أوّلاً : إنّ التنظیر المذکور فی غیر محلّه ، فصانع المعجون لا إحاطه له بما یطرأ علی صنعه ، بخلاف الشارع .

و ثانیاً : إنّ تشخیص المرتبه العالیه فی مثل الصلاه غیر ممکن ، لعین ما تقدّم من الاختلاف بین أفراد الصّلاه ، فإنه مع ذلک لا یمکن تصویر مرتبه واحده من المراتب العالیه لتکون الموضوع له .

۴ – تصویر الشیخ الحائری و السید البروجردی

و بعد الفراغ عن صور الجامع البسیط الماهوی ، و الجامع البسیط الوجودی ، و الجامع الذاتی الترکیبی ، تصل النوبه إلی الجامع العَرَضی ، و هو تصویر جماعه منهم : الشیخ الحائری و السید البروجردی ، غیر أنّ الأول جعله « التعظیم » و الثانی : « التخشّع » .

قال السید البروجردی (۱) بعد ما نصَّ علی أن لا سبیل لتصویر الجامع الذاتی أصلاً – :

و أمّا الجامع العرضی ... الذی یخطر ببالنا : إنّ حال المرکّبات العبادیّه کالصلاه و الصوم و الزکاه و أمثال ذلک ، حال المرکّبات التّحلیلیه ، کالإنسان و نظائره ، فکما أنّ الإنسان محفوظ فی جمیع أطوار أفراده ، زادت خصوصیّه من الخصوصیّات أو نقصت ، کان فی أقصی مراتب الکمال أو حضیض النقص ، و ذلک لأن شیئیّه الشیء بصورته لا بنقصانه و لا بکماله ، کذلک حال المرکّبات الاعتباریه العبادیّه ، بمعنی أنه یمکن اعتبار صوره واحده یمتاز بها کلّ واحدٍ من هذه المرکّبات عن غیرها ، و تکون تلک الصّوره ما به الاجتماع

ص:۲۵۱

۱- (۱)) الحجه فی الفقه : ۵۷ .

لتمام الأفراد و جميع المراتب ، و ما به الامتياز عن غيرها ، و تكون محفوظةً فی جميع المراحل و المراتب ، و إنْ كان فی غايه الضعف ، مثل صلاه الغريق و العاجز ، أو فی منتهی الكمال مثل صلاه الكامل المختار الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ، إذ بعد فرض ما به شيئيه هذه المركبات الاعتباريّه ، فكلّما كان هذا موجوداً فأصل الشیء كان موجوداً لا محاله .

و هذا الشیء - علی ما يؤدّی إليه النظر - هو التخشّع الخاص فی الصلاه ، فإنّ التخشّع الخاص هو الذی يكون محصّل شيئيه الصّلاه ، و به تصير الصلاه صلاةً ، و هو محفوظ فی جميع أفراد الصلاه و مراتبها المختلفه ، و هذا هو المناسب لمقام عبوديّه العبد بالنسبه إلی مولاه .

و أمّا فی سائر المركّبات ، فيمكن أيضاً افتراض جامعٍ من قبيل ما فرضناه فی الصلاه ، علی حسب الخصوصيّات و المقامات . و لعلّ هذا هو المراد من الوجه الثالث الذی استدلّ به القائلون بالأعم ، إلّا أن تمثيلهم بالأعلام الشخصيّه مما لا يناسب هذا الكلام .

و حاصل هذا الوجه :

إن الجامع عرضی لا ذاتی ، و هو « التخشّع » ، و هو يتّحد مع جميع المراتب و الحالات ، و نسبته إلی الأجزاء نسبه الصّوره إلی المادّه ، نظير إنسانيّه الإنسان الموجوده معه فی جميع الأحوال و الأطوار .

الإشكال علی هذا التصوير

و أورد عليه شيخنا بوجوه :

أحدها : إن المفروض كون الخصوصيّات مقوّمه للصحّه ، فصلاه الصّبح متقوّمه بعدم الركعه الثالثه ، و صلاه المغرب متقوّمه بوجودها ، فواقع الصحّه

متقوّم بالخصوصيّه ، وعليه ، فالتخشّع و التوجّه فى صلاه الصبح متقوّم بعدم الثالثه ، و هو فى صلاه المغرب متقوّم بوجودها ، فكيف يمكن أن يكون جامعاً بينهما ؟

و الثانى : إن هذا التصوير لو كان للأعم أو كان مشتركاً بينه و بين الصحيح كان له وجه ، لكن المفروض كونه على الوضع للصحيح فقط ، و حينئذٍ يرد عليه بأنه جامع متداخل بين الصحيح و الفاسد ، إذ الصلاه ذات الأربع من المسافر فاسده و هى من الحاضر صحيحه ، و التخشّع موجود فى كليهما .

و الثالث : إنّ ما ذكره من كون نسبه التخشع إلى الأجزاء نسبه الصّوره إلى المادّه ، فيه : إن الصوره إمّا هى الصوره الجوهريّه ، و هى عباره عن الفصل ، و إمّا الصوره العرضيّه ، و هى عباره عن الشكل ، فإنْ أراد « الشكل » فإنّه غير متّحد مع المتشكّل ، لأنه عرض و هو يقوم بالأجزاء و لا يتّحد معها ، و إنْ أراد الصوره الجوهريّه ، فإنّها تكون جامعاً ذاتيّاً لا عرضيّاً ، و الجامع الذاتى لا يجتمع مع المتقابلات ، فتعود الإشكالات كلّها .

تصویر الجامع بناءً علی الأعم

اشاره

و تلخّص عدم معقولیّه الجامع بناءً علی الوضع للصحیح مطلقاً .

و قد ذکرت وجوه لتصویر الجامع بناءً علی الوضع للأعم من الصحیح و الفاسد :

الوجه الأول

و أوّلها و أهمّها تصویر المیرزا القمّی رحمه اللّه (۱) ، فإنه قال : بأن الموضوع له لفظ الصلاه هو عباره عن أرکان الصلاه فقط ، و أمّا ما زاد عنها فلیس بداخل فی المسمی الموضوع له ، بل هو من متعلَّق الأمر و الطلب ، و إذا کان الموضوع له هو الأرکان فهی موجوده فی الصلاه الصحیحه و الفاسده معاً .

الإشکالات

و قد أورد علیه المحقّق الخراسانی بوجهٍ ، و المحقق النائینی بوجهین :

قال المحقق الخراسانی : بأنّ لازم هذا القول أن یصدق « الصلاه » علی الأرکان بوحدها ، و الحال أن الأمر لیس کذلک ، لصحّه سلب « الصلاه » عمّا لا یشتمل إلّا علی الأرکان ، هذا من جهةٍ ، و من جهةٍ اخری ، فإن « الصّلاه » صادقه علی ذات الأجزاء و الشرائط عدا الرکوع مثلاً .

فظهر أنّ الموضوع له لفظ « الصلاه » لیس الأرکان وحدها .

۱- (۱)) قوانین الاصول ۴۴/۱ .

و قال المحقق النائینی :

أوّلاً : إن الأركان لها مراتب متعدّده ، فیلزم تصویر جامع ذاتی أو عرضی بین جمیعها ، و حینئذٍ تعود الإشكالات .

و ثانیاً : إنّ خروج ما عدا الأركان لا یخلو من أحد حالین :

إمّا أن تكون خارجه عن حقیقه الصّلاه ، و لازمه أن یكون صدق « الصّلاه » علی تام الأجزاء و الشرائط مجازیّاً ، بعلاقه الكلیّه و الجزئیه ، و هذا خلف ، لأن المفروض تصویر جامع یكون صادقاً علی الصحیح و غیره علی وجه الحقیقه .

و إمّا أن تكون إذا وجدت داخلهً فی حقیقه الصلاه و إذا عدمت خارجه عنها ، و لازمه أن تكون الذات مردّدهً ، و أن یكون شیء عند وجوده مؤثّراً و عند عدمه غیر مؤثّر ، و هذا غیر معقول .

دفاع السیّد الخوئی

و قد تبع السید الخوئی المحقّق القمی فی هذا التصویر و اختار هذا الوجه ، و أجاب عن الإشكالات المذكوره (۱) :

الجواب عن إشكال المحقق النائینی

فأجاب عمّا أورده المحقق النائینی : بأنّ الصّلاه مركّب اعتباری ، و الموضوع له هذا اللّفظ هو الأركان لا بشرط عن الزیاده ، و الإشكال مندفع ، و ذلک ، لأنّ المركّب الذی لا تقبل أجزاؤه التغیّر و التبدّل و الزیاده و النقیصه هو المركّب الحقیقی ، لأنّ جزئیّه كلّ جزءٍ فیه حقیقیّه و غیر مرتبطه باعتبار معتبر .

أمّا المركّب الاعتباری ، فمنه ما یكون محدوداً بحدٍّ من ناحیه القلّه

۱- (۱)) محاضرات فی اصول الفقه ۱۶۸/۱ .

و الكثره معاً كالعدد ، فإن التركيب فيه اعتبارى ، و أن عنوان الأربعه – مثلًا – قد وضع لهذه المرتبه المعيّنه من العدد ، فلو زاد أو نقص انتفى . و منه ما يكون محدوداً بحدٍّ من ناحيه القلّه فقط ، أما من ناحيه الكثره فليس بمحدودٍ ، كالكلمه و الكلام ، فحدّ الكلام من ناحيه القلّه أنْ يكون مفيداً ، و هو يحصل بالفعل و الفاعل ، لكنه من ناحيه الكثره فهو لا بشرط ، و كمفهوم « الدار » فإنّه مركّب اعتبارى يتقوّم بقطعهٍ من الأرض و من السقف و الغرفه مثلًا ، لكنّه لا بشرط بالنسبه إلى الزائد ، من الغرف و المرافق و غير ذلك ، و أيضاً : هو لا بشرط من حيث المواد المصنوع منها الجدار و السّقف ...

و« الصّلاه » من هذا القسم ، فهى مركّب اعتبارى ، و الأمر فيها بيد المعتبر ، و قد جعل قوامها الأركان ، لا بشرط بالنسبه إلى الزائد عليها ، و كلّ ما فيها معها كان جزءاً و إلّا فليس بجزءٍ ، و هذا مقصود الأعلام – مثل المحقق الأصفهانى ، و السيد البروجردى – من فرض التشكيك فى المركّبات من الصّلاه و الحج ، و من الدار ، و الجَمع ... و أنه لا مانع من الإبهام فى ناحيه الكثره مع وجود الحدّ فى ناحيه القلّه .

و على الجمله ، فإنه تسميه و وضع ، و للواضع أن يضع اللّفظ على الشىء الذى اعتبره كيفما اعتبره ، فله أنْ يضع اسم « الصلاه » على أجزاءٍ معيّنهٍ مخصوصهٍ هى الأركان ، بحيث لو انتفى واحد منها انتفى الموضوع له ، لكنْ لا يحدّد المعنى و الموضوع له من ناحيه الكثره بحدٍّ ، فإن جاء شىء زائداً على الأركان كان جزءاً و إلّا فلا ، و له أن يضع اسم « الدار » على كذا ، و كلمه « الجمع » على كذا ، على ما عرفت .

فاندفع الإشكال الثانى بكلا شقّيه ، فإن الاستعمال فى المشتمل على

ص:٢٥٦

الأکثر حقیقی و لیس بمجاز ، و أنّ المحذور المذکور - و هو کون شیء عند وجوده داخلاً فی حقیقه الموضوع له و خارجاً عنها عند عدمه - غیر لازم ، بناءً علی کون الحقیقه بشرط بالنسبه إلی الزائد .

و أمّا إشکاله الأوّل - و هو کون الأرکان کلّ واحدٍ منها ذا مراتب - فیندفع علی ما ذکر ، بأنّ المقوّم للحقیقه هو أحد المراتب علی البدل ، فإمّا الرکوع الحاصل من القادر ، و إمّا الإیماء الحاصل من العاجز ، و کذا القیام و القراءه ... إذْ التردید فی القضایا الاعتباریه ممکن .

هذا تمام الکلام علی ما ذکره المحقق النائینی ، و قد کان یتعلَّق بمقام الثبوت .

الجواب عن إشکال المحقق الخراسانی

و أما إشکال المحقق الخراسانی فیرجع إلی مقام الإثبات ، و یظهر الجواب عنه بالنظر إلی النصوص الوارده فی الصلاه و التأمّل فیها .

فأمّا ما ذکره من صحّه سلب « الصلاه » عمّا لا یشتمل إلّا علی الأرکان ، ففیه : إن مقتضی خبر « لا تعاد الصّلاه إلّا من خمسه » (1) صدق الاسم علی ما اشتمل علی الأرکان ، و عدم صحّه سلبه عنه .

و أمّا ما ذکره من لزوم عدم الصدق علی الفاقد لواحده من الأرکان فقط ، ففیه : أنه لمّا کانت الصلاه أمراً اعتباریّاً ، فإن الصّدق و عدمه یدور مدار الاعتبار من المعتبر ، فلا بدّ من لحاظ النصوص ، فصحیحه الحلبی « الصلاه ثلاثه أثلاث : ثلث طهور و ثلث رکوع و ثلث سجود » (2) تدلّ علی دخول الثلاثه

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۳۷۱/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام باب ۳ من أبواب الوضوء رقم : ۸.
۲- (۲)) وسائل الشیعه ۳۶۶/۱ . باب ۱ من أبواب الوضوء رقم : ۸.

و اعتبارها فی الصّلاه ، و صحیحه زراره : « عن الرجل ینسی تکبیره الإحرام ؟ قال : یعید » (۱) تدلّ علی رکنیّه التکبیره .

فحقیقه الصّلاه متقوّمه بهذه الامور .

و الموالاه لا بدّ منها ، و لولاها فالصّلاه منتفیه .

و الاستقبال ، و إنْ ورد « لا صلاه إلّا إلی القبله » (۲) لکن الأظهر عدم اعتباره فی الحقیقه ، و لذا لو وقعت إلی غیر القبله نسیاناً أو جهلًا فهی صحیحه .

و أمّا التسلیمه ، فالحق عدم دخولها ، فإنّه بالتسلیم یخرج من الصّلاه ، و لعدم ذکرها فی خبر « لا تعاد » . و لا ینتقض بعدم ذکر التکبیره ، لأن مع عدمها فلا صلاه حتی تصدق الإعاده ، لأن الإعاده هی الوجود الثانی بعد الوجود الأوّل ، فعدم ذکر التکبیره فی خبر « لا تعاد » یؤکّد رکنیّه التکبیره .

هذا ، و غیر هذه الامور واجب فی الصلاه و لیس برکن .

إشکالات شیخنا الاستاذ

و قد بحث شیخنا الاستاذ دام ظلّه عن تصویر المحقق القمی و دفاع السید الخوئی عنه ، فی مقامین :

۱ – مقام الثبوت

و الإیراد علیه فی مقام الثبوت من وجوه :

(الوجه الأول) إنه لا ریب فی أنّ أمر الأجزاء و اختیارها فی المرکّب الاعتباری هو بید المعتبر ، فهو الذی یجعل الامور المعیّنه أجزاءً للمرکّب و منها

۱- (۱) وسائل الشیعه ۱۳/۶ . باب ۲ من أبواب تکبیره الاحرام رقم : ۱ .

۲- (۲) وسائل الشیعه ۲۱۷/۳ ط الاسلامیه ، الباب ۲ من أبواب القبله رقم : ۹ .

يتحقق ما اعتبره ، لكنّ النقطه المهمّه هى أنه بعد ما جعل الشىء جزءاً لمركّبه انطبق عليه قانون الكليّه و الجزئيّه ، و هو انعدام الكلّ بانعدام الجزء ، و ليس هذا القانون بيد المعتبر و لا يمكنه التصرف فيه ، بأنْ يجعله جزءاً لكنْ لا ينعدم الكلّ بانعدامه ، وعليه ، فإذا كانت القراءه فى ظرف وجودها جزءاً مقوّماً لحقيقه الصّلاه ، فكيف تبقى حقيقه الصّلاه محفوظه فى ظرف انعدام القراءه ؟

(الوجه الثانى) إن المراد من كون الأركان لا بشرط بالنسبه إلى الزائد هو اللّابشرط القسمى – لا المقسمى – بأنْ يلحظ وجود القراءه و عدمها و لا يؤخذ شىء منهما فى حقيقه الصّلاه ، فنقول : إن قانون اللّابشرط هو اجتماعه مع الشرط ، لكنْ يستحيل دخول الشرط فى اللّابشرط ، فالرّقبه إن كانت لا بشرط بالنسبه إلى الإيمان و الكفر ، فهى تجتمع مع الإيمان لكن يستحيل تقوّمها بالإيمان ، وعليه : فإذا كانت الأركان لا بشرط بالنسبه إلى ما زاد عليها من جهه حقيقه الصّلاه ، استحال دخول الزائد فى حقيقتها فى ظرف وجوده ، و كان لازمه أن يصدق الصّلاه على مجموع الأركان و الزائد عليها صدقاً مجازيّاً ، مع أنّ المدّعى كونه حقيقيّاً ، كصدقه على الأركان فقط .

(الوجه الثالث) لا ريب فى أنّ كون الشىء جزءاً للمعنى بشرط عدم الشىء ، غير معقول ، و كونه جزءاً له لا بشرط من الوجود و العدم خلف الفرض ، – لأنه افترض كونه جزءاً عند الوجود و خارجاً عند العدم – إذنْ ، كون القراءه جزءاً للصّلاه و مقوّماً لحقيقتها ينحصر بحال وجودها ، فوجودها قد اخذ فى معنى الصلاه الموضوع له هذا اللّفظ ، و هذا يخالف ما تقرّر من أن الألفاظ موضوعه للمعانى الواقعيّه و ذوات الأشياء ، من غير دخلٍ للوجود و العدم . فما ذكر من كون القراءه جزءاً للصلاه إذا وجدت و غير جزءٍ إذا

انعدمت ، يخالف القانون المذكور ، مضافاً إلى استحالته من جهه أنّ الموجود لا يقبل الوجود الإدراكى .

(الوجه الرابع) قد وقع البحث بين الأعلام فى أن التخيير بين الأقل و الأكثر معقول أو لا ؟ و وجه القول الثانى هو : أنّ الأقل إن كان مبايناً للأكثر فهو معقول ، كالتخيير بين الركعتين و الأربع ، فإنه و إنْ كان بين الأقل و الأكثر لكنّ القصر و الإتمام متباينان فى الواقع ، أمّا فى غير هذه الصوره ، مثل التخيير فى التسبيحات بين المرّه و الثلاثه فغير معقول ، لأنه بمجرّد الإتيان بالمرّه تحقّق الامتثال و حصل المأمور به الواجب ، لأن الانطباق قهرى ، و معه يستحيل أن يكون الزائد على المرّه جزءاً للمأمور به .

و على هذا المبنى يبطل كون الزائد عن الأركان جزءاً .

و أيضاً : فإنّ حقيقه الصلاه لا يتحقّق دفعةً ، بل تدريجاً ، فإذا كبر و ركع و سجد ، فقد تحققت الأركان ، و بهذه الركعه تحقّقت الصلاه ، و المفروض كونها لا بشرط عن الزائد ، فيستحيل أن يكون الزائد جزءاً ... فالبرهان المذكور يجرى فى الواجب ، و فى المسمّى الموضوع له اللّفظ ، على حدٍّ سواء .

(الوجه الخامس) إن الوجود - سواء الذهنى أو الخارجى أو الاعتبارى - يساوق التّعيين ، و لا يجتمع مع التردّد ، إن ذات الركوع غير اعتبارى فهو متعيّن فى ذاته - و إن كانت جزئيّته للصلاه اعتباريّه - فما معنى أنّ الجزء هو أحد مراتب الركوع على البدل ؟ إنّ « أحد الأمرين » إن كان المفهومى ، فهو معقول ، لكنه حينئذٍ جامع مفهومى من صناعه الذهن و ليس بواقعى ، و إن كان المصداقى ، فهو غير قابل للوجود ، و لا ثالث فى البين . فما ذكر - من أن الجامع بين المراتب هو الأحد على البدل - باطل .

۲ – مقام الإثبات

و أمّا فی مقام الإثبات ، فصحیحه الحلبی معارضه بصحیحه زراره : « إذا دخل الوقت وجب الطّهور و الصّلاه » (۱) لکونها صریحه فی خروج الطهاره ، و أخبار التکبیره فیها صحیحه محمد بن مسلم : « التکبیره الواحده فی افتتاح الصلاه تجزی و الثلاث أفضل و السبع أفضل کلّه » (۲) و الإجزاء یکون فی مقام الامتثال و لا علاقه له بمرحله المسمّی و الموضوع له اللّفظ . و أمّا الاستدلال بحدیث « لا تعاد » و کذا کلّ ما اشتمل علی « یعید » و نحوه ، ففیه : أنّها دلیل علی خلاف المطلوب ، لأن الإعاده وجود ثانٍ بعد الوجود الأوّل .

أقول :

قد یناقش فی کلام الاستاذ فی روایه التکبیره ، بأنّها لا تنافی دخول التکبیره فی المسمّی ، لظهورها – و بقرینه ذیلها – فی کفایه المرّه الواحده ، فالرّوایه دالّه علی الأمرین : دخولها فی حقیقه الصّلاه ، و کفایه المرّه ، لکنّ الثلاث و السبع أفضل .

و قد ذکر فی الدوره السابقه أنّ فی بعض الأخبار : إن التکبیره مفتاح الصّلاه ، فقال : بأنّ ظاهر ذلک خروجها عن حقیقه الصلاه ، لأنّ مفتاح الشیء خارج عنه . لکنْ قد یقال : بأن المراد من المفتاح : ما به یفتح أو یفتتح الشیء ، و هذا قد یکون خارجاً کمفتاح الدار ، و قد یکن داخلًا و منه التکبیره ، و لذا جاء فی بعض الأخبار : افتتاح الصّلاه ...

و أفاد فی الدوره السابقه أیضاً ما جاء فی الأخبار من أن فرائض الصلاه :

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۳۷۲/۱ الباب ۴ من أبواب الوضوء ، رقم : ۱ .

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۱۰/۶ الباب ۱ من أبواب تکبیره الإحرام ، رقم : ۴ .

الطهور و القبله و التوجّه و الدعاء ، قال : فهی فرائض الصّلاه ، و لیست داخله فی الموضوع له اللّفظ . لکنْ قد یقال بعدم المنافاه ، لأنّ الإمام علیه السلام لم یکن فی مقام التفصیل بین ما هو داخل فی الحقیقه و ما هو خارج عنها بل هو فرض فیها .

و لعلّه لِما ذکرنا لم یتعرَّض لهذه الأخبار فی الدوره اللّاحقه .

الوجه الثانی

ما نسب إلی المشهور من أنّ الموضوع له لفظ « الصلاه » مثلاً هو :

معظم الأجزاء ، و متی لم یصدق فالمسمّی غیر متحقّق .

و قد ذکر الشیخ الأعظم و المحقق الخراسانی هذا الوجه .

إشکال الشیخ

فأورد علیه الشیخ بأنّه : إن کان الموضوع له هو معظم الأجزاء المفهومی ففیه ، أوّلاً : إن لازمه الترادف بین « الصّلاه » و « معظم الأجزاء » . و ثانیاً : إن الأثر - و هو القابلیّه للمعراجیّه و غیر ذلک - مترتّب علی الموجود الخارجی لا المفهوم الذهنی . و إن کان الموضوع له هو معظم الأجزاء المصداقی ، فإن مصداق معظم الأجزاء متبدّل ، إذ یکون الجزء الواحد داخلاً فی المعنی تارةً و خارجاً عنه اخری ، ففی الفرد ذی العشره أجزاء مثلاً یکون مصداق المعظم هو سبعه أجزاء ، و فی ذی السبعه یکون خمسه أجزاء ، فکان الجزءان داخلین فی المسمّی عند ما کان مشتملاً علی عشره أجزاء ، و هما خارجان عنه عند ما یکون ذی سبعه ، فیلزم أن یکون الشیء داخلاً فی المعنی و الکلّ فی صوره ، و غیر داخلٍ فی صورهٍ اخری .

إشكال المحقق الخراسانی

و أورد علیه المحقق الخراسانی بوجهین :

أحدهما : أنه إذا کان الموضوع له هو معظم الأجزاء ، فاللّازم أنْ یکون صدق الاسم علی المشتمل علی کلّ الأجزاء مجازیاً ، بعلاقه الکلّ و الجزء .

و الثانی : إن نفس « معظم الأجزاء » لا تعیّن له ، فنحن بحاجهٍ إلی تصویر الجامع بین « معظم الأجزاء » فی الأفراد المختلفه من الصلاه ، فیعود الإشکال .

جواب المحقّق الخوئی

و أجاب المحقق الخوئی کما فی (المحاضرات) :

أمّا عن الأوّل ، فبأنّ معظم الأجزاء هو بالنسبه إلی الزائد لا بشرط ، فإن وجد دخل فی المسمّی .

و أمّا عن الثانی ، فبأنّ الجامع المقوّم للمعنی هو المعظم علی البدل .

قال شیخنا :

فی الأوّل : بأنّ المجازیّه لازمه ، کما تقدّم فی التصویر السابق .

و فی الثانی : بأن مراد صاحب (الکفایه) هو أن الصلاه التامّه الأجزاء و الشرائط لو فرضت عشره أجزاء ، فإن المعظم هو سبعه ، لکنّ هذه السبعه غیر متعیّنه ، فهل المراد السبعه من الأوّل ، أو السبعه من الوسط ، أو السبعه من الأخیر ؟ ثم إنّ الأفراد مختلفه کیفیهً أیضاً و متبدّله ، إذ الرکوع تارهً یکون رکوع القادر المختار ، و اخری یکون بالإیماء ، و بینهما أفراد ، فکیف یتعقّل المعظم مع الاختلاف الکمّی و الکیفی ؟

هذا مراد المحقق الخراسانی ، و الجواب المذکور غیر دافع له .

دفاع المحقق النائینی

و قد حاول المحقق النائینی الدفاع عن هذا التصویر بتنظیره ببیع الکلّی فی المعیّن ، کصاعٍ من الصبره ، فکما أن المبیع إذا کان صاعاً من الصّبره المعیّنه ینطبق علی کلّ صاعٍ صاعٍ منها و یکون البیع صحیحاً ، کذلک الموضوع له لفظ الصّلاه ، فإنه معظم الأجزاء ، و هو قابل للتطبیق علی أیّ طائفهٍ من الأجزاء یصدق علیها أنها معظمها .

لکن شیخنا لم یرتض هذا الدفاع .

و الجواب

و أجاب : بأنّ حلّ المشکل فی مسأله الکلّی فی المعیّن صعب جدّاً ، و قد أشکل علیه منذ القدیم بأنّه کیف یمکن الجمع بین السلب الکلّی و الإیجاب الجزئی ، حیث أن المشتری لیس بمالکٍ لشیء من أجزاء الصّبره ، و هو فی نفس الوقت مالک لصاعٍ منها ؟

ثم إنه بغض النظر عن ذلک ، فقیاس ما نحن فیه بتلک المسأله مع الفارق :

أمّا أوّلاً : فلأنّه یحصل التعیین هناک بواسطه البائع ، و لذا لو تصرّف فی الصّبره ببیعٍ و غیره و لم یبق إلّا صاع واحد ، لم یکن له التصرف فیه لئلّا یفوت حق المشتری ، و علی کلّ تقدیرٍ ، فالتّعیین یحصل هناک ، بخلاف المقام ، إذ لا طریق إلی تعیین المعظم .

و أمّا ثانیاً : إن المبیع هناک کلّیٌّ ، غیر أنه مضاف إلی هذه الصّبره ، بخلاف ما نحن فیه ، حیث أنّ الموضوع له هو المصداق - لما تقدّم من أنه لیس المفهوم و قد تردّد و لا طریق إلی تعیینه ، و المردّد لا ذات له و لا وجود .

ص:۲۶۴

الوجه الثالث

إنّ الموضوع له لفظ الصلاه – مثلًا – وزانه وزان الموضوع له فى الأعلام الشخصيّه ، فكما أنّ لفظ « زيد » موضوع لهذه الذات ، و هو اسم له فى جميع حالاته من حين ولادته ، و يصدق عليه بالرغم من تغيّراته كمّاً و كيفاً ، كذلك لفظ « الصلاه » يصدق مع كلّ التبدّلات الحاصله فى الأجزاء كمّاً و كيفاً .

و الجواب

إنّ المسمّى الموضوع له فى الأعلام الشخصيّه هو ماهيّه شخصيّه ، و شخصيّتها بالصوره لا بالمادّه ، لقولهم : شيئيه الشيء بصورته لا ـ بمادّته ، و صوره زيد فى جميع حالاته و أدوار حياته محفوظه لا تتغيّر ، و المتغيّر هى المادّه ، فقياس وضع الأعلام الشخصيّه بما نحن فيه مع الفارق .

و جاء فى جواب صاحب (الكفايه) : إن الموضوع له عباره عن الشخص ، و شخصيّه الشيء بوجوده الخاص .

فهو رحمه اللّه يرى الصّوره وجوداً ، فيرد عليه : أنّه إذا كان الموضوع له هو الشخص ، و الشخصيّه بالوجود ، فكيف ينتقل الموضوع له إلى الذهن بالاستعمال ، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود الذّهنى و لا غيره من الوجودات ؟

و كيف كان ، فالتصوير المذكور مردود .

الوجه الرّابع

إن لفظ « الصّلاه » قد وضع أوّلاً للصّلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط ، ثم إنه يطلق على مراتبها الاخرى من باب المشاكله فى الصّوره و المشاركه فى التأثير و ترتب الأثر المطلوب ، فالإطلاق الأوّل على المراتب مجازى ، لكنّه بالاستعمال المتكرّر يصير اللّفظ حقيقةً فيها ، فيكون حال الموضوع له لفظ « الصلاه » حال الاسم الذى يوضع على المعجون المركّب

ص:۲۶۵

من أجزاءٍ معيّنهٍ ، و المصنوع لفائدهٍ معيّنه ، فإنّه الموضوع له أوّلاً ، لكنّ هذا الاسم يطلق مجازاً فيما بعد على هذا المركب في حال تبدّل جزء من أجزائه مثلاً ، فإذا تكرّر إطلاقه عليه مراراً صار حقيقةً فيه .

و على الجمله ، فلفظ « الصّلاه » وضع للجامع بين الأجزاء ، و للصلاه الصحيحه الفاقده لبعضها كصلاه العاجز ، ثم يستعمل فى الصلاه الفاسده أيضاً للمشابهه و المشاكله فى الصوره ، كما لو صلّاها جامعةً لجميع الأجزاء لكن رياءً .

و الجواب

و أجاب المحقق الخراسانى بالفرق بين الصلاه و المعجون ، فالمعجون المصنوع لغرضٍ خاصٍ لا اختلاف فى كيفيّته ، بخلاف الصلاه ، فإنها حتى الصحيح منها تختلف باختلاف الحالات و المراتب و الأشخاص .

الوجه الخامس

إن الوضع فيما نحن فيه نظير الوضع فى الأوزان و المقادير ، فإن المثقال و الكرّ مثلاً ـ موضوعان لمقدار خاصٍ معيّن ، لكنهما يطلقان كذلك متى نقص شيء عن المقدار المحدود أو زاد ، فكذا لفظ الصّلاه ، فإنه يصدق مع زياده جزءٍ أو نقصانه .

و الجواب

أوّلاً ـ : إنّ « المثقال » موضوع ل « ۲۴ » حبّه مثلاً ، فلو نقص حبه واحده صحّ سلب الاسم عنه ، فما ذكر غير صحيحٍ فى المقيس عليه .

و ثانياً : إنه لو سلّم ما ذكر فى المقيس عليه ، ففى المقيس غير صحيح ، و القياس مع الفارق ، لأنه مع نقص ثلاث حبّات مثلاً من المثقال ينتفى الموضوع له ، لكنْ فى صلاه العاجز حيث تفقد أكثر الأجزاء يصدق الاسم ، لكونها صلاةً حقيقةً .

المختار

اشاره

و استوجه شيخنا الاستاذ دام بقاه فى الدوره السّابقه تصوير السيد البروجردى ، لكنْ بجعله جامعاً بناءً على الأعم ، و هو ظاهر بحثه فى الدوره اللّاحقه ، حيث تعرَّض لهذا الرأى فى نهايه البحث .

و قد قرّبه فى الدورتين ، بأنّه مع كون الجامع هو « التوجّه » أو « الهيئه الخضوعيّه » بناءً على الأعم ، لا يرد شىء ممّا تقدّم من الإشكالات ، لأنها كانت تتوجّه بناءً على الوضع للصحيح ، و التوجّه أمر واحدٌ موجودٌ مع جميع الأفراد ، و سائر الخصوصيّات تكون دخيله فى متعلَّق الطّلب ، و هو - أى التوجّه - أمر خارجى انتزاعى ، قابل للانطباق على المتباينات ، فيقوم تارةً بالكيف المسموع و اخرى بالوضع ، فالتوجّه و الخضوع يحصل بالتكلّم و بالقيام و بالانحناء ، و هكذا ، و ينتزع من كلّ واحدٍ من هذه الامور ، و يتحقق مع كلّ واحدٍ منها ، نظير « الغصب » فإنه يتحقّق بالتصرف فى مال الغير من دون إذنه ، بأى شكلٍ من أشكال التصرف الحاصل من المقولات المتباينه .

هذا بالنسبه إلى مقام الثبوت .

و أمّا إثباتاً ، فإن « الصّلاه » فى اللّغه إما الدّعاء و إمّا العطف و التوجّه ، و على كلا التفسيرين يتم الجامع المذكور ، لأنّ الدعاء يكون بغير اللّفظ أيضاً ، و يشهد للمعنى الثانى ما فى بعض الأخبار من أنّ اللّه تعالى لمّا علم باندراس

الدین شرّع الصلاه حفظاً لها من الاندراس و لیتوجّه الناس إلیه بها .

ثم إن النسبه بین الأذکار الموجوده فی الصّلاه و بین التوجّه لیس النسبه بین المسبب و السبب ، لأن السبب و المسبب موجودان بوجودین لا بوجودٍ واحدٍ ، و الحال أن الموجود خارجاً هو الذکر و لا وجود هناک للتوجّه ، فنسبه التوجّه إلی الذکر نسبه الأمر الانتزاعی إلی منشأ الانتزاع ، لا نسبه السبب إلی المسبب .

و تلخّص : إنه یمکن تصویر الجامع علی الوضع للأعم ، بأنه هو التوجّه و التخشّع و الخضوع ، بالتقریب المذکور .

الإشکال علیه

ثم أورد علیه شیخنا ثبوتاً و إثباتاً :

أمّا ثبوتاً ، فلأن التوجّه إذا کان منتزعاً من هذه الأقوال و الأفعال المتباینه و متّحداً معها وجوداً ، استحال أنْ یکون واحداً . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنّ « التوجّه » یصدق مع الأجزاء القلیله ، و هو مع الرکوع غیره مع السجود و القیام و القراءه و هکذا ... و بمجرّد تحقّق الأقل یصدق الصّلاه ، فیکون الزائد علیه خارجاً عن حقیقه الموضوع له المسمی .

و قد کان هذا الإشکال وارداً علی جمیع التصویرات التی اعتبرت الوجود التشکیکی للجامع ، کما تقدّم .

و أمّا إثباتاً : فلأن الصّلاه - بحسب النصوص و ارتکاز المتشرعه - هی نفس الأقوال و الأفعال لا العنوان المنتزع منها کالتوجّه . بل فی خبرٍ صحیحٍ سئل الإمام علیه السلام عن الفرض فی الصّلاه فقال : « الوقت و الطهور و القبله

و التوجّه و الركوع و السجود و الدعاء » (۱) فكان التوجّه من فرائض الصّلاه و ليس الصّلاه .

خاتمه المقدّمه الرّابعه

و التحقيق : أنه لا أثر لتصوير الجامع فی ترتّب الثمره و عدم ترتّبها ، و ذلک ، لأن الثمره إمّا جواز أو عدم جواز التمسک بالأصل اللفظی و هو الإطلاق ، و إمّا جواز أو عدم جواز التمسّک بالأصل العملی و هو البراءه ، لرفع ما شک فی جزئيّته أو شرطيّته فی الصّلاه . أمّا الأصل العملی ، فإنّ وجود القدر المتيقّن يكفينا لإجراء الأصل ، و أما الأصل اللّفظی ، فإنّ من النصوص ما يعيّن الصّلاه بأنّه « ثلاثه أثلاث » فإنْ اعتبر قيد آخر بدليلٍ معتبر أضفناه و إلّا أخذنا بإطلاق النص .

و علی هذا ، فلا حاجه لتصوير الجامع مطلقاً ، لعدم توقف ترتّب الثمره علی وجوده .

المقدّمه الخامسه(ثمره البحث)

إنّ أهمّ ما ذكروا فی هذا المقام هو :

۱ - جريان البراءه علی الأعم ، و الاشتغال بناءً علی الصحيح .

۲ - جواز التمسک بالإطلاق بناءً علی الأعم ، و لزوم الإجمال بناءً علی الصحيح .

ص:۲۶۹

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۳۶۵/۱ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام الباب ۱ من أبواب الوضوء ، رقم : ۳ .

۱ – البراءه و الاشتغال

لو شک فی جزئیّه شیء أو شرطیّته فی الصلاه – مثلاً – فهل تجری البراءه عنه أو یحکم العقل بالاشتغال فیجب إتیانه ؟ أو یختلف الأمر حسب المبنی فی وضع لفظ الصّلاه ؟

هنا أقوال :

أحدها : جریان الاشتغال ، سواء قیل بالوضع للصحیح أو قیل بالوضع للأعم .

و الثانی : جریان البراءه ، سواء قیل بالوضع للصحیح أو قیل بالوضع للأعم .

و هذا هو المستفاد من (التقریرات) و (الکفایه) .

و الثالث : جریان البراءه علی الأعم ، و الاشتغال علی الصحیح .

و هذا هو المستفاد من (القوانین) و (الریاض) و اختاره المحقق النائینی .

و الرابع : التفصیل بین ما إذا کان البیان لفظیّاً فالاشتغال ، أو حالیّاً أو مقامیّاً فالبراءه .

و الخامس : التفصیل بین الصحیح النوعی فالبراءه ، و الصحیح الشخصی – و هو کون الموضوع له صلاه العالم المختار ، و البواقی أبدال – فالاشتغال .

ص:۲۷۰

هذه هی الأقوال فی هذا المقام .

و المهمّ أنّ جماعه یرون ترتّب الثمره علی هذا البحث ، و هم المیرزا القمی و المیرزا النائینی و آخرون ، و جماعه یرون أنْ لا ثمره للبحث ، و هم الشیخ و المحقق الخراسانی و آخرون .

تقریب الثمره

إنه إنْ کان الموضوع له لفظ « الصلاه » هو خصوص الصحیح ، کان التکلیف – أی الوجوب – معلوماً ، و کذلک المکلَّف به و هو الصحیح ، و مع الشک فی جزئیّه شیء أو شرطیّته ، یرجع الشک إلی تحقّق الامتثال بدون الشیء المشکوک فیه ، و معه یحکم العقل بالاشتغال . و أمّا بناءً علی الوضع للأعم ، فهو صادق علی فاقد الجزء أو الشرط المشکوک فیه ، و مع الشک یدور أمر المکلَّف به بین الأقل و الأکثر ، و قد تقرّر فی محلّه أن الأقل و الأکثر الارتباطیین مجری البراءه ، لکون الأقل متیقّناً و الشک یرجع إلی أصل التکلیف بالنسبه إلی الأکثر .

إشکال الشیخ و الکفایه

إنه لا ـ أثر للوضع للصحیح أو الأعم فی جریان البراءه أو الاشتغال ، بل الملا ـ ک هو انحلال العلم الإجمالی فی الأقل و الأکثر الارتباطیین و عدم الانحلال .

فإن کانت النسبه بین المأمور به و بین الأجزاء و الشرائط نسبه السببیّه ، کان الأصل الجاری فی المورد هو الاشتغال ، لأنه یصیر من قبیل سببیّه الغسل و المسح فی الوضوء للطهاره ، حیث أن التکلیف بالمسبَّب معلوم ، لکنْ لا ـ ندری هل یتحقّق بدون الخصوصیّه المشکوک فیها أو لا ؟ فیرجع الشک إلی

المحصّل ، و المرجع فیه هو قاعده الاشتغال .

و أمّا إن کانت النسبه اتحادیه ، أی : لیس المأمور به إلّا نفس الأجزاء و الشرائط - فنسبه المأمور به إلی الأجزاء و الشرائط نسبه الطبیعه إلی الفرد ، و لا توجد فی البین سببیّه و مسبّبیه - فیقع الشک فی الجامع الذی تعلَّق التکلیف به ، المتّحد مع الأجزاء ، من جهه أنه هل الأجزاء عشره مثلاً أو أقل ، و إذا دار الأمر بین الأقل و الأکثر ، فالأصل هو البراءه عن الأکثر .

فظهر جریان البراءه علی کلا القولین ، فلا ثمره للبحث .

جواب المحقق النائینی

و أجاب المحقق النائینی بأنّ الأجزاء لا تتّصف بالصحّه إلّا إذا تعنونت بعنوانٍ من ناحیه العلّه أو من ناحیه المعلول ، فالصحیح من الصّلاه ما تکون ناهیه عن الفحشاء و المنکر ، أو ما یکون مسقطاً للإعاده و القضاء ، أو مسقطاً للأمر ، فمسقطیّه الإعاده و القضاء عنوان و لونٌ من ناحیه معلول الحکم ، لکون ذلک فرعاً للامتثال ، و النهی عن الفحشاء و المنکر لون و عنوان من ناحیه علّه الحکم ، لأنه الغرض من التکلیف ، وعلیه ، فعندنا علم بتعلّق التکلیف ب « ما هو الناهی عن الفحشاء » و « ما هو المسقط للأمر » و مع الشک فی تحقّق العنوان بدون ما شک فی جزئیّته یکون الشک فی المحصّل ، و هو مجری قاعده الاشتغال .

هذا بناءً علی الوضع لخصوص الصحیح .

و أما بناءً علی الوضع للأعم ، فلیس لمتعلَّق التکلیف عنوان و لونٌ من ناحیه العلّه و لا المعلول ، فعلی القول بالانحلال فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین یکون الأصل الجاری هو البراءه .

فالثمره بين القولين محقّقه ، و لا يجتمع القول بالوضع للصحيح مع القول بالبراءه .

مناقشه المحقق الأصفهانى

و ناقشه المحقق الأصفهانى بأنّ العنوان المذكور ليس قيداً لمتعلَّق التكليف ، بل هو كاشف عنه و مشير إليه ، و لمّا كان المكلَّف به متّحداً مع الأجزاء ، و هى مردده بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فالأصل هو البراءه ، فلا ثمره ، و الوجه فى عدم كون عنوان « الناهى عن الفحشاء » قيداً للمعنى المتعلَّق به التكليف هو : إن النهى عن الفحشاء الحاصل من قصد الأمر فرعٌ للأمر ، و الأمر فرع للمعنى ، فكون النهى عن الفحشاء قيداً للمعنى و الموضوع له اللّفظ مستحيل .

جواب الاستاذ عن هذه المناقشه

و أورد عليه شيخنا الاستاذ دام ظلّه بأنه لا ريب فى أنّ الناهى عن الفحشاء ليس هو المأمور به كما قال المحقق الأصفهانى ، و لكنه عنوانٌ مبيّن للمأمور به ، و مع تبيّنه و زوال الشك عنه ينتفى مناط جريان البراءه ، بل يكون المورد مجرى قاعده الاشتغال ، إذ مع كون المأمور به مبيَّناً لو شُك فى تحقّق الامتثال بإتيان الصّلاه بدون الخصوصيّه المشكوك فيها ، يحكم العقل بلزوم إتيان الخصوصيّه تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال .

و هو الجواب عن مناقشهٍ اخرى

و ما ذكره هو الجواب عن مناقشهٍ اخرى و حاصلها : أنه لو كان الصحيحى يريد الصحيح الفعلى فكلام الميرزا تام ، لكنّ الموضوع له ليس الصحيح الفعلى ، و إلّا لكان قصد القربه دخيلاً فى الصلاه ، و كذا عدم المزاحم - بناءً

على بطلان الترتّب ، لعدم تحقّق الصحيح الفعلى بدون قصد القربه و مع وجود المزاحم - بل القائلون بالوضع للصحيح يريدون التام الأجزاء و الشرائط التى فى مرتبه قبل الأمر ، و هذه الحقيقه يكون فيها الأقل و الأكثر ، و تقبل تعلّق اليقين و الشك الذى هو موضوع أصاله البراءه .

أقول :

لقد وافق دام ظلّه على هذه المناقشه ، فى الدوره اللّاحقه ، و لأجلها ذهب إلى انتفاء الثمره ، و إجراء البراءه على القولين ، أمّا فى الدوره السّابقه فقد أجاب عنها بما ذكر ، و حاصله : إنّا قد عرفنا المأمور به نحو معرفهٍ من ناحيه عنوان « الناهى عن الفحشاء » و « المسقط للأمر » و « للإعاده و القضاء » فكان علينا تحصيل المعنون بهذا العنوان ، فهل يحصَّل بإتيان الفاقد للشىء المشكوك جزئيّته أو لا ؟ فمقتضى القاعده هو الاشتغال على القول بالصحيح .

و لعلّ هذا هو الأظهر ، و اللّه العالم .

مناقشه الشيخ الحائرى مع المحقق الخراسانى

و تعرّض شيخنا لإشكال الشيخ الحائرى على صاحب (الكفايه) ، و هو : إنّ الذى تعلَّق به التكليف و دخل تحت الأمر ليس الصّلاه المركَّب من التكبيره و الركوع و السجود و غيرها ، لأن المركب ينقسم إلى الصحيح و الفاسد ، فلا يستقيم قول الصحيحى كالمحقق الخراسانى ، بل إن الصلاه معنى بسيط ، و هو غير التكبير و الركوع و السجود ، إلّا أنه متّحد معها وجوداً ، و هذا المعنى البسيط هو الداخل تحت الأمر ، و إذا كان بسيطاً كما تقدَّم فلا يعقل فيه الأقل و الأكثر ، فلا مناص على القول بالوضع للصحيح من الالتزام بالاشتغال .

و جوابها

و أجاب دام ظلّه عن ذلک : بأن من البسیط ما هو آنی الوجود ، و هذا لا یعقل فیه الأقل و الأکثر ، و المتیقَّن و المشکوک ، کما ذکر . و من البسیط ما هو تدریجی الوجود ، و هذا هو مراد صاحب (الکفایه) ، و هو متّحد مع الأجزاء من التکبیر و غیره ، یتحقق بالتدریج مع کلّ واحدٍ من الأجزاء ، نظیر الخط ، فإنّه و إنْ کان خطّاً واحداً لکنه ممتد بسبب الوجود ، وعلیه یمکن تصویر الأقل و الأکثر ، بأنْ یقال مثلاً : قد علم بتعلّق التکلیف من التکبیره إلی السجود ، و ما زاد عن ذلک فمشکوک فیه .

ملخّص المختار :

و تلخص : اختلاف نظر الاستاذ فی الدورتین ، و الأوفق بالنظر هو ما ذهب إلیه فی الدوره السابقه من وجود الثمره .

تتمّهٌ

إنه قد وقع الکلام فی خصوص مسلک الشیخ و المحقق النائینی من أن الموضوع له اسم « الصّلاه » هو صلاه العامد العالم المختار ، و أنّ الأفراد الاخری من الصلاه إنّما هی أبدالٌ عن المسمّی الموضوع له ، فربما یقال : بأنّ مقتضی القاعده هو الاشتغال ، لأنّا نشک فی بدلیّه المرتبه الناقصه عن تلک المرتبه التی هی الموضوع له ، و الأصل عدم البدلیّه ، فلا بدّ من الإتیان بالجزء المشکوک فیه .

و أجاب المحقق العراقی : بأن الأصل هو البراءه عن اعتبار الجزء المشکوک فی جزئیّته ، فالعمل الفاقد له یکون بدلاً عن المرتبه الکامله ، لأنّ الشک فی البدلیّه کان مسبّباً عن الشک فی الاعتبار ، فإذا جری الأصل فی

السّبب ارتفع الشک فی المسبّب .

فقال شیخنا دام ظلّه : بأنّ لقاعده تقدیم الشک السببی علی المسببی رکنین ، أحدهما : وجود السببیه و المسببیّه بینهما ، و الآخر ، أن یکون مجری الأصل من الآثار الشرعیّه للسبب .

إنه لا ـ إشکال فی المقام من جهه الرکن الأوّل ، إذ مع الشک فی وجوب الجزء المشکوک الجزئیه یتمسّک بالبراءه ، و یتقدم هذا الأصل علی أصاله عدم البدلیّه فی طرف المسبَّب ، إلّا أن الإشکال فی الرکن الثانی ، من جهه أن صیروره هذا العمل المأتی به بدلاً عن العمل الکامل هو من اللوازم العقلیّه لهذا المشکوک و لیس من آثاره الشرعیّه ، لأنه لمّا کان المشکوک فیه غیر واجب ، کان لازم عدم وجوبه صیروره العمل الفاقد له بدلاً عن المرتبه الکامله ، و هذا لازم عقلی لمجری الأصل ، لأن مجری الأصل کما تقدم عدم الوجوب ، و بدلیّه العمل الفاقد عن التام لازم عدم الوجوب ، إذ لیس فی شیء من الأدلّه الشرعیّه عنوان « البدل » حتی یکون من الآثار الشرعیّه ... و إذا کان من الآثار العقلیّه لا الشرعیّه فإن إثبات هذا العنوان بالبراءه من وجوب الجزء المشکوک فیه أصل مثبت .

فهذا هو الإشکال علی المحقق العراقی .

و الاشتغال هو المحکّم علی مسلک الشیخ و المحقق النائینی .

۲ – الإطلاق و الإجمال

و « الإطلاق » تارةً مقامی حالی و اخری لفظی .

مناط الإطلاق المقامی هو السکوت و السکون ، لأنّ المقام إذا اقتضی بیان المولی جمیع المطلوب من العبد ، فسکوته عن غیر ما بیَّن کاشف عن عدم مطلوبیّه ذلک الغیر ، و کذا إذا کان فی مقام التعلیم عملاً – کأخبار الوضوءات البیانیّه – فإنّه عند ما انتهی من العمل انکشف عدم جزئیّه ما لم یأت به فیه .

و کثیراً ما یتمسّک بالإطلاق المقامی ، کما فی موارد القیود المأخوذه بعد تعلّق الأمر ، مثل اعتبار قصد القربه فی العمل .

و مناط الإطلاق اللفظی توفّر ثلاثه امور – علی المشهور – :

۱ – کون الحکم وارداً علی المقسم ، و کون المفهوم صادقاً فی المورد مع إحراز الصّدق .

۲ – کون المتکلّم فی مقام البیان لا التشریع أو الإجمال و الإهمال .

۳ – عدم نصب القرینه علی التقیید ، و کذا عدم وجود ما یصلح للصارفیّه .

و اعتبر المحقق الخراسانی مقدّمهً رابعه هی عدم وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب .

ص:۲۷۷

الكلام حول الثمره

قالوا : إنه بناءً على القول بالصحيح لا يمكن التمسّك بالإطلاق ، لأنه فى جميع موارد الشك فى اعتبار شىء و دخله فى المسمّى الموضوع له اللّفظ ، لا يمكن إحراز صدق المفهوم على الفرد الفاقد لِما شكّ فى اعتباره ، فلا يجوز التمسّك بالإطلاق ، بل يلزم الإجمال . و أمّا بناءً على الأعم ، فالمفروض صدق عنوان الصّلاه على فاقد السّوره مثلًا ، فالصدق محرز ، فلو شكّ فى اعتبار شىء زائداً على ما علم باعتباره تمسّك بالإطلاق لنفى دخل الخصوصيّه المشكوك فيها .

الاشكالات

و قد اشكل على هذه الثمره بوجوه :

الوجه الأول

قال الشيخ ما ملخّصه : إنّه لا يمكن التمسّك بإطلاقات الكتاب و السنّه ، لأنّها بصورةٍ عامّه فى مقام التشريع لا البيان ، فالمقدمه الثانيه منتفيه ، فلا ثمره للبحث فى مسائل العبادات ، كقوله تعالى : «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » (۱)إذ الآيه فى مقام أصل التشريع ، و كذا ما اشتمل على بعض الآثار كقوله تعالى : «إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ » (۲)إذ لا بيان فى الآيه الكريمه لحقيقه الصلاه .

الجواب الأول عن الإشكال

و اجيب عن هذا الإشكال أوّلاً : بتماميه الإطلاق فى قوله تعالى :

۱- (۱)) سوره آل عمران : ۹۷ .

۲- (۲)) سوره العنكبوت : ۴۵ .

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ » (۱)لأن الصيام عباره عن الإمساك عن الأكل و الشرب ، و قد وقع فى الآيه موضوعاً للحكم بالوجوب ، فكلّ ما شككنا فى دخله فى الموضوع زائداً على طبيعه الصّيام ندفعه بإطلاق الآيه بناءً على القول بالأعم ، أمّا على القول بالصحيح فلا إطلاق ، لرجوع الشك إلى أصل تحقّق الصيام بدون الشىء المشكوك فيه .

مناقشه الاستاذ

و أجاب شيخنا عن ذلک بوجوه :

أوّلاً : إن الصيام فى اللّغه كما عن بعضهم هو مطلق الإمساک ، فعن أبى عبيده أنّ الإمساک عن السير صيام ، و فى الكتاب «إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً » (۲)فلا اختصاص له بالأكل و الشرب .

و ثانياً : إن الآيه فى مقام بيان أن وجوب الصيام ليس مختصّاً بهذه الاُمه ، و أنّه كان فى الشرائع السابقه ، فليس فى مقام بيان حكم الصيام فى هذه الشريعه كى يتمسّک بإطلاقها متى شک فى دخل شىء .

و ثالثاً : إن التمسّک بالإطلاق موقوف على إحراز كون المتكلّم فى مقام بيان جميع المراد ، و إلّا فلا يجوز ، و فى الصيام نرى ورود قيود كثيرهٍ ، لأنه إمساک عن تسعه امور لا عن الأكل و الشرب فقط ، و إذا كان للموضوع هذه الكثره من التقييدات المبيّنه فى مجالس لاحقه و بأدلّه اخرى ، كيف يصح القول بكونه فى مقام البيان فى قوله : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ » (۳)؟

۱- (۱) سوره البقره : ۱۸۳ .

۲- (۲) سوره مريم : ۲۶ .

۳- (۳) سوره البقره : ۱۸۳ .

الجواب الثانی عن الإشکال

و اجیب عن اشکال الشیخ ثانیاً : بأنا فی ترتّب الثمره لا نرید فعلیّتها ، بل یکفی إمکان ترتّبها ، و هذا حاصل فی المقام .

و فیه : کیف یکفی وجود المقتضی لترتّبها و الحال أنه دائماً مبتلی بالمانع ؟ هذا علی فرض تمامیه المقتضی ... إنه لا بدّ من تحقّق الثمره فی الفقه و لو فی موردٍ واحد .

التحقیق فی المقام

و التحقیق أن یقال : إنه و إنْ کان قسم من الآیات و الروایات فی مقام التشریع و بصدد التقنین ، لکنّ فی الکتاب ما هو فی مقام البیان ، و لذا یمکن التمسّک بإطلاقه ، کآیه الوضوء : «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ » (۱)... مضافاً إلی تمسّک الإمام علیه السلام بها للتفصیل بین المسح و الغسل بمجیء « الباء » فی « الرءوس » (۲) .

و کآیه نفی الحرج و العسر ، حیث تمسّک بها الإمام علیه السلام فی روایه عبد الأعلی مولی آل سام فی حکم الجبیره (۳) .

و کذلک الحال فی بعض آیات المعاملات ، فقد استدل الإمام علیه السلام بقوله تعالی : «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ » لصحّه بیع المضطرّ ، کما فی صحیحه عمر بن یزید (۴) . و لو لا ذلک لقلنا بأن الآیه فی مقام المقابله بین البیع و الربا ، و أنه حلال و الربا حرام فلا إطلاق لها ، کما نبّه علیه المحقق الأصفهانی .

۱- (۱)) سوره المائده : ۶ .

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۴۱۳/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام ، الباب ۲۳ من أبواب الوضوء ، رقم : ۱ .

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴۶۴/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام ، الباب ۳۹ من أبواب الوضوء ، رقم : ۵ .

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴۴۶/۱۷ ، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجاره ، رقم : ۱ .

و استدل الإمام علیه السلام لعدم صحّه طلاق العبد بقوله تعالی : «ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوکاً لاَّ یَقْدِرُ عَلَی شَیْءٍ » (۱).

فظهر أنّ إشکال الشیخ غیر وارد علی إطلاقه ، ففی الکتاب آیات یمکن التمسّک بإطلاقها ، سواء فی العبادات أو المعاملات ، و أنه لا وجه لتخصیص الإشکال بالعبادات .

علی أنه ینقض علیه بکثره تمسّکه بإطلاقات الکتاب فی کتبه الفقهیّه ، فقد تمسّک فی (کتاب الطهاره) (۲) فی مسأله الوضوء الاضطراری بقوله تعالی « إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَکُمْ » لإعاده الوضوء بعد رفع الاضطرار .

و تمسّک فی (کتاب الصلاه) (۳) فی مسأله تعذّر الإضطجاع علی الطرف الأیمن و أنّه فی هذه الحاله یضطجع علی الطرف الأیسر أو یستلقی ؟ تمسّک بقوله تعالی : «الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیَاماً وَقُعُوداً وَعَلَیَ جُنُوبِهِمْ » (۴).

و هکذا فی غیر هذه الموارد .

و تلخّص : إن فی آیات الکتاب ما هو فی مقام البیان .

و فی السنّه أیضاً کذلک ، فمن السنّه ما جاء فی بدء البعثه ، فهذا القسم من التشریع ، أمّا ما صدر فی أواخره ففی مقام البیان .

و مِمّا ذکرنا یظهر أنْ لا حاجه إلی ما ذکره المحقق الأصفهانی من کفایه ثبوت کون آیهٍ واحدهٍ فی مقام البیان عند مجتهدٍ واحدٍ ، فإنّ هذا الکلام و إنْ کان صحیحاً ، لکن لا تصل النوبه إلیه ، بعد وضوح کون آیاتٍ فی مقام البیان ،

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۹۹/۲۲ الباب ۴۳ من أبواب مقدمات الطلاق رقم ۲ و الآیه فی سوره النحل : ۷۵ .

۲- (۲)) کتاب الطهاره للشیخ الأعظم ۲۹۳/۲ ط مجمع الفکر الإسلامی .

۳- (۳)) کتاب الصلاه للشیخ الأعظم ۵۰۸/۱ ط مجمع الفکر الإسلامی .

۴- (۴)) سوره آل عمران : ۱۹۱ .

و أن الأئمه تمسّكوا بها ، و كذا الفقهاء من الشيخ الطوسی إلی الشيخ الأنصاری .

الوجه الثانی

إن الإطلاق و التقييد فی العبادات إنما يلحظان بالنسبه إلی المأمور به و متعلّق الأمر ، لا بالقياس إلی المسمّی ، ضروره أن الإطلاق أو التقييد فی كلام الشارع أو غيره إنّما يكون بالقياس إلی مراده و أنه مطلق أو مقيّد ، لا إلی ما هو أجنبی عنه ، و علی هذا ، فلا فرق بين القولين ، فكما أن الصحيحی لا يمكنه التمسّک بالإطلاق فكذلک الأعمّی ، أمّا الصحيحی فلعدم إحرازه الصّدق علی الفاقد لِما شُک فی اعتباره جزءاً أو شرطاً ، لاحتمال دخله فی المسمّی ، و أمّا الأعمّی فلأجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمّی بالصحه و أنها مأخوذه فی متعلَّق الأمر ، فإن المأمور به حصّه خاصّه من المسمی ، و هی الحصّه الصحيحه ، ضروره أن الشارع لا يأمر بالحصّه الفاسده و لا بما هو الجامع بين الصحيح و الفاسد ، وعليه ، فلا يمكن التمسّک بالإطلاق عند الشکّ فی جزئيّه شیء أو شرطيّته ، للشک حينئذٍ فی صدق المأمور به علی الفاقد للشیء المشكوک فيه كما هو واضح ، فلا فرق بين أنْ تكون الصحّه مأخوذهً فی المسمّی و أن تكون مأخوذهً فی المأمور به ، فعلی كلا التقديرين لا يمكن التمسّک بالإطلاق ، غايه الأمر ، إن الشک فی الصدق علی الصحيح هو من جهه أخذ الصحّه فی المسمّی ، و علی الأعمّ هو من جهه العلم بتقييد المأمور به بالصحّه لا محاله .

و بعباره موجزه : إنه بناءً علی الأعم يمكن التمسّک بالإطلاق من حيث الوضع ، و أمّا من حيث الأمر فلا يمكن ، و يكون الكلام مجملاً .

الجواب

و فيه : إنه بناءً علی الأعم ، يكون الموضوع له و المسمّی هو الجامع بين

الصحیح و الفاسد ، و من الإطلاق و عدم التقیید لمتعلَّق الأمر بخصوص المشکوک فیه نستکشف أنّ ما تعلَّق به الطلب هو تمام المأمور به ، فنفس الإطلاق رافع للشک فی دخل المشکوک فیه فی متعلَّق الأمر ، و لو لم یرفع الإطلاق هذا الشک لکان الإشکال وارداً ، فالمسمّی و الموضوع له - بناءً علی الأعم - معلوم و المأمور به مجهول ، و متی شکّ فی اعتبار أمرٍ یتمسّک بإطلاق متعلَّق الطلب لإثبات عدم دخل المشکوک فیه فی المأمور به ، و لازم هذا هو أنّ ما تعلَّق به الطلب تمام المأمور به ، و من المعلوم حجیّه مثبتات الاصول اللفظیّه ... و إذا ثبت هذا کلّه بأصاله الإطلاق ، فإنه لا یعامل معامله المجمل ، بخلاف القول بالصحیح ، فإنه بناءً علیه یکون الشک فی ذلک موجباً للشک فی تحقّق المسمّی ، و لا یوجد عندنا دلیل یحدّد ما هو المسمّی ، و مع الشک فی تحقّقه لا یمکن التمسّک بالإطلاق ، بخلاف القول بالأعم فإنه ممکن ، و بین الأمرین بون بعید .

الوجه الثالث

إنه لا حاجه إلی التمسّک بالإطلاق علی کلا القولین ، بعد أنْ کانت صحیحه حمّاد مبیّنهً لجمیع ما یعتبر فی الصلاه ، فکلّما شک فی اعتبار شیء زائد تمسّکنا بها و زال الشک ، فلا ثمره للبحث .

الجواب

و اجیب : بأن الإطلاق فی صحیحه حماد مقامی ، و البحث فی الإطلاق اللّفظی .

و فیه : إنه مع فرض وجود الإطلاق المقامی ، لا حاجه إلی تحصیل الإطلاق اللفظی بهذا البحث ، إلّا لأجل ضمّ دلیلٍ إلی دلیل .

و الحق فی الجواب :

أوّلاً : إن الصحیحه مختصه بالصلاه ، و بحثنا عام .

و ثانیاً : لا ریب فی اشتمال الصحیحه علی مندوبات إلی جنب واجبات الصلاه ، فلو وقع الشک فی وجوب شیء ممّا اشتملت علیه أو استحبابه ، لم یجز التمسّک بإطلاق الصحیحه لدفع وجوبه ، أمّا إذا تمّ بحث الصحیح و الأعم تمسّکنا بالإطلاق اللّفظی و أسقطنا قسطاً ممّا اشتملت علیه عن الوجوب ، و من هنا أمکن لنا رفع الید عن وجوب الأذکار و الأدعیه التی أتی بها الإمام فی الصحیحه ، و إلّا فلو کنا نحن و الصحیحه لقلنا بوجوبها کذلک .

و علی الجمله ، إنه لو کنّا نحن و الصحیحه لوجب القول بوجوب جمیع ما جاء فیها ، لکنّ التمسّک بالإطلاق بناءً علی الأعم هو طریق القول باستحباب الأدعیه و الأذکار و غیرها من المستحبات المشتمل علیها الصحیحه .

هل بحث الثمره مسأله اصولیه ؟

لا یخفی أن الملاک فی کون مسألهٍ اصولیّه أمران :

١ - وقوع نتیجتها فی طریق الاستنباط ، بأنْ یکون الحکم الفقهی الکلّی نسبته إلیها نسبه المستنبَط إلی المستنبط منه .

٢ - استنباط الحکم الشرعی من نتیجتها ، من دون حاجهٍ إلی مقدمه اخری اصولیّه أو غیر اصولیّه .

و من هنا کان المشهور المعروف کون هذا البحث من مبادئ علم الاصول لا من مسائله ، لأنّ نتیجه البحث فی الثمره الاولی أنه علی الصحیح تتحقّق صغری قاعده الاشتغال ، و علی الأعم تتحقّق صغری البراءه .

لکن هذه النتیجه لا تحصل إلّا بعد تمامیّه بحث الانحلال و عدمه ، فی

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى متعلَّق التكليف .

و كذا الكلام فى الثمره الثانيه ، فإنّها لا تترتّب إلّا بعد ضمّ مقدّمه حجيّه أصاله الإطلاق التى هى مسأله اصوليّه .

إذن ، ليس البحث عن الثمره بحثاً عن مسأله اصوليّه ، للاحتياج إلى ضمّ مقدمه اخرى ... نظير قولنا « فلان ثقه » فإنّه لا ثمره له إلّا بعد إثبات حجيّه خبر الثقه .

هذا وجه القول المشهور .

و لكنّ التحقيق : أنه إنْ كانت المقدمه الاخرى مسلَّمهً لا حاجه فى إثباتها إلى تجشّم مئونه البحث و الإثبات ، فتوقّفها عليها لا يخرجها عن كونها اصوليهً ، و الثمره الثانيه من هذا القبيل بلا إشكال ، لأنه بحث عن احدى صغريات الظهور ، و حجيّه أصاله الظهور مسلَّمه عند جميع العقلاء من دون حاجهٍ إلى الإثبات ، فالمقام نظير البحث عن ظهور صيغه الأمر فى الوجوب ، فإنها مسأله اصوليّه مع أن الحكم الشرعى لا يستفاد منها إلّا بعد انضمام أن « الظاهر حجّه » إليها ، فكما أن هذه المسأله اصوليّه ، كذلك بحثنا عن الثمره .

على أن غرض الاصولى هو الاقتدار على الاستنباط ، و كلّ مسألهٍ لم يبحث عنها فى غير علم الاصول ، و توقّف عليها الاستنباط ، فهى مسأله اصوليّه ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

الموضوع له لفظ الصلاه

قد ذكر المحقق الخراسانى أربعه أدلّه للوضع للصحيح هى : التبادر ، عدم صحّه السّلب ، و الروايات مثل « الصوم جُنّه من النار » (۱) ، و طريقه العقلاء

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۳۹۵/۱۰ ، الباب ۱ من أبواب الصوم المندوب ، رقم : ۱ .

فی التسمیه .

و التحقیق أن لا شیء منها بصحیح .

و علی الجمله ، فإنّه لم یتم تصویر الجامع علی القول بالصحیح .

و الممکن ثبوتاً هو الوضع للأعم ، و الدلیل علیه فی مقام الإثبات هو تبادر الجامع بین الصحیح و الفاسد من لفظ « الصلاه » ، فقول الشیخ و المیرزا لا یمکن المساعده علیه ، و إلّا لزم حمل جمیع إطلاقات الکتاب و السنّه علی المجاز .

فالتبادر دلیل علی الوضع للأعم عند المتشرّعه ، و عند الشارع ، فإنْ قوله علیه الصّلاه و السلام : « لا صلاه إلّا بفاتحه الکتاب » (۱) نفی للمعنی ادّعاءً عند العلماء و لیس حقیقهً ، و هذا معناه کون لفظ الصّلاه صادقاً علی الحصّه الفاسده حقیقهً ، و إلّا لما أمکن نفی کونها صلاهً ادّعاء .

فالموضوع له لفظ « الصّلاه » أعم من الصحیح و الفاسد .

و کما لم یتم مختار الشیخ و المیرزا ، کذلک لم یتم مختار المحقق القمی و من تبعه من أنّ الموضوع له هو الأرکان لا بشرط ...

و قد کان أسلم المبانی مختار السید البروجردی ...

لکن المهمّ هو الرجوع إلی اللّغه و إطلاقات الکتاب و السنّه کما أشرنا .

و المستفاد من کلمات اللّغویین أن « الصلاه » قد اطلقت بمعنیین ، أحدهما : الدعاء و الآخر : التعظیم ، حتی قیل فی : صلیت الحدید بالنار ، انّ المعنی تلیینه ، أی حصول اللینه و الخشوع فی الحدید .

لکن محلّ الکلام هو مادّه « ص ، ل ، و » لا مادّه « ص ، ل ، و هوانه»

ص:۲۸۶

۱- (۱)) غوالی اللآلی ۱۹۶/۱ ، رقم : ۲ .

فالصّلاه تاره بمعنى الدعاء ، و اخرى بمعنى التعظيم . هذا لغهً .

و فى الشّرع يمكن أن يكون هو المعنى ، و أمّا الأجزاء ، فإنّما اعتبرها فى متعلَّق الأمر ، و كذلك لفظ « الصّيام » و « الحج » و غيرهما ، لكنّ المشكله فى لفظ « الصّلاه » ما جاء فى بعض الروايات من جعل « الدعاء » جزءاً من أجزائها ، فهذا يمنعنا من القول بأنّ الموضوع له شرعاً هو الدعاء أيضاً ، و لو لا ذلك ، فإن إطلاقات الكتاب أيضاً تناسب أن يكون المعنى هو التخشّع و الدعاء كما فى اللّغه ، و أنّ هذا اللّفظ فى الأديان السابقه أيضاً كان بهذا المعنى .

و قد وقع البحث بين الفقهاء فى حقيقه صلاه الميّت ، و الذى يفيده النظر الدقيق فى الأخبار أنها صلاه حقيقهً ، و من المعلوم اشتمالها على الدعاء و التخشّع ، و عدم وجود الركوع و السجود فيها ، ففى الصحيحه : « إنها ليست بصلاهِ ركوعٍ و سجود » (1) فهى صلاهٌ لكن لا صلاه ركوع و سجود .

و من هذه الأخبار أيضاً يظهر أن ذات الأركان قسمٌ من الصّلاه ، لا أن لفظ الصّلاه موضوع لها فقط ... نعم ، هى معتبرهٌ فى متعلَّق الأمر .

و لو قيل : إنَّ صحيحه الحلبى : « الصلاه ثلاث أثلاث : ثلث طهور ، و ثلث ركوع ، و ثلث سجود » (2) ظاهره فى دخل الركوع و السجود فى المسمّى الموضوع له لفظ الصّلاه .

قلنا : فقوله عليه السلام « ثلث طهور » مانعٌ من هذا الاستظهار ، للقطع بعدم كون الطّهور من أجزاء الصّلاه .

فحقيقه الصلاه - بالنظر إلى إطلاقات الكتاب و السنّه - هو التعظيم

١- (١)) وسائل الشيعه ٩٠/٣ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام ، الباب ٨ من أبواب صلاه الجنازه ، رقم : ١ .

٢- (٢)) وسائل الشيعه ٣١٠/٦ ، الباب ٩ من أبواب الركوع و السجود ، رقم : ١ .

الجوارحی قولاً و فعلاً ، و حدّها صلاه الخوف .

و لا ینافی ذلک صدق عنوان الصلاه مع وجود ما یزید علی التعظیم و التخشّع ، فإنّ من الماهیّات ما هذا حاله ، کالعدد ، فإنّه یصدق علی الواحد ، فإنْ زاد و صار اثنین صدق أیضاً بلا فرق ، و کذا « الجمع » ، فإنه مفهوم یصدق علی المراتب المختلفه ... و لا یلزم المجاز .

و قد سمّیت صلاه الخوف باسم « الصلاه » فی جمیع الکتب الفقهیّه ، و لا یصح سلب عنوان « الصلاه » عنها ، ممّا یدل علی کونه حقیقهً فیها .

الكلام فی ألفاظ المعاملات و التمسّک بالإطلاق فیها

اشاره

و هو فی مقامین

المقام الأول

هل یجری البحث المذکور فی ألفاظ المعاملات کذلک ؟

هل إن ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب أو للمسبّبات ؟

فی هذا المقام أقوال :

۱ - قال المشهور : بأنّ نسبه لفظ « بعت » إنشاءً إلی المنشأ ، هی نسبه السبب إلی المسبّب ، یعنی : إن صاحب الإنشاء یرید السبب ، ثم یترتب المسبّب علی السبب ، فالإراده غیر متعلّقه إلّا بالسبب ، و ترتب المسبّب علیه ضروری کترتّب المسبّبات علی الأسباب التکوینیّه .

و لا فرق فی السببیّه بین قول بعت ، و بین المعاطاه .

۲ - و قال المیرزا النائینی : بأنّ النسبه هی نسبه الآله إلی ذی الآله ، لا السبب إلی المسبب ، لأن ما یتعلَّق به القصد أوّلاً و بالذات هو معنی التملیک و التملّک ، و یکون اللّفظ أو الفعل آلهً لتحقّقه و حصوله .

۳ - و قال السید الخوئی : بأن النسبه هی نسبه المبرِز إلی المبرَز ، فالمعانی المقصوده فی المعاملات اعتبارات مبرَزه ، و من الاعتبار و إبرازه ینتزع عنوان المعامله ، ففی البیع مثلاً یعتبر البائع ملکیّه المثمن للمشتری بإزاء الثمن

المعیَّن ، ثم یبرز الاعتبار بلفظ « بعت » و هکذا .

هـذا ، و لاـ یخفی أنّ صـیغه الـبیع - مثلاًـ - لیست البیع ، و هی مرکبهٌ من الإیجـاب و القبول ، فالسـبب أو الآ ـله أو المبرِز - علی جمیع المبـانی - مرکّب ، لکنّ ما یحصل بالصّـِیغه - و هو المسـبب ، أو ذو الآله ، أو الاعتبار المبرز - أمر بسـیط ، و هو البیع ، و کذا الطلاق ، و النکاح و غیرهما من عناوین المعاملات ، فإنها بسائط ، و أمر البسیط یدور بین الوجود و العدم .

و لا یخفی أیضاً : أن المراد من الصـحیح هنا هو الأعم من التامّ الأجزاء و الشرائط و مما یترتّب علیه الأثر شرعاً ، فلیس المراد منه خصوص التامّ الأجزاء و الشرائط ، کما أنّ المراد من الفاسد هو الأعم ممّا لیس تامّاً من حیث الأجزاء و الشرائط .

جریان البحث علی جمیع الأقوال

فنقول فی القول الأوّل ، بأن المسبَّبات فی العقود و الإیقاعات من صیغها الخاصّه کالبیع و الطلاق امور اعتباریّه ، و هذا الاعتبار لا یخلو ، إمّا أن یکون اعتبار نفس المنشـئ للصّیغه ، أو یکون اعتبار العقلاء ، أو یکون اعتبار الشارع ، و هذه الاعتبارات قد تجتمع و قـد لا تجتمع ، فلو باع ما لا مالیّه له عنـد العقلاء ، فقد تحقّق البیع فی اعتباره ، دون اعتبار العقلاء و الشارع ، و لو باع بیعاً ربویّاً تحقّق البیع فی اعتبـاره و اعتبـار العقلاء دون الشارع ، و قـد تجتمع الاعتبارات الثلاثه ، کما فی المعامله الجامعه للشـرائط المؤثره شرعاً .

فإن قلنا : بأن البیع اسم للمسبّب فی اعتبار المنشئ فقط ، جری فیه بحث الصحیح و الأعم ، لما ذکرنا فی معنی الصحّه و الفساد ، إذ بناءً علیه یکون صحیحاً فیما لو رتّب العقلاء و الشارع الأثر علی اعتبار المنشئ ، و یکون فاسداً

فيما إذا لم يرتّبوا الأثر .

و كذا إن قلنا : بأنه اسم للمسبّب فى اعتبار العقلاء ، فإن ترتّب الأثر موقوف على اعتبار الشارع ، فيكون صحيحاً ، و إلّا فهو فاسد .

فيكون المسبب - و هو البيع - إمّا باعتبار المنشئ و إمّا باعتبار العقلاء ، و أمّا باعتبار الشارع فباطلٌ ، لأن الشارع شأنه شأن الإمضاء ، و لا تأسيس له فى المعاملات .

لكنّ التحقيق أنه باعتبار المنشئ فقط ، لأنه فعله ، و هو البائع ، أو الموجر ، أو المطلّق ... و هكذا .

و تلخّص : إن البحث على مبنى المشهور جارٍ فى ألفاظ المعاملات .

و هو أيضاً جارٍ على القول الثانى ، و هو مبنى الميرزا ، لأن نسبه « بعت » إلى ما يتحقق به - و هو « البيع » - نسبه الآله إلى ذى الآله ، وعليه ، فالمتحقّق بتلك النسبه إمّا يكون فى اعتبار المنشئ للصّيغه و إمّا يكون فى اعتبار العقلاء ، أمّا اعتبار الشارع فلا يوجد ، و كلّ منهما يتّصف بالصحّه و الفساد .

و كذلك الحال على القول الثالث ، و هو مبنى السيد الخوئى ، فإنّه يتّصف بالصحّه و الفساد أيضاً ، لأن ذلك الأمر يكون قائماً باعتبار المنشئ قطعاً ، لأن لفظ « بعت » يصير بناءً على ذلك مبرزاً لعمله النفسانى ، و هو الذى يعتبر الزوجيّه بين هند و زيد ، ثم يبرز اعتباره بقوله : « زوّجت » ... و هكذا ، ثم هذا الاعتبار يكون نافذاً عند العقلاء تارهً و اخرى غير نافذ ، فإن كان نافذاً عدّ صحيحاً عقلائيّاً ، ثم الشارع تارهً ينفّذه فيكون صحيحاً شرعيّاً ، و إلّا ففاسداً .

فظهر : أنّ البحث يجرى فى ألفاظ المعاملات على جميع المبانى .

ص:۲۹۱

المقام الثانی

فی عدم جواز التمسّک بالإطلاق فی ألفاظ المعاملات حتی علی القول بالوضع للأعم .

و ذلک ، لأن الإطلاقات لو کانت إمضاءً للأسباب ، أمکن التمسّک بها ، لأنّ الشارع لمّا أمضی سبب حصول الملکیّه أو الزوجیّه مثلًا ، و لم یقیّده بقیدٍ ، فمقتضی الإطلاق نفی القید لو شکّ فی اعتباره ، لکنّ الأدلّه ناظره إلی إمضاء المسبّبات دون الأسباب .

إذن ، لا مجال للتمسّک بالإطلاق فی ألفاظ المعاملات ، لکون الأدلّه ناظره إلی إمضاء المسبّبات لا الأسباب . و توضیح ذلک : إن الأدلّه لسانها لا یوافق إمضاء الأسباب ، فلا معنی لأن یقال فی قوله تعالی «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (۱)بأنه أمر بالوفاء بصیغه « بعت » مثلًا ، بل الوفاء یناسب ما تحقّق بالصیغه و هو المسبب ، و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم « النکاح سنّتی » لیس معناه إلّا تلک العلقه الحاصله بقوله : « أنکحت » .

و إذا کانت الأدلّه ناظره إلی المسبّبات ، فللمسبّبات وجودات مستقلّه عن الأسباب ، و أن إمضاء أحدهما لا یلازم إمضاء الآخر ، لجواز إنفاذ الشارع المسبّب دون السبب ، کأنْ یأمر بالقتل لکنْ لا بسبب المثله مثلًا ، فالمسبب مطلوب لکنه لا یلازم مطلوبیّه کلّ سبب ، و إذ لا ملازمه ، فاللّازم هو الأخذ بالقدر المتیقّن .

و تلخّص : عدم ترتّب الثمره علی البحث .

و قد ذکر المیرزا : بأنّ الثمره تترتب بإمکان التمسّک بالإطلاق ، بناءً علی

۱- (۱)) سوره المائده : ۱ .

مسلكه من كون النسبه نسبه الآله إلى ذى الآله ، بدعوى أن الآله و ذا الآله موجودان بوجودٍ واحد ، فيكون الإمضاء لذى الآله إمضاءً للآله .

و فيه : إن الاتّحاد إمّا تكوينى و إمّا اعتبارى ، أمّا الأول فمحال هنا ، لأن الآله فى البيع هى الصيغه ، و هى أمر تكوينى ، لكونها من مقوله الكيف ، و إنْ كان بالمعاطاه ففعل تكوينى ، أمّا البيع فأمر اعتبارى ، و الاتحاد بين الأمر التكوينى و الأمر الاعتبارى محال . و أما الثّانى فأمر ممكن ، كاتّحاد التعظيم مع الانحناء أو القيام ، إذ يتحققان بوجودٍ واحد ، فالاتّحاد الاعتبارى بين الآله وذى الآله ثبوتاً لا إشكال فيه ، إلّا أن مقام الإثبات لا يساعده ، إذ لا يرى أحدٌ الاتحاد بين « بعت » و « البيع » و لا يعتبرون « أنكحت » زوجيّةً ...

بل إن الاتّحاد بين الآله وذى الآله فى التكوينيات أيضاً غير ممكن ، فالآله هى « المفتاح » و ذو الآله « الفتح » ، و أين الاتحاد بين الفتح و المفتاح ؟

و كذا الحال بين المنشار و النشر ... و هكذا .

و تلخّص : إن مشكله التمسّك بالإطلاق لم تنحل بمبنى الميرزا .

فلنرجع إلى أصل البحث على جميع المبانى ، فنقول :

لقد ذهب صاحب (الكفايه) إلى أنّ ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعه للمسبّبات ، فلا مجال لبحث الصحيح و الأعم فيها ، و إن كانت موضوعه للأسباب فله مجال ، و قد تبع المحقق صاحب (الحاشيه) فى أن ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب المؤثره واقعاً ، فههنا بحثان .

البحث الأوّل

هل يوجد فى المعاملات سبب واقعى مؤثّر فى الملكيّه ؟

إنه إن كان يوجد ، فإنّ الاختلاف بين العقلاء و الشارع يكون فى التطبيق

على المصاديق فقط ، فهل يوجد ، أو أنه ليس إلّا الاعتبار العرفى ؟

قال صاحب (الحاشيه) بالأوّل و تبعه صاحب (الكفايه) .

و على هذا المبنى لا يمكن التمسّک بالإطلاق اللّفظى ، لأنه فى كلّ موردٍ يشكّ فى دخل شيء فى التأثير فلا بدَّ من الاحتياط ... إلّا أن المحقق المذكور يرى جواز التمسّک بالإطلاق المقامى ، من جهه أن الشارع لمّا قال «وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » (۱)فهو فى مقام البيان للسبب المؤثّر ، فلو أنه لا يمضى ما هو المؤثر عند العرف لزم عليه بيان تخطئته للعرف و التصريح بذلک ، و إذ لا بيان ، فهو موافق لهم فى التطبيق .

قال شيخنا الاستاذ :

و فيه : إن أصل المبنى غير صحيح ، لأن سببيّه إنشاء البيع ليست من الامور الواقعيّه التكوينيّه ، بل هى اعتباريّه ، و لا معنى للتخطئه و التصويب فى الامور الاعتباريّه .

البحث الثانى

إنه بعد التنزّل عن الإشكال فى المبنى ، فهل يمكن التمسّک بالإطلاق أو لا ؟

و الحق : تماميّه التمسّک بالإطلاق بالبيان المتقدّم ، فإن برهان حفظ الغرض يثبت أن الشارع أمضى طريقه أهل العرف فى التطبيق .

هذا على مبنى صاحب (الكفايه) .

و أمّا على مبنى المشهور ، فنقول بعد الفراغ عن كون المولى فى مقام البيان :

۱- (۱)) سوره البقره : ۲۷۵ .

إنه و إنْ كان لفظ « البيع » موضوعاً للمسبب ، أى للحاصل من الصيغه ، لكنّ كلّ مسبّب قابل للانقسام من ناحيه السبب ، فمع الشك فى اعتبار العربيّه - مثلاً- فى السبب ، يكون للمسبب فردان ، و اللّفظ موضوع للجامع بينهما ، فالبيع الحاصل من اللّفظ الفارسى قسم من البيع ، و إذا احرز صدق لفظ البيع عليه و كان سائر مقدمات الحكمه محرزاً متوفّراً ، فلا محاله يتمّ الإطلاق ، و يندفع الشك فى اعتبار العربيّه .

و على الجمله ، فإن الإمضاء و إن كان متوجّهاً إلى المسبّب ، لكن المسبّب أصبح ذا حصص بتبع الأسباب ، و مع توفّر المقدّمات يتم الإطلاق .

و أما على مبنى الميرزا ، بعد الفراغ عن التغاير وجوداً بين الآله وذى الآله ، فإن نفس الكلام المتقدّم فى المسبب آتٍ ، فقد يشك فى أن المقصود هو الفتح بهذا المفتاح الخاص أو لا ؟ فذو الآله ينقسم و يتعدّد بتعدّد الآله ، نعم ، الفرق بين المسلكين هنا هو : إنه لو كان المسمّى هو السبب ، فإن الإطلاق يرفع الشك بالمطابقه فيه رأساً ، أمّا لو كان هو المسبب أو ذو الآله ، فإنّ الإطلاق يزيل الشك - من حيث اعتبار العربيّه مثلاً - بالالتزام .

و أما على مبنى الاعتبار و الإبراز ، فقد ذُكر أنّ البيع مركَّب من الاعتبار و الإبراز ، و الشارع قد أمضى ذلك و لم يقيّده بقيدٍ ، و المفروض صدقه على الفارسى كالعربى ، و المفروض أيضاً كون الشارع فى مقام البيان ، فلا إشكال فى الإطلاق .

قال شيخنا :

لا إشكال فى الإطلاق كما ذكر .

إلّا أن الإشكال فى أصل المبنى ، إذ المعاملات كلّها إنشائيّات ، فالبيع

أمر يتحقق بالإنشاء ، فلو كان الإنشاء - أى الصيغه - جزء للبيع ، كيف يعقل إنشاء البيع - المركّب من الاعتبار و الصيغه - بالصيغه ؟

و قد كان هذا إشكال الشيخ على المحقق الكركى فى تعريف البيع .

و على الجمله ، فإنه مع غض النظر عمّا فى المبنى ، فالإطلاق تام .

و تلخّص : تماميّه الإطلاق على جميع المبانى ، و هذا ما استقر عليه رأى الاستاذ فى الدوره اللّاحقه .

بقى الكلام فى تفصيل المحقق الأصفهانى .

قال رحمه اللّه فى (حاشيه المكاسب) ، فى التمسّك بالإطلاق اللفظى فى أسماء المعاملات ، بناءً على كونها أسماء للمسبّبات (١) ، ما حاصله :

إن الأدلّه الشرعيّه فى أبواب المعاملات على قسمين ، قسمٌ منها : ما جاء بلسان الإمضاء ، و قسم منها : ما جاء بلسان ترتّب الأثر وضعاً أو تكليفاً ، فيدلّ على الإمضاء بالدلاله الالتزاميه .

فما كان من القسم الأول فالتمسّك بإطلاقه ممكن ، و ما كان من القسم الثانى فلا ، بل يتمسّك فيه بالإطلاق المقامى ، و مقتضاه نفوذ جميع الأسباب و تأثيرها .

توضيح ذلك : إن من الأدلّه ما لسانه لسان الإمضاء ، كقوله تعالى «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » و ذلك ، لأن المراد من « البيع » فيه هو البيع العرفى ، إذ لا معنى لأن يقال أحلّ اللّه البيع الشرعى ، لأنّ ما كان حلالاً فلا يقبل الحليّه ، فالآيه إنما جاءت إمضاءً لِما هو عند العرف .

لكنّ نفس هذا العنوان ، و إنْ كان مسبّباً ، إلّا أنّه بإضافته إلى الأسباب

١- (١)) حاشيه المكاسب ١٨٢/١ الطبعه المحقّقه الحديثه .

يتحصّص ، فالبيع الحاصل بسبب المعاطاه حصّه من البيع ، و الحاصل من الصّيغه حصّه اخرى ، فهو عنوان جامع .

فلمّـا جاء دليل الإمضاء على المسبّب ، كان مقتضى الإطلاق فيه إمضاء المسبب بجميع حصصه ، و إلّا لقيَّد الدليل بكونه عن الصيغه مثلاً ، ...

فالتمسّک فی هذا القسم بلا إشکال .

و هذا الذی ذکره فی هذا القسم موجود عند المحقق العراقی و غیره .

و أمّا ما ذکره فی القسم الثانی فلم یقله غیره ، و هو ما إذا کان الدلیل لسانه لسان ترتیب الأثر تکلیفاً أو وضعاً ، کما لو قال : إذا بعت وجب علیک الوفاء بالعقد و تسلیم المبیع - و لا یخفی أن مقتضی مناسبه الحکم و الموضوع أن یکون موضوع الأثر هو البیع الشرعی ، لأن الشارع لا یرتّبه علی البیع أو النکاح أو ... غیر الشرعی - فإنه مع الشک فی دخل شیء فی ترتّب الأثر لا مجال للتمسّک بالإطلاق اللّفظی ، بل تصل النوبه إلی الإطلاق المقامی ، بتقریب : أن الشارع حکم بترتیب الأثر علی البیع ، و قد علم أنه البیع الشرعی ، لکنّه لم یبیّن البیع الشرعی و لم یعرّفه مع کونه فی مقام البیان و تعریف الموضوع المترتب علیه الحکم ، فیظهر أنّ جمیع حصص البیع عنده موضوع لترتّب الأثر الشرعی ، و کلّها ممضاه عنده .

هذا کلامه قدّس سرّه .

و قد تنظّر فیه شیخنا الاستاذ فقال : بأنّ دلیله علی سقوط الإطلاق اللّفظی فی القسم الثانی لیس إلّا قوله : إن اللّسان إذا کان لسان ترتیب الأثر فما یترتّب علیه الأثر هو البیع الشرعی ، و هو دلیل صحیح بحسب لبّ الواقع ، لأنّ ما لم یکن مورداً للإمضاء الشرعی فلا یترتب علیه الأثر ، لکنّ البحث إنما هو

بحسب ظاهر لسان الدليل ، فهل يوجد تقييد بالشرعيّه فيه ؟

إنه لو كان التّضـييق الواقعى موجباً لتضـييق موضوع القضـيّه الشـرعيّه ، بأنْ يكون قوله : « إذا بعت متاعک وجب عليک تسليمه » راجعاً إلى : إذا بعت متاعک بيعاً شـرعيّاً وجب عليک تسـليمه ، كان لما ذكره مجال ، و إلّا كان الموضوع فى هـذه القضـيه كما هو فى «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ ».

و التحقيق هو عدم التضـيّق ، لأن « البيع » فى هذه القضيّه هو البيع عند العرف ، و قد دلّ قوله : « يجب التسليم » بالدلاله المطابقيّه على ترتيب الأثر عليه ، و بالالتزاميّه على الإمضاء ، فالإمضاء ليس فى مرتبه الموضوع بل هو لازم المحمول ، و حينئـذٍ يكون هذا اللّازم مقيّداً للموضوع بحسب الواقع ، أمّا بحسب الدليل فلا .

و لمزيـد التوضـيح قال دام بقاه : إن الشارع لمّا قال «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » لم يرد مطلق « البيع » الصـحيح منه و الفاسـد بحسب الواقع ، بل يريـد الصـحيح فقط ، لكن التقيّـد الواقعى غير مقيّـد للموضوع فى ظاهر كلامه ، لأن هـذا التقيّـد إنما جاء من جهه « أحلَّ » و كـذلک الحـال فى قوله : إذا بعتَ وجب عليک التسـليم ، حيث اللّسان لسان ترتيب الأثر ، فإن المراد هو البيع الصـحيح الشـرعى دون غيره ، لكن هـذا التقيّـد إنما جاء من ناحيه « يجب » و هذا التقيّد الآتى من ناحيه المحمول لا يقيّد الموضوع ، سواء فى هذه القضـيّه أو تلک ، لأن مدلول الموضوع بما هو موضوع مقدَّم رتبهً ، و مدلول المحمول بما هو محمول فى رتبهٍ متأخّره ، بلا فرقٍ بين القسمين . فالتفصيل غير صحيح .

بل المراد من « البيع » فى القسمين هو البيع العرفى .

هذا كلّه حلّاً .

ص:۲۹۸

و يرد عليه النقض بألفاظ العبادات ، فإن الموضوع فى « صلّ » هو الصـلاه ، لكن وجوبها يقيّدها بالصـلاه الصحيحه ، لعدم توجّه الوجوب إلى الحصّه الفاسده أو الجامع بين الفاسده و الصحيحه ، فمع الشك يلزم سقوط الإطلاق اللّفظى .

ثم على فرض التنزّل عن الإشكال المذكور ، نقول : هل يمكن التمسّک بالإطلاق المقامى فى القسم الثانى بعد سقوط الإطلاق اللّفظى .

إن منـاط الإطلاـق المقـامى - كمـا سـبق كون المولى فى مقام البيان و عـدم نصـبه القرينه على إراده حصّهٍ معيّنه ، فلو لم يؤخذ بإطلاق كلامه لزمت اللّغويه.

لكنّ هـذا موقوف على عدم وجود القدر المتيقّن ، و فى المعاملات يوجد القدر المتيقَّن ، و هو كون البيع بالعربيّه ، وعليه يحمل إطلاـق : « إذا بعت وجب عليک التسـليم » ، و على الجمله : فإن مناط الإطلاق المقامى لزوم اللّغويّه ، لكنّها غير لازمه مع وجود القدر المتيقن و الأخذ به .

و قوله رحمه اللّه بأنّ الإمضاء لازم ترتيب الأثر .

فيه : إن اللّـازم متأخّر عن الملزوم ، و ترتيب الحكم متأخّر عن الموضوع و متعلَّق الحكم ، و ما كان متأخراً عن الشـىء بمرتبتين يستحيل أخذه فى المقدَّم عليه بمرتبتين .

هـذا ، و التحقيق : أن المراد من « البيع » فى لسـان الأـدلّه هو البيع العرفى ، و الموضوع له هـذا العنوان هو الجامع بين الصـحيح و الفاسد ، بمناط صحّه تقسيمه إليهما ، وعليه ، فالتمسّک بالإطلاق اللّفظى - فى موارد الشک فى دخل شىء فى صحّه البيع شرعاً - صحيح ، بالنظر إلى ما أوردناه على كلام هذا المحقّق .

الاشتراک

اشاره

ص:۳۰۱

هل الاشتراک ممکن أو لا ؟ أقوال :

قولٌ باستحاله الاشتراک .

و قولٌ بوجوبه .

و قولٌ بإمکانه .

دلیل القول الأوّل

لا ـ شبهه فی الإمکان الذاتی للاشتراک ، فهو لیس کشریک الباری و اجتماع النقیضین مما هو ممتنع بالذات ، بل الکلام فی الاستحاله الوقوعیّه أو الاستحاله من الحکیم .

فالمستفاد من کلام المحقق النهاوندی فی (تشریح الاصول) (۱) هو : إن الوضع جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، فیلزم جعل ملازمتین مستقلّتین عرضیّتین ، إحداهما : بین لفظ القرء و الطهر ، و الاخری : بین لفظ القرء و الحیض ، فیلزم من إطلاق لفظ القرء حضور المعنیین إلی الذهن .

و فیه :

أوّلاً : إنه مبنیّ علی کون حقیقه الوضع جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، و أمّا علی سائر المبانی فلا محذور .

۱- (۱) تشریح الاصول : ۴۷ .

و ثانیاً : أیّ محذور یترتّب حتی علی المبنی المذکور ؟ إنّ الملازمه بین اللّفظ و المعنی لیست فعلیّه ، بل هی اقتضائیه ، کما نبّه علیه المحقق الأصفهانی ، بمعنی أنه لو حصل العلم بالملازمه ، فإن التلازم بین اللّفظ و المعنی یوجب حضور المعنی عند الذهن عند التلفّظ بالکلمه ، و جعل اقتضائین فی لفظٍ واحدٍ لا یترتب علیه أیّ محال ، لأن معنی الامتناع الوقوعی هو لزوم أمر ممتنع من وقوعه ، بل إن حضور المعنیین ممکن بل واقع ، لأن کلّ تصدیقٍ یتوقّف علی حضور الموضوع و المحمول و النسبه و الحکم ، و کلّ هذه الامور تحصل عند النفس فی آن واحد ، إذْ النفس الإنسانیه لیس کالموجودات المادیّه التی لا تقبل صورتین فی آن واحد .

و استدلّ للاستحاله أیضاً : بأنّ الواضع حکیم ، و الغرض من الوضع هو التفهیم ، و الاشتراک ملازم للإجمال ، و هو ینافی التفهیم ، فوقوع المشترک - لکونه نقضاً للغرض - محال من الحکیم .

و قد اجیب عنه بوجهین فی (الکفایه) و غیرها :

الأول : إنه لا یلزم نقض الغرض ، لإمکان حصول التفهیم بالقرینه کما فی المجاز .

و أشکل علیه شیخنا : بأنّ الاشتراک بنفسه موجب للإجمال ، و القرینه کما ذکر رافعه له ، إلّا أن الکلام فی حکمه ذلک ، و أنه ما الغرض من إیجاد المنافی للغرض ثم رفع المنافی بإقامه القرینه ... لقد کان لهذا حسنٌ فی باب المجاز ، فما الدلیل علی حسنه فی باب المشترک ؟

و الثانی : إنه قد یتعلَّق الغرض بالإجمال .

و أشکل علیه الاستاذ : بإمکان الإجمال لا بوضع المشترک ، فکما یقول :

« رأيت عيناً » له أنْ يقول « رأيت شيئاً » .

و تلخّص : إن القول بالاستحاله العقلائيّه – لا العقليّه – له وجه وجيه .

دليل القول الثانى

إن المعانى غير متناهيه ، بخلاف الألفاظ ، و المتناهى لا يفى باللّامتناهى ، فلا بدَّ من الاشتراك .

أجاب المحقق الخراسانى :

أولاً : إن كليّات المعانى متناهيه ، و من الممكن وضع الألفاظ بإزاء الكليّات ، و إفاده الجزئيّات بواسطه الكليّات ، كما هو الحال فى أسماء الأجناس ، كلفظ « الأسد » الموضوع لجنس هذا الحيوان ، مع إمكان إفاده نوعه و فرده بنفس هذا الاسم ، مع كون أفراده غير متناهيه .

و أشكل عليه فى (المحاضرات) بما حاصله : إن الكليّات أيضاً غير متناهيه ، إذا ضمّت إليها القيود المختلفه ، نظير الأعداد ، فإن كلّاً من العشره و الأحد عشر و الثانى عشر ... كلّى ذو أفراد ، و هذه العشره المضافه إلى شىء غير تلك العشره المضافه إلى شىء آخر .

و أورد عليه الاستاذ : بأنّ الكلّيات العدديّه اعتباريّه و ليست بواقعيّه ، فإنّا نعتبر العشره مثلًا شيئاً واحداً و نطبّقها على الأشياء المختلفه ، و البحث إنما هو فى الكلمات الواقعيّه ، كالإنسان و الأسد و الفرس و هكذا .

و أيضاً ، فإنّ ضمّ القيد إلى الكلّى لا يجعله غير متناه ، لأنّ القيد كيفما كان متناه ، فما يضاف القيد إليه متناه أيضاً ، و كيف يحصل اللّامتناهى من ضمّ المتناهى إلى المتناهى ؟

ثانياً : بأنّه فى وضع اللّفظ المشترك نحتاج إلى أوضاع متعدّده ، بأنْ

يجعل اللّفظ مرّه لهـذا المعنى ، و مرّه لـذاك ، و اخرى للثالث ... فلو كانت المعانى غير متناهيه فالأوضاع كـذلك ، لكنّ صدور الوضع غير المتناهى عن المتناهى محال .

قال فى (المحاضرات) عن هذا الجواب بأنه متين جدّاً .

فأشكل شيخنا :

أوّلاً ـ : إن بـاب الوضع هو بـاب الجعـل ، و إنه لا ـ ريب فى أنّ المجعول فى القضايـا الحقيقيّه أحكام غير متناهيه كما فرضوا ، إذ الجعل و المجعول فى القضايا الحقيقيّه يتعـدّدان بعـدد الأفراد بإنشاءٍ واحـد ، فأىّ محـذورٍ لأنْ يوضع اللّفظ بجعلٍ واحـدٍ للمعانى المتعدّده ؟

فهذا إشكال نقضى .

و أيضاً : لازم ما ذكر هو اتحاد العصيان فى موارده ، و الحال أنّ شرب هذا الخمر معصيه ، و شرب ذاك معصيه اخرى ، و هكذا الثالث ... و كذلك الإطاعه .

و تلخّص : إن الأحكـام متعـدّده بالبرهـان ، و باختلاـف الإطـاعه و العصـيان ، و إذا تعـدَّد المجعول تعـدّد الجعـل ، لأن الجعل و المجعول فى الحقيقه واحد .

و ثانيـاً : إن صـدور الأفعـال غير المتنـاهيه من النفس الإنسـانيّه لا ـ إشـكال فيه ، و الـدليل عليه نفس الـدليل على المجعولات غير المتناهيه فى القضيّه الحقيقيّه .

و هذا هو الحلّ .

و أجـاب المحقق الخراسـانى ثالثـاً : بـأنّ الوضع مقـدمه للاسـتعمال ، و الاسـتعمال متنـاه ، لكونه فعلاًـ خارجيّـاً و ليس كالأفعـال النفسانيه ، فجعل الألفاظ غير المتناهيه للاستعمالات المتناهيه باطل .

ص:۳۰۶

و أجاب رابعاً : بأن المجاز باب واسع ، و معه فلا حاجه إلى الاشتراک .

و قال شيخنا

فى الجواب عن استدلال القائلين بوجوب وضع المشترک : بأنّ أساس الاستدلال هو عدم تناهى المعانى ، و هذه الدعوى أوّل الكلام ، و ما أقاموا عليها من الدليل لا يفى بها ، فقوله تعالى : «مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ » (۱)و «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلاَّ هُوَ » (۲)لا ينافى التناهى ، فعدم تناهى المعانى غير مسلَّم ، نعم ، هى كثيره إلى ما شاء اللّه .

على أنّ البحث يدور حول الألفاظ الموجوده ، و الألفاظ المشترکه الموجوده محدوده ، كلفظ العين و القرء ، و هى لا تفى بالغرض - و هو التفهيم - بالنسبه إلى المعانى غير المتناهيه كما قيل .

فالقول بوجوب الاشتراک باطل قطعاً .

فالحق : إمكان الاشتراک .

تفصيلُ المحقق الخوئى

و أفاد السيد الخوئى تفصيلاً فى المقام و هو : استحاله الاشتراک على مبنى التعهّد فى حقيقه الوضع و إمكانه على سائر المبانى ، أمّا الإمكان ، فلأن الوضع أمر اعتبارى ، و الاعتبار خفيف المئونه ، فلا مانع من أن يعتبر المعتبر أن يكون اللّفظ الواحد علامهً لمعنيين ، أو يكون موضوعاً لهما ، أو تكون ملازمه بينه و بينهما ...

و أمّا الاستحاله على مبنى التعهّد ، فلأن التعهّد أمر نفسانى واقعى غير

۱- (۱)) سوره لقمان : ۲۷ .

۲- (۲)) سوره المدثر : ۳۱ .

اعتبارى ، إنه يتعهّد متى تلفّظ باللفظ الكذائى أراد تفهيم المعنى الكذائى ، فلو أراد معنىً آخر لزم العدول عن تعهّده بالنسبه إلى المعنى الأوّل .

و أورد عليه الاستاذ دام بقاه : بأنّ البرهان الذى اقيم فى مبحث الوضع على هذا المبنى كانت نتيجته التعهّد باستعمال اللّفظ الكذائى عند إراده المعنى الكذائى ، لا أنّه كلّما تلفّظت باللّفظ الكذائى فإنى أقصد المعنى الكذائى ، و كم فرق بين الأمرين ، فإن الثانى ينافى الاشتراك دون الأوّل ، لأنه لا مانع من استخدام اللّفظ كلفظ « العين » عند إراده الجاريه و عند إراده الباصره و هكذا ...

لعدم المحذور من انضمام تعهّدٍ إلى تعهّد ...

خلاصه البحث

و تلخّص : أنّ الاشتراك ممكن ، لا محال و لا واجب .

إنما الكلام فى وقوعه و منشأ وقوعه ، فأىّ غرض للواضع أنْ يضع اللّفظ الواحد لمعانى عديده ؟ و ما الدّليل على ذلك ؟

ذكر المحقق الخراسانى وجوهاً ، أحدها : نقل أئمه اللّغه .

و فيه : أنّا نريد الوضع التعيينى للّفظ الواحد لأكثر من معنى ، و نقلهم لا يثبت هذا .

و الثانى و الثالث : التبادر و عدم صحه السّلب .

و فيهما ما تقدَّم ، فإنّهما لا يثبتان الوضع التعيينى ، فلعلّه تعيّنى .

و من جهه اخرى ، فقد حكى الميرزا النائينى عن جورجى زيدان – و ارتضاه أنّ منشأ الاشتراك هو اختلاط اللّغات بين القبائل العربيّه ، فلا يرجع الأمر إلى الواضع .

و هذا القول – و إنّ كان عقلائيّاً – إلّا أنه لا دليل عليه ، نعم ، إذا جاء هذا

الاحتمال كفى فى سقوط كلّ الاستدلالات على القول بالاشتراك فى اللّغه العربيّه .

الاشتراك فى ألفاظ القرآن

بعد أنْ ثبت أن فى اللّغه ألفاظاً مشتركه ، و فى الشعر الفارسى : آن يكى شير است اندر باديه و ان يكى شير است اندر باديه

فهل يوجد فى ألفاظ القرآن ؟

قيل : لا ـ ، لعدم جوازه ، من جهه أنه إنْ نصبت قرينه على المعنى لزم التطويل بلا طائل ، و هو مناف لشأن كلام اللّه الموجز و المعجز ، و إنْ لم تنصب لزم الإجمال ، و كلام البارى منزّه عنه .

و اجيب : بوجود المجمل فى القرآن و هو المتشابه .

قال الاستاذ :

لا ـ يوجد فى القرآن الكريم لفظ مجملٌ ، و المتشابهات مبيّناتٌ عند الراسخين فى العلم ، فلا مجمل فيه على الإطلاق ، حتى فواتح السّور .

و وجود اللّفظ المجمل فى القرآن سواء لأجل الاشتراك أو غيره ، بالنسبه إلى كلّ البشر هو المحذور ، و هذا غير متحقق .

ص:۳۰۹

استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی

اشاره

ص:۳۱۱

مقدّمه :

إنه لا اختصاص لهذا البحث بالألفاظ المشتركه ...

و ليس موضوع البحث و محلّ الخلاف هو المتعدّد الذى اعتبر واحداً و استعمل اللّفظ فيه ، فإن هذا جائز بلا خلاف ، كما لو اعتبر الاثنان أو الجماعه واحداً ، و استعمل اللَّفظ فى ذلك الواحد الاعتبارى ، كما هو الحال فى الألفاظ الموضوعه للجماعه مثل « قوم » و « رهط » .

و ليس موضوع البحث أن يكون كلّ واحدٍ من المعانى موضوعاً مستقلّاً للحكم عليه بالنفى أو الإثبات كما ذكر المحقق الرشتى ، لأن مثل لفظ «العشره» الموضوع لمعنىً واحد ، و المستعمل فى معنىً واحد ، تارةً : يقع موضوعاً لحكم واحد ، كقولنا : هؤلاء العشره فعلوا كذا ، أى : كلّهم مجتمعين ، و اخرى : يقع موضوعاً لأحكامٍ متعدّده ، كقولنا : هؤلاء العشره علماء ... فليس المراد من استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى هو وجود أحكام متعدّده .

بل المراد - كما ذكر المحقق الخراسانى - أن يستعمل اللّفظ فى كلٍّ من المعانى ، كما لو كان - أى كلّ واحدٍ منها - هو وحده المستعمل فيه فقط ...

فهل هذا الاستعمال - أى : إعمال جميع مقوّمات الاستعمال حالكون المعنى واحداً فى مورد تعدّد المعنى - ممكن أو غير ممكن ؟

ص:٣١٣

و الکلام فی جهتین :

الاولی : هل یمکن عقلاً أو لا ؟

و الثانیه : هل یمکن عقلاءً أو لا ؟

الجهه الاولی

اشاره

فیها ثلاثه أقوال :

الأوّل : الاستحاله ، و إلیه ذهب المحققون : الخراسانی و المیرزا و الأصفهانی و العراقی .

و الثانی : الجواز ، و هو مختار شیخنا الاستاذ دام بقاه .

و الثالث : التفصیل بین المفرد فلا یمکن ، و بین التثنیه و الجمع فممکن .

و لعلّ هذا القول یرجع إلی الجهه الثانیه .

فالمهمّ القولان :

دلیل القول بالاستحاله

و اختلفت کلماتهم فی بیان الاستحاله العقلیه لاستعمال اللّفظ فی أکثر من معنی :

۱ – المحقّق الخراسانی :

یستفاد من کلام المحقق الخراسانی ثلاثه وجوهٍ للاستحاله :

أحدها : إن الاستعمال إفناء اللّفظ فی المعنی ، و ذلک لأن اللّفظ غیر ملحوظ فی ظرف الاستعمال ، بل اللّفظ فانٍ فی المعنی فناء المرآه فی المرئی ، و لذلک یسری حسن المعنی و قبحه إلی اللّفظ ، و إذا کان هذا حقیقه الاستعمال ، فلا یمکن استعمال اللّفظ الواحد فی أکثر من معنی ، لأن إفناء الواحد فی الاثنین محال ، لأنه یستلزم إمّا وحده الاثنین و إمّا تعدّد الواحد ،

و کلاهما خلف .

و الثانی : إن اللّفظ یکون فی مقام استعماله فی المعنی ملحوظاً باللّحاظ الآلی ، فإن لوحظ کذلک بالنسبه إلی أحد المعانی احتاج استعماله فی المعنی الآخر إلی لحاظه بلحاظٍ آلی آخر ، إذ المفروض إفادته لکلٍّ من المعنیین علی سبیل الانفراد و الاستقلال ، فیلزم اجتماع لحاظین آلیّین علی ملحوظ واحدٍ ، و هو من اجتماع المثلین ، و هو محال .

و الثالث : إنه فی کلّ استعمالٍ یلحظ اللّفظ ، و لحاظه عین وجوده فی الذهن ، و إذا کان المعنی المستعمل فیه اللّفظ متعدّداً ، لزم وجود الماهیّه الواحده بوجوداتٍ متعدده ، و هذا محال .

عدم ورود اشکال الدرر

قال شیخنا الاستاذ : و بما ذکرنا یتّضح عدم ورود نقض صاحب (الدرر) (۱) علی صاحب (الکفایه) ، فإنه قد نقض بوجهین :

أحدهما : بالعام الاستغراقی ، فإنّه لفظ واحد ، و لکنّه یحتوی علی أحکامٍ کثیره متوجّهه إلی موضوعات کثیره .

و ثانیهما : بالوضع العام و الموضوع له الخاص ، فکما صحّ أنْ یکون اللّفظ الموضوع لمعنیً واحد وجهاً لمعانی کثیره فی عالم الوضع ، فلیکنْ اللّفظ الواحد وجهاً لمعانی کثیره فی عالم الاستعمال .

وجه عدم الورود : هو الغفله عن حقیقه الاستعمال ، فإنه إفناء اللّفظ فی المعنی ، کما ذکر المحقق الخراسانی ، و إفناء اللّفظ فی آنٍ واحدٍ فی معنیین مستقلّین محال ، و هذا غیر ما ذکر فی العام الاستغراقی من وجود موضوعات

۱- (۱)) درر الاصول ۵۷/۱ ط جامعه المدرّسین .

و أحكام متعدّده ، أو فی الوضع العام و الموضوع له الخاص ، حیث یکون الشیء الواحد وجهاً للمتکثّرات ... فما ذکره صاحب (الدرر) أجنبی عمّا فی (الکفایه) .

٢ - المحقق النائینی

و الطریق الذی سلکه المحقق النائینی یتلخّص فی : أنّ حقیقه الاستعمال عباره عن إلقاء المعنی و إیجاده فی الخارج بوجود اللّفظ ، فلا نظر إلی اللّفظ ، بل ینظر إلیه بالنظر التبعی ، کما عبّر مرةً ، أو أنّ النظر إلی اللّفظ هو کنظر القاطع إلی القطع الطریقی ، حیث لا یری إلّا المعنی ، کما عبّر مرةً اخری ، فلو استعمل اللّفظ فی أکثر من معنی لزم أن یکون للوجود الواحد وجودات کثیره .

و علی کلّ حالٍ ، فإنّ اللّفظ غیر ملحوظ لدی استعماله فی معناه ، و قد عبَّر تارةً عن الاستعمال بإفناء اللّفظ فی المعنی ، کما ذکر فی (الکفایه) ، و إفناء الواحد الواحد فی الکثیر محال .

و علی الجمله ، فإن تحقّق الأکثر من اللّحاظ الاستعمالی الواحد - مع وحده الاستعمال و المستعمل فیه - محال .

اشتباه من المحاضرات

و قد بدّل فی (المحاضرات) کلمه « اللّحاظ الاستعمالی » إلی « اللّحاظ الاستقلالی » فأشکل علی المیرزا بإمکان اللّحاظین الاستقلالیین ، کما فی مقام التصدیق بقضیّهٍ ، فإنه یکون بلحاظ الموضوع و المحمول فی آنٍ واحد لحاظاً استقلالیّاً ، و هذا شیء ممکن و واقع من النفس الإنسانیه بسبب بساطتها (١) .

١- (١) هذا الجواب عن کلام المیرزا ، هو الجواب الذی ذکره الاستاذ فی الدوره السّابقه ، إلّا أنه فی الدوره اللاحقه دقق النظر فی کلام المیرزا ، فرأی أن الجواب اشتباه .

أمّا فى (أجود التقريرات) (۱) حيث قرّر مبنى الميرزا كما ذكرناه ، فقد أشكل فى التعليقه على أساس مختاره فى حقيقه الوضع ، و هو مسلكك التعهّد .

لكنّه إشكال مبنائى .

التحقيق فى الجواب عن كلام الآخوند و الميرزا

فقال الشيخ الاستاذ : بأنّ الحق فى الجواب هو عدم التسليم بأنّ حقيقه الاستعمال إفناء اللّفظ فى المعنى ، و نحن - بالوجدان - عند ما نستعمل الألفاظ لإفاده معانيها لسنا بغافلين عن الألفاظ ، و لا يكون حالها حال القطع الطريقى ، بل نلحظ اللّفظ و نحاول أن نراعى فيه جهات الفصاحه و البلاغه فى نفس ظرف استعماله فى معناه .

إيراد المحقق الأصفهانى و ما فيه

و قد أورد المحقق الأصفهانى على صاحب (الكفايه) بعد التسليم بما ذكره من حقيقه الاستعمال : بأنّ اللّفظ الصادر من المتكلّم الموجود خارجاً لا يمكن أن يكون مقوّماً للّحاظ ، حتى يلزم إفناء الواحد فى الكثير أو اجتماع المثلين ، بل المقوّم للحاظ اللّفظ هو الصوره النفسانيه لشخص اللّفظ الموجود خارجاً ، و لا مانع من تحقّق صورتين له فى النفس ، فلم يلزم إفناء شىء واحدٍ فى شيئين .

و قد أجاب عنه شيخنا : بأنّ هذا الذى ذكره المحقق الأصفهانى و إنْ كان معقولاً إلّا أنه خلاف الواقع ، لأن الصوره النفسانيه تابعه للوجود الخارجى و هى ظلٌّ له ، و لمّا كان الموجود خارجاً لفظاً واحداً ، فالمتحقّق فى الذهن صوره واحده ، فيعود الإشكال .

ص:۳۱۷

۱- (۱)) اجود التقريرات ۷۶/۱ .

٣ – المحقّق العراقی

إنّ حقیقه الوضع جعل اللَّفظ مرآه للمعنی ، ثم الاستعمال لیس إلّا إعمال الوضع . و بعباره اخری : إن الوضع یعطی اللَّفظ المرآتیّه للمعنی بالقوّه ، و الاستعمال یعطیه المرآتیه له بالفعل ... هذا ، و البرهان علی المرآتیه سرایه الحسن و القبح من المعنی إلی اللّفظ .

و إذا کان مرآه ، فإنه لا یمکن أن یکون الشیء الواحد مرآهً لشیئین .

المناقشه

فقال شیخنا دام بقاه : بأن کلمات هذا المحقق فی حقیقه الوضع مشوّشه ، فتارهً یقول بأنه جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، و اخری یقول :

جعل اللّفظ مرآهً للمعنی ، و هل یمکن الجمع بینهما ؟ اللهم إلّا أن یقال بأنه یرید جعل الملازمه مطابقهً و جعل المرآتیه التزاماً .

لکنْ لیس حقیقه الوضع جعله مرآهً للمعنی ، لأن الوضع من فعل الواضع ، و من یضع الاسم علی ولده لا یجعل المرآتیّه ، و جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی لا یلازم المرآتیّه أبداً ، لوجود الملازمه بین النار و الحراره ، مع عدم وجود المرآتیّه .

و سرایه الحسن و القبح من المعنی إلی اللّفظ لا یختص بالقول بالمرآتیّه ، فعلی القول بالعلامتیه – الذی اخترناه – توجد هذه السّرایه أیضاً ، و استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی بناءً علیه ممکن ، لعدم المانع من أن یکون الشیء الواحد علامهً لشیئین .

۴ – المحقق الأصفهانی

و سلک المحقق الأصفهانی مسلکاً آخر لبیان استحاله استعمال اللّفظ

الواحد فی أكثر من معنی ، و هو مركّب من أَمور :

الأول : إن للشیء وجودین ، وجود حقیقی و وجود جعلی تنزیلی ، فللمعنی وجود حقیقی فی الخارج ، و وجود جعلی یتحقق باللّفظ الموضوع له ، مع كون اللّفظ من الكیف المسموع ، فعند ما نقول « زید » فإن هذا اللّفظ وجود طبیعه كیف مسموع بالذات ، و وجود جعلی للمسمّی بهذا الاسم .

و الثانی : إن حقیقه الاستعمال إیجاد المعنی باللّفظ ، لكنْ بالوجود الجعلی التنزیلی المذكور .

و الثالث : إنّ الإیجاد و الوجود واحد حقیقهً متعدد اعتباراً ، إذ الحقیقه إنْ اضیفت إلی القابل فهو الوجود ، و إنْ أضیفت إلی الفاعل فهو الإیجاد .

و علی هذه الأسس ، فإنه یستحیل استعمال اللّفظ فی أكثر من معنی ، حتی مع عدم لحاظ اللّفظ أصلًا ، و وجه الاستحاله : إنه لا یوجد عندنا إلّا لفظ واحد ، و له وجود واحد ، فلما استعمل فی المعنی الأوّل حصل له الوجود بالوجود التنزیلی ، فلو ارید استعماله فی الثانی أیضاً كان إیجاداً آخر كذلك ، فیكون استعماله فی المعنیین محصّلًا للإیجادین ، لكنّ الموجود عندنا واحد لا غیر ، فیلزم وحده الوجود و تعدّد الإیجاد ، و هذا محال ، لكون الوجود عین الإیجاد كما تقدَّم فی المقدّمه الثالثه .

مناقشه الاستاذ

و أورد علیه شیخنا دام بقاه بوجوه :

أمّا أوّلاً : فإنّ مختار المحقق الأصفهانی فی حقیقه الوضع هو « الوضع فی عالم الاعتبار » فی قِبال الوضع التكوینی ، كوضع العَلَم علی المسافه المعیّنه ، و إذا كان كذلك ، فلا یكون اللّفظ وجوداً تنزیلیّاً للمعنی . نعم ، هذا

يتمّ على مبنى الفلاسفه فى حقيقه الوضع .

و أمّا ثانياً : فإنّ الوضع هو من فعلنا ، و نحن فى أوضاعنا - كوضع الأسماء على المسمّيات - لا نجعل اللّفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى ، بل إنّ الاسم يوضع على المسمّى لأنْ يكون علامةً له ، ينتقل الذهن بسببه إليه .

و أمّا ثالثاً : فإن قاعده الوحده الحقيقيّه بين الإيجاد و الوجود من أحكام الموجودات الحقيقيّه ، وعليه ، يستحيل إيجاد الشيئين الحقيقيّين بوجود واحد ، أمّا إيجاد الشيئين فى عالم الاعتبار بوجود واحدٍ ، فلا مانع عقلى عنه .

المتحصّل من البحث

فتحصّل من جميع ما تقدَّم : عدم قيام برهان صحيح على استحاله استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

بل إنّ المختار فى حقيقه الوضع هو جعل اللّفظ علامه للمعنى ، و على هذا المبنى لا مانع أصلًا من أن يكون الشيء الواحد علامه لشيئين .

فالحق هو الجواز على المختار .

و أمّا على مبنى التعهّد ، فكذلک ، لعدم المانع من أن يتعهّد باستعمال اللّفظ إذا أراد الشيئين ، و ما فى (المحاضرات) فى مبحث الاشتراک من عدم إمكان الاشتراک على هذا المبنى ، تقدَّم ما فيه ، من أنّ نتيجه هذا المبنى هو التعهّد باستعمال اللّفظ الكذائى متى أراد المعنى الكذائى ، و هذا لا ينافى أن يكون المعنى الكذائى المراد متعدّداً .

فالحق

جواز استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

هذا تمام الكلام فى الجهه الاولى .

ص:۳۲۰

الجهه الثانيه

اشاره

و بعد الفراغ عن جهه الثبوت ، تصل النوبه إلى جهه الإثبات و الظهور العرفى .

و الحق : إن استعمال اللّفظ الواحد فى أكثر من معنى خلاف الأصل العقلائى ، و إطلاق اللّفظ الواحد و إراده المعانى المتعدده منه بدون نصب قرينهٍ ، شيء غير متعارف عند أهل المحاوره ، فإنهم لا يقصدون ذلك حتى فى الألفاظ المشتركه ، بل لا بدّ من نصب قرينهٍ ، يقول الشاعر :

بُز و شمشير هر دو در كمرند

فكلمه « كمر » و إنْ كانت مشتركه بين « سفح الجبل » و « ظهر الإنسان » لكنّ المعنى ظاهر ، لأن « بز » و هو المعز يكون على « سفح الجبل » و « شمشير » و هو السيف يكون على « ظهر الإنسان » .

فلو لم يكن المعنى ظاهراً مفهوماً لم يجز الاستعمال عقلاءً ، بل يكون مقتضى القاعده عند عدم القرينه على التفصيل الآتى :

إن لم يكن اللّفظ مشتركاً بين معانٍ متعدده بالوضع ، فلا شبهه فى حمله على المعنى الحقيقى الواحد ، بمقتضى أصاله الحقيقه ، فإنْ كان له معنى مجازيّاً مشهوراً ، و المفروض عدم القرينه ، فلا يحمل ، لا على المعنى الحقيقى و لا على المجاز المشهور ، بل يكون مجملاً .

و إن كان مشتركاً بين معانٍ عديده ، كان محكوماً بالإجمال .

فإن علم بتعدّد المعنى المراد ، لكنْ تردّد الأمر بين إراده المجموع و إراده الجميع ، كما لو كان للمولى عبدان باسم « غانم » و قال : بعت غانماً بدرهمين ،

فعلمنا إجمالاً ببيعه كلّ واحدٍ أو بيعه كليهما معاً ، قال فی (المحاضرات) (۱) :

لا أصل لفظی یرجع إلیه ، بل المرجع هو الأصل العملی .

فقال الاستاذ : إنه بناءً علی کون حجیّه أصاله الحقیقه من باب التعبّد فالمرجع هو أصاله الحقیقه ، وعلیه ، یحمل الکلام علی العام المجموعی ، لأن المفروض إمکان استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ، و المفروض کونه حقیقه فی کلا الفردین ، وعلیه یحکم باشتغال ذمّه المشتری بأربعه دراهم .

و أمّا بناءً علی القول بحجیّه أصاله الحقیقه من باب الظهور ، فالمفروض عدم الظّهور ، لکون مثل هذا الاستعمال علی خلاف الأصل العقلائی فی مقام المحاوره .

و إنْ کان اللّفظ حقیقهً فی کلٍّ من الفردین و مجازاً فی المجموع ، فالکلام حینئذٍ مجمل .

إلّا أن هذا التفصیل غیر وارد فی (المحاضرات) ، لأنه ذهب إلی استحاله الاشتراک ، علی مسلکه فی الوضع و هو التعهّد ، فلا مورد لأصاله الحقیقه بناءً علیه .

تفصیل صاحب المعالم

و فصّل صاحب (المعالم) (۲) بین اللّفظ المفرد و التثنیه و الجمع ، فقال بأنّ استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی إن کان مفرداً فمجاز ، و إن کان مثّنیً أو

۱- (۱)) محاضرات فی اصول الفقه ۲۲۱/۱ .

۲- (۲)) معالم الاصول : ۵۲ ط دار الفکر .

جمعاً فحقیقه .

و الحق : عدم الفرق ، لأن هیئه التثنیه تدلّ علی تعدّد مدلول المفرد ، فإن جاز استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی حقیقهً فلا فرق ، و إنْ لم یجز فلا فرق کذلک ، فلفظ « العیون » یدل علی تعدّد « العَین » المفروض کونه موضوعاً بأصل اللّغه لأکثر من معنی ، لا أنه یدل علی « عَینٍ » و « عین » و « عین » ...

بأن یراد من اللّفظ الأوّل الباصره ، و من الثانی : الجاریه ، و من الثالث : عین الشمس ... و هکذا ...

ثمره البحث فی استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی

هذا ، و للبحث عن استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ثمرات :

منهـا : مـا تقـدَّم فی مثال بیع غانم ، و کـذا عتقه ، و کـذا لو کان له زوجتان باسم هنـد ، فطلَّق هنـداً ، و هکـذا فی جمیع الألفاظ المشترکه ، الواقعه فی إنشاءٍ ، من البیع و الوصیّه و الصّلح و الهبه و الطلاق .

و منها : البحث فی مدلول قوله علیه السـلام : « کلّ شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام » (۱) هل یفید جعل الحلیّه فقط ، أو یفید جعلها و جعل استمرارها متی شک فیه ؟

و منها : البحث فی مدلول قوله علیه السلام : « کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر » (۲) فالبحث المشار إلیه جارٍ فیه کذلک .

و علی الجمله ، هل الخبران یجعلان الحلّ و الطّهاره فقط ، أو یصلحان لجعلهما و جعل استصحابهما لدی الشک فی بقائهما ؟

و منها : فی قوله علیه السلام : « لا ینقض الیقین بالشک » (۳) هل یمکن

۱- (۱)) انظر : وسائل الشیعه ۸۹/۱۷ ، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به ، رقم : ۴ .

۲- (۲)) المستدرک ۵۸۳/۲ ، الباب ۳۰ من أبواب کتابه الطهاره عن المقنع ، و فی وسائل الشیعه ، باب ۳۷ من أبواب النجاسات عن التهذیب ، و فیه « نظیف » بدل « طاهر » .

۳- (۳)) الکافی ۳۵۲/۳ .

إراده « قاعده اليقين » و « الاستصحاب » معاً منه ، بأنْ يكون لفظ « اليقين » مستعملاً فی معناه الحقيقی الكائن فی قاعده اليقين ، و المسامحی الكائن فی

الاستصحاب ، أو لا يمكن ذلك ؟

قالوا : و من الثمرات : جواز قصد إنشاء الدعاء و القراءه معاً فی «اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ » (۱)مثلًا ، بناءً على جواز استعمال اللّفظ فی أكثر من معنى عقلاً .

لكنّ الاستاذ ناقش بأنّ : القراءه فی الصّلاه هی حكايه ما نزل على النبی صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بعنوان القرآن و استعمال ذاك اللّفظ ، و ليست استعمال لفظٍ فی لفظ القرآن الكريم ، فهذا خارج عن البحث ، و لا يعدّ من ثمراته .

نعم يصح طرح البحث بأنّه هل يمكن التلفّظ بكلام الغير و إبراز القصد به أيضاً أو لا ؟

الحق : إنه ممكن ، وفاقاً للمحقق الأصفهانی ، فيجوز اجتماع قصد القراءه مع قصد الإنشاء .

الكلام فی بطون القرآن

و تعرّض صاحب (الكفايه) إلى ما ورد فی أن لألفاظ القرآن الكريم بطوناً ، و ذلك بمناسبه أنّها تدلُّ على وقوع استعمال اللّفظ فی أكثر من معنى فی القرآن الكريم ، و أدلّ دليلٍ على إمكان الشيء وقوعه ، و قد ذهب هو إلى الامتناع .

رأی المحقّق الخراسانی

۱- (۱)) سوره الفاتحه : ۶ .

و أجاب عن ذلک بوجهین :

الأول : إن مدلول هذه الأخبار ، أنّ اللّه تعالی قد أراد - فی ظرف إراده المعنی الواحد من اللّفظ - معانی اخری غیره ، فلیس اللّفظ مستعملاً فی سبعه معانٍ ، بل استعمل فی معنی واحدٍ و اریدت السته الاخری مقارنهً لهذا المعنی .

قال شیخنا دام بقاه : و هذا أمر ممکن ، لکنّه لا یتناسب مع مدلول تلک الأخبار ، و هو کون بعض المعانی ظاهر اللّفظ و بعضها باطنه ، و أین هذا ممّا ذکره ؟

و الثانی : إن المعنی المطابقی للّفظ هو معنی واحد ، و سائر المعانی التی اشیر إلیها فی الأخبار إمّا لوازم له و إمّا هی ملزومات له ، فلیس الدّلاله من باب الاستعمال ، بل من باب الدّلاله الالتزامیه ، و لا مانع من أن یکون للّفظ الدالّ علی معناه مطابقهً معان عدیده یَدل علیها التزاماً .

و قد استحسن جماعه من الأعلام هذا الوجه .

و خالف شیخنا فقال : بأنّه جیّد موجبهً جزئیّه ، و إلّا ففی المعانی التی هی من بطون القرآن - بحسب الروایات - موارد کثره لیست دلاله اللّفظ علیها من باب الدلاله الالتزامیه .

إن اللوازم علی قسمین ، فمنها : لازم جلیّ ، کالحراره بالنسبه إلی النار ، فمع استعمال لفظ النار فی معناه و دلالته علیه و هی الذات بالمطابقه ، توجد له دلاله علی الحراره أیضاً ، و لکنَّ هذه الدلاله لا تسمّی « باطناً » لأنّ الملازمه جلیّه لکلّ أحدٍ .

و منها : لازم خفی ، و فی هذا القسم یمکن قبول کلام صاحب (الکفایه)، إلّا أن أخبار بطون القرآن لا ظهور فیها لکون الدلاله بالالتزام ، ففی قوله تعالی

« مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ » (۱)قد ورد أنهما الحسن و الحسين عليهما السلام (۲) ، و أين الملازمه بين « البحرين » و « الحسن و الحسين » ، ليدل اللّفظ عليهما بالدلاله الالتزاميه ؟ و فى قوله تعالى «ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ » (۳)ورد أن المراد هو زياره الإمام و لقاؤه بعد أعمال الحج (۴) ... و أين الملازمه بين ذلك و ما هو المدلول المطابقى للفظ « التفث » أى : أخذ الشارب و قصّ الظفر ؟ .

و تلخّص : إن ما ذكره صاحب (الكفايه) لا يحلّ المشكل .

رأى جماعهٍ من المحقّقين

و أجاب المحقق النائينى و المحقق العراقى - و ذكره الفيض الكاشانى فى أوّل (تفسيره) - بأنّ المراد من هذه الأخبار هو : أن المعنى المستعمل فيه اللّفظ هو معنىً كلّى ، و أن مصاديقه متعدده ، لكنّها مخفيّه على غير أهل الذكر الذين هم الراسخون فى العلم ، العالمون بتأويل القرآن ، فإنّهم يعلمون بتطبيقات تلك الكليّات .

و على الجمله ، فإن بطون القرآن من قبيل استعمال اللّفظ الكلّى و إراده المصاديق ، كلفظ « الميزان » فإنه لم يوضع هذا اللّفظ لهذه الآله التى توزن بها الأشياء فى السّوق ، بل الموضوع له هذا اللّفظ هو « ما يوزن به » و حينئذٍ يصدق على الإمام المعصوم عليه السلام ، لوصفه بالميزان فى الأخبار ، و على

۱- ((۱)) سوره الرحمن : ۱۹ .

۲- ((۲)) تفسير الصافى ۱۰۹/۵ ط الأعلمى .

۳- ((۳)) سوره الحج : ۲۹ .

۴- ((۴)) تفسير الصافى ۳۷۶/۳ ط الأعلمى .

القرآن ، و على علم المنطق ، و على العقل ، و على الميزان المعروف ... و ميزان كلّ شیء بحسبه .

و أورد شیخنا : بأنه أیضاً لا ینطبق علی جمیع الموارد ، مثلاً قوله تعالی :

« إِنَّ الصَّلاَـةَ تَنْهَی عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنکَرِ » (۱)لا یوجد للفظ « الصلاه » معنیً کلّی ، لینطبق علی هذه « الصلاه » ذات الأقوال و الأفعال ، و علی أمیر المؤمنین علیه السلام ، و لا یوجد جامع بین الأمرین ، اللّهم إلّا الجامع الانتزاعی مثل « ما یتوجَّه به إلی اللّه » لکنّه غیر موضوع له لفظ « الصَّلاه » بالوضع الحقیقی ، و إنْ قلنا بجواز استعماله فیه مجازاً ، لزم القول بکونه فی جمیع موارد استعماله فی القرآن مجازاً ، و هذا لا یلتزم به .

رأی السید البروجردی

و ذکر السید البروجردی معنیً آخر ، و هو : إنّ للقرآن مراتب بحسب مراتب النفوس الإنسانیه ، فهی معانٍ طولیّه یدرکها الأشخاص بحسب مراتبهم النفسیّه ، فکلّما تقدّمت النفس فی الکمال تمکّنت من درک و فهم المعنی الأرقی و الأدق ، کلفظ « التقوی » مثلاً ، حیث یفهم الصدّیقون منه ما لا یفهمه غیرهم .

فقال الاستاذ دام ظلّه : هذا الوجه متین ، و النفس کلّما تقدّمت فی الکمال أدرکت المعانی و الحقائق الأدق و الأعمق و الأجل ، لکنّ المشکل هو أنه لا بدَّ من تصحیح و توجیه استعمال الألفاظ القرآنیه فی تلک المعانی المختلفه المتعدّده ، و تصحیح الاستعمال فیها لا یکون إلّا عن طریق دعوی کون الألفاظ موضوعهً للمعانی الکلیّه ، و یکون کلّ واحد من المعانی مصداقاً له ، أو دعوی کونها موضوعه لمعانیها الحقیقیه المنفرده الواحده ، و تلک المعانی لوازم ، و صاحب هذا الوجه قد أبطل کلتا الدعویین ، و لم یوافق علی

۱- (۱) سوره العنکبوت : ۴۵ .

ذینک الوجهین .

رأی السید الحکیم

و علی الجمله ، فإن هذا الوجه لا یحلّ المشکله من جهه تصحیح الاستعمال ، فإن اللّفظ الدالّ علی تلک المراتب بأیّ وجهه یدل ؟ إن کانت دلالته حقیقیهً ، کان موضوعاً للکلّی و المراتب مصادیق ، و إنْ کانت دلالته مجازیّهً ، فلازمه أنْ تکون ألفاظ القرآن هذه کلّها مجازاً ، و لا یجوز الالتزام به و إنْ التزم به السید الحکیم ، حیث قال (۱) بأن بطون القرآن من قبیل استعمال اللّفظ فی مجموع المعانی ، فکلّ واحدٍ منها لیس الموضوع له بل استعماله فیه مجازی .

و هذا الوجه ممنوع جدّاً .

هذه عمده الوجوه المذکوره فی حلّ المطلب ، و لم یرتض شیخنا شیئاً منها .

فقال شیخنا :

إن لسان الروایات فی بطون القرآن مختلف ، فمنها : ما یفید أنّ الظاهر عباره عمّن نزل فیه القرآن ، و الباطن عباره عن الذین یعملون أعمال من نزل فیه ، و منها : ما یفید أن ظاهر بعض الآیات هو القصّه و الباطن هو الموعظه ، و منها : ما یفید أن الظاهر هو التنزیل و الباطن هو التأویل ، و منها : ما یفید أن الباطن عباره عن التطبیقات العددیه ، و منها : ما یفید أن المراد من البطون هو الوجوه السبعه ، و منها : ما جاء فیه : إن بطون القرآن عجائبه و غرائبه ، و منها :

ما جاء فیه من أنها التخوم ... و منها : ما یستفاد منه غیر ذلک .

۱- (۱)) حقائق الاصول ۹۵/۱ ط البصیرتی .

و على كلّ حالٍ ، فما ذكره الاصوليون فى معنى هذه الروايات الكثيره الثابته لا ينطبق إلّا على بعضها بنحو الموجبه الجزئيّه .

و الحق – بناءً على المختار فى حقيقه الوضع من أنه العلامتيّه – هو جواز استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى ، إذ لا مانع من أن يكون اللّفظ الواحد علامةً لمعانى عديده ، و اسماً لعدّه امور .

أقول : لكن المشكله هى أنه إذا كان اللّفظ علامةً لعدّهٍ من المعانى فى عرضٍ واحدٍ ، فكيف لم يعلم أهل اللسان إلّا بواحدٍ منها و هو المعنى الظاهر فيه اللّفظ ، و المعانى الاخرى التى هى البواطن لا يعلم بها إلّا الراسخون فى العلم و هو معدودون ؟ و مَن الواضع للّفظ على تلك المعانى الباطنه التى استعمل فيها ؟

و هذا تمام الكلام فى استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى .

ص:۳۲۹

المشتق

اشاره

ص:۳۳۱

و فی هذا البحث بلحاظ المسائل المطروحه فیه ، أعظم فائده للفقیه ، کما قال المحقق الرشتی .

مقدّمات البحث

اشاره

و لا بدَّ قبل الورود فیه ، من ذکر مقدمات :

المقدّمه الاولی (فی أنّ البحث لغوی و کبروی)

اشاره

المشـهور هو أنّ هذا البحث بحثٌ لغوی ، لأنّه یبحث من الجهه اللّغویه عن أنّ هیئات المشـتقات ، هل هی موضوعه فی اللّغه بأنْ تکون حقائق لغویّه أو فی العرف لحصّه من الـذات ، و هی خصوص المتلبّسه بالمبـدإ بالفعل ، أو هی موضوعه للأعم منها و من غیرها ؟

وعلیه ، فالمحکّم فی البحث هو العلائم المقرّره فی باب الحقیقه و المجاز .

أمّا علی ما ذهب إلیه الأکثر من عدم کون الذات مأخوذهً فی مفهوم المشـتق ، و أنّ مدلوله هو العرض لا بشـرط ، القابل للاتّحاد مع الذات ، فعنوان البحث هو : هل الموضوع له المشتق هو العرض المتّحد بالفعل أو الأعم منه و من غیره ؟

و قد وقع الاتّفاق علی أنّ الإطلاق علی الذات المتلبّسه بالفعل إطلاق

حقیقی ، و علی ما تتلبّس فی المستقبل مجازی ، و إنما الخلاف فی الذات التی انقضی عنها التلبّس بالمبدإ .

قول المحقّق الطّهرانی بأن البحث عقلی

و خالف الشیخ هادی الطهرانی فی (محجه العلماء) فقال : بأن هذا البحث عقلیّ و لیس لغویّاً ، لاتّفاق الأخصّی و الأعمّی فی مفهوم المشتق ، و إنما الاختلاف فی کیفیه الحمل ، فالأخصّی یراه من قبیل حمل هو هو ، و الأعمّی یراه من قبیل حمل ذو هو ، الذی یکفی فی صحّته وقوع التلبّس بالمبدإ بنحو الموجبه الجزئیّه .

مناقشه الاستاذ

لکنّ البحث عند الاصولیین - کما أشرنا - إنما هو فی أنّ الموضوع له هیئه « فاعلٌ » - مثلاً - عباره عن خصوص الحصّه المتلبّسه بالفعل بالمبدإ ، أو أن الموضوع له هو الجامع بین المتلبّس و من انقضی عنه التلبّس ... و هذا بحثٌ لغوی .

هذا ، و یرد علیه - کما ذکر المحقق الأصفهانی أیضاً (۱) أن کلامه یخالف اصطلاح المناطقه کذلک ، فإنّ الحمل الهوهو عندهم لا یختص بالجوامد مثل : « الجدار جسم » ، بل الحمل فی مثل « الجدار أبیض » و نحوه من قبیل الهوهو ، بلا فرق .

ثم إن الخلاف بین الأخصّی و الأعمّی کبروی و لیس بصغروی ، یقول الأخصّی : بأنّ صحّه إطلاق المشتق تدور مدار اتّصاف الذات و تلبّسها بالمبدإ فی ظرف الإطلاق ، بخلاف الأعمّی القائل بعدم لزوم ذلک ، و أنه یکفی فی

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۱۷۰/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

صدق المشتق حقیقه تلبّسُ الذات بالمبدإ فی وقتٍ من الأوقات ، و إنْ کان منتفیاً عند الإطلاق .

تجویز المحقق البروجردی کون البحث صغرویّاً

و قد جوّز السید البروجردی أن یکون الخلاف صغرویّاً ، فقال (۱) ما حاصله : إن صدق أیّ عنوانٍ علی ذاتٍ من الذوات ، متوقّف علی وجود الملاک المصحّح للحمل ، و هو کون الذات مصداقاً لذلک العنوان المحمول علیها ، فلو فقد الملاک لزم صدق کلّ مفهومٍ علی کلّ ذاتٍ ، أو الترجیح بلا مرجّح ، ففی قولنا : « الجدار أبیض » یعتبر کون « الجدار » مصداقاً لعنوان « الأبیض » و إلّا فلِمَ لا یصدق هذا العنوان علی الجدار غیر الأبیض ؟

و إلی هنا لا خلاف بین الطرفین ، غیر أنّ القائل بأن المشتق أعمّ من المتلبّس فی الحال و من انقضی عنه المبدأ ، یقول : بأنّه یکفی فی تحقّق المِصداقیّه - التی هی المصحّحه للحمل - تلک الحیثیه الاعتباریه الحاصله للذات الصادر عنها « الضرب » مثلاً ، بسبب صدوره عنها فی وقتٍ من الأوقات ، و هی حیثیّه باقیه ، کعنوان « من صدر عنه الضرب » علی تلک الذات ، و إنْ لم یکن هناک اتّصاف بالضرب عند الإطلاق . و یقول القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبّس : بأنّ المصحّح للحمل و الملاک للمصداقیّه لیس إلّا الاتّصاف بالضاربیّه الفعلیه حین الإطلاق ، و أمّا وصف الذات بلحاظ اتّصافها سابقاً و حمل الضارب علیها فمجاز ...

وعلیه ، فیکون الخلاف صغرویّاً .

ص:۳۳۵

۱- (۱)) نهایه الاصول : ۵۸ ط المصطفوی .

مناقشه الاستاذ

و تنظّر الاستاذ دام بقاه فی هذا الکلام : بأنّه ناشئ من الخلط بین الحمل الحقیقی الفلسفی و الحمل الحقیقی العرفی ، فما ذکره یتم بالنظر الفلسفی ، لأنّهم یقولون بمجازیّه : الجدار أبیض ، لأن الحمل الحقیقی عندهم هو :

البیاض أبیض ، لکنّ البحث فی المشتق یدور مدار النظر العرفی و قولنا :

الجدار أبیض ، حقیقه عرفیّه بلا ریب .

و أمّا لزوم الترجیح بلا مرجّح ، أو حمل کلّ شیء علی کلّ شیء ، ففیه :

إنه إنما یلزم ذلک لو لم یکن التلبّس بالمبدإ فی وقتٍ من الأوقات کافیاً للحمل و تحقّق المصداقیّه ، و الحال أنّ هناک فرقاً بین من اتّصف به کذلک و بین من لم یتّصف أصلًا ، فلا ترجیح بلا مرجّح .

و أمّا قوله بضروره وجود العنوان الانتزاعی بناءً علی القول بالأعم ، ففیه :

أوّلاًـ : إن اتّصاف الذات بالمبدإ و تلبّسها به فی وقتٍ من الأوقات ، لیس عنواناً انتزاعیّاً ، بل هو عنوان واقعی ، فقد صدر منه الضرب مثلًا سابقاً حقیقهً ، و لیس فی البین اعتبار من أحدٍ - لیدور الاتّصاف به مداره - أصلًا .

و ثانیاً : إن الملاک فی الصّدق هو الصدق العرفی کما تقدّم ، و لفظه « القائم » فی الفارسیّه ترادف « ایستاده » و لیس مفهومها هو الاتصاف بالقیام فی وقتٍ من الأوقات .

و تلخّص :

١ - إنّ البحث لغوی ، و لیس بعقلی .

٢ - إنّ البحث کبروی ، و لیس بصغروی .

المقدّمه الثانيه (فی تحرير محلّ النزاع)

اشاره

تاره : يكون لمجموع الهيئه و المادّه - من الألفاظ - وضع واحد .

و اخرى : يكون لكلٍّ من الهيئه و المادّه وضع مستقل .

فما يكون من القسم الأوّل ، يسمّى بالجامد ، و الوضع فيه شخصى .

و ما يكون من القسم الثانى ، يسمّى بالمشتق ، و الوضع فى طرف الهيئه نوعى ، و فى المادّه قولان .

و كلّ من القسمين ينقسم إلى قسمين ، فالمشتق ينقسم إلى :

١ - قسم قابلٍ للحمل على الذات و الاتحاد معها ، كاسم الفاعل و اسم المفعول .

٢ - قسم لا يقبل ذلك ، كالأفعال و المصادر و أسماء المصادر .

و لا خلاف بينهم فى أنّ مورد البحث هو القسم الأوّل ، أمّا الثانى فخارج ، فيكون موضوع البحث فى المشتق أخص من العنوان .

إلّا أنّ الظاهر من كلام صاحب (الفصول) (١) اختصاص البحث باسم الفاعل و ما يشبهه فقط ، فلا يعمّ كلّ ما هو قابل للحمل ، كأسماء الآلات ، لأن « المفتاح » مثلاً يصدق حتى مع عدم تحقّق الفتح بالفعل ، فالموضوع له فيه أعمّ من المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس . إلّا أن الحق - وفاقاً لصاحب (الكفايه) و غيره - عموم البحث لمثله ، لوقوع النزاع فيه ، غير أن مبادئ المشتقات تختلف ، فقد يكون فعلاً ، و قد يكون حرفةً ، و قد يكون ملكةً ، و قد يكون شأنيّةً ، و يختلف التلبّس و الانقضاء فيها بحسب اختلاف المبدإ .

فإن كان المبدأ هو الحدث ، فالتلبّس يكون تلبّس الفعليّه و انقضاؤه بانقضائها ، و إنْ كان حرفةً أو ملكه فليس المبدأ هو الفعليّه ، فلذا يصدق

١- (١)) الفصول الغرويه : ٦٠ .

عنوان « البقّال » على صاحب هـذه الحرفه و إنْ كان نائماً مثلاً ، و كـذا يصـدق عنوان « المجتهد » على صاحب تلك الملكه ، و هكذا ...

و الجامد ينقسم إلى :

١ – ما ينتزع من مقام الذّات و الذاتيّات .

٢ – ما ينتزع من امورٍ لاحقهٍ متأخّرهٍ عن الذات ، و هذا ينقسم إلى قسمين :

أ – الامور المنتزعه المتأخّره عن الذات واقعاً ، كالأعراض ، مثل الفوقيّه و التحتيّه .

ب – الامور المنتزعه المتأخّره عن الذات اعتباراً ، كالزوجيّه و الحريّه و الرقيّه ...

و اتّفقوا على خروج القسم الأوّل – و أنّ محل البحث هو القسم الثانى بقسميه (١) – إذْ لا معنى لأنْ يبحث عن صدق « الإنسان » بعد أنْ صار تراباً ،

١- (١)) و مراد صاحب (الكفايه) – فى كلامه ص ٤٠ – من « العرض » عباره عن الأعراض المتأصّله التى يوجد بإزائها شيء فى الخـارج ، مثـل البياض و السواد و غيرهما ، و مراده من « العرضـى » ليس الامور الاعتباريه فقط ، بل كلّ ما لا يوجـد فى الخارج بإزائه شيء ، أعم من أنْ يكون واقعياً كالفوقيّه و التحتيّه أو اعتباريّاً كالملكيّه و الزوجيّه . فمراده ما ذكرناه – و هو مقتضى التأمّل فى كلامه حيث مثّل بالزوجيه و الرقيّه و قال فى آخره : من الاعتبارات و الاضافات ، لا ما ذكره بعض المحشّين على (الكفايه) كالمشكينى و السيد الحكيم من أن مراده من العرض هو الأمر الواقعى ، و من العرضى الأمر الاعتبارى . و لا يتوهّم : أنه بناءً على كون مقوله الاضـافه من الاعتباريـات كمـا هو مسـلك بعضـهم ، فمـا ذكراه فى معنى العبـاره صـحيح ، و ذلـك ، لأن صاحب (الكفـايه) جعـل الإضافـات مقـابلةً للاعتباريـات ، فأفاد أن الاضافات غير داخله عنـده فى الاعتبارات . و على الجمله ، فمراده من العرض كـلّ مبـدإ له مـا بـإزاء خارجـاً ، و من العرضـى ما ليس له ذلك ، سواء كان اعتبارياً كالزوجيه و الملكيه أو غير اعتبارى كـالفوقيه و التحتيّه . و لا يخفى : أنّ هـذا اصـطلاح من المحقق الخراسانى فى العرض و العرضـى ، غير اصـطلاح المناطقه حيث المراد من العرض عندهم هو المبدأ و من العرضى هو المشتق .

لوضوح أنّ البحث إنّما هو عن الهيئه ، من جهه أنها موضوعه لخصوص الذات المتلبّسه أو للأعم منها و من التى انقضى عنها التلبّس ، كما فى مثل « العالم » و « القائم » و نحوهما ، و أمّا فى المثال المذكور و نحوه من العناوين الذاتيّه ، فليس وراء الإنسانيه أو الكلبيّه شيء حتى يبحث عنها ، نعم ، تبقى الهيولى ، و ليست بذاتٍ ... فالذّات قد زالت ، و ما بقى شيء لكى يبحث عن التلبّس و الانقضاء فيه (١) .

فموضوع البحث كلّ لفظٍ توفّر فيه أمران :

١ - القابليّه للحمل على الذات .

٢ - الواجديّه للتلبّس و الانقضاء (٢) .

فلا كلّ مشتق بداخلٍ فى البحث ، و لا كلّ جامدٍ بخارج عن البحث .

هذا تحرير محلّ النّزاع .

ص:٣٣٩

١- (١)) فما فى كلام البعض من أنّ هذا البحث لغوىّ ، و لا مجال فيه لمثل هذا الاستدلال العقلى ، و أن من الجائز طرح البحث فى موردٍ ليس التبدّل فيه من قبيل تبدّل الذات ، كالخمر إذا انقلب خلّاً ، بأن يبحث هل هذا خمر أو لا ؟ غير وارد . لأنّ البحث و إنْ كان لغويّاً ، إلّا أنه يدور حول المفهوم الموضوع له اللّفظ ، و من حيث أنه هو الحصّه الخاصّه من الذات أو مطلق الذات ، فالمورد الذى لا توجد الذات خارج عن البحث موضوعاً ، سواء كانت حقيقه الشىء بصورته أو بمادّته . و أمّا الجواب عن النقض بمثل الخلّ و الخمر ، فإنهما و إنْ كان شيئاً واحداً عقلًا ، إلّا أن الخمر و الخلّ من الحيثيه النوعيّه أمران متغايران .

٢- (٢)) بالنظر إلى الهيئه لا المادّه ، بأنْ تكون الهيئه قابلهً لأن يبحث عن أنها موضوعه لخصوص المتلبّس أو للأعم ، كهيئه « فاعل » و « مفعول » و « مفعَل » و إنْ كانت الهيئه فى مادّهٍ ليس لها انقضاء مثل « الناطق » حيث الماده هنا نفس الذات ، فلا يخرج مثله عن النزاع ، خلافاً للمحقق النائينى ، كما لم يخرج هيئه « مفعل » ، خلافاً لصاحب الفصول . و على الجمله ، فمورد البحث هو الهيئه مطلقاً ، سواء كانت المادّه المشتمله عليها من قبيل « القائم » أو من قبيل « الناطق » .

مطالب متعلّقه بتحرير محلّ النزاع

و هنا مطالب متعلّقه بتحرير محلّ النزاع :

١ – الفرع الفقهي الذي استشهد به صاحب الكفايه لعموم البحث

ثم إن صاحب (الكفايه) استشهد لعموم بحث المشتق بالنسبه إلى بعض الجوامد ، و تأكيداً لسقوط القول بعدم دخول الجوامد مطلقاً ، بكلام فخر المحققين فى (إيضاح الفوائد) (١) فى شرح أحد فروع الرّضاع ، و هو ما لو كان لرجلٍ زوجتان كبيرتان و اخرى صغيره ترضع ، فأرضعتها إحدى الكبيرتين الرضاع الكامل ، فقال الأصحاب بحرمه الكبيره و الصغيره كلتيهما على الزوج ، لأنّ الصغيره حينئذٍ ابنته من الرّضاع ، و إنه يحرم من الرّضاع ما يحرم من النسب ، و الكبيره امّ زوجته ، أو تحرم الصغيره لكونها ربيبته .

ثم لو أرضعت الكبيره الاخرى بعد ذلك هذه الصغيره ، بنى القول بحرمه الكبيره الثانيه على الزوج على المختار فى مسأله المشتق ، فإن كان حقيقةً فى خصوص المتلبّس ، لم تحرم بسبب الرّضاع ، لأنها قد أرضعت من كانت زوجةً للرجل ، و هى حين الرضاع ابنته أو ربيبته ، و إنْ كان حقيقةً فى الأعمّ من المتلبّس و من انقضى عنه التلبّس ، حرمت ، لأنّها أصبحت أمّ الزوجه ، كما كانت الكبيره الاولى .

١- (١) إيضاح الفوائد فى شرح القواعد ٣/٥٢ .

فهذه المسأله احدى الثمرات الفقهيه للنزاع ، و قد ظهر جريانه فی مثل « الزوجیّه » من الجوامد .

و تفصيل الكلام فی هذه المسأله هو :

إن الأصل فی المسأله هو الشيخ فی (المبسوط) و (النهايه) ، و قد اختلفت فتياه فی الكتابين ، و تبعه على كلٍّ منهما طائفه من الفقهاء ، و هی احدى الفروع الأربعه التی ذكرها :

۱ - لو كانت له زوجه كبيره و اخرى صغيره .

۲ - لو كانت له زوجتان كبيرتان و صغيره .

۳ - لو كانت له زوجه كبيره مع زوجتين صغيرتين .

۴ - لو كانت له زوجتان كبيرتان مع زوجتين صغيرتين .

ثم إنّ اللبن تارةً يكون لبن الفحل و هو الزوج ، و أخرى لبن غيره .

و أيضاً : تارةً يكون الرضاع مع الدخول بالكبيره ، و اخرى مع عدم الدخول بها (۱) .

أدلّه القولين

قال العلّامه و جماعه بحرمه الكبيره الثانيه ، لأن المشتق حقيقه فی الأعمّ ، و قال آخرون بعدم الحرمه ، لكون المشتق حقيقه فی خصوص المتلبّس ، و قد ادّعى الإجماع على حرمه الاولى ، و لا خلاف فی ذلك إلّا من بعض متأخّرى المتأخّرين .

و قد استدلّ للقول بعدم الحرمه بروايه على بن مهزيار ، و هی نصٌّ فی ذلك .

۱- (۱)) و ما فی نسخ (الكفايه) : « مع الدخول بالكبيرتين » غلط من النسّاخ ، و الصحيح : مع الدخول بإحدى الكبيرتين .

و أجاب الفخر و المحقق الثانی و غیرهما عنها بضعف السند .

و هـذه هی الروایه : محمـد بن یعقوب ، عن علی بن محمد ، عن صالح بن أبی حماد ، عن علی بن مهزیار ، عن أبی جعفر علیه السلام قال :

قیـل له : إن رجلاًـ تزوّج بجاریهٍ صـغیره فأرضـعتها امرأته ، ثم أرضـعتها امرأه له اخری . فقال ابن شبرمه : حرمت علیه الجاریه و امرأتاه ، فقال أبو جعفر علیه السـلام : « أخطأ ابن شبرمه ، تحرم علیه الجاریه و امرأته التی أرضعتها ، فأما الأخیره فلم تحرم علیه ، كأنها أرضعت ابنته » (۱) .

التحقیق فی سند روایه ابن مهزیار

و قد اورد علی سند هذه الروایه بوجهین :

الأول : الإرسال . فذکر لإثبات إرسالها وجوه :

۱ - إن المراد ب « أبی جعفر » - مـتی أُطلق - هو الإمـام البـاقر علیه السـلام ، و ابن مهزیـار من أصـحاب الرضـا و الجواد علیهما السلام ، و لو کان المراد هو الإمام الجواد لقیّد ب « الثانی » .

۲ - إن ذکر ابن شبرمه فی الروایه قرینه علی أن المراد من أبی جعفر فیها هو الباقر علیه السلام ، لأن ابن شبرمه کان معاصراً له لا للإمام الجواد ، فتکون الروایه مرسله ، لسقوط الواسطه المجهول حالها بینه و بین الإمام علیه السلام .

۳ - لو کـان المراد هو الإمام الجواد علیه السـلام - لأنه من أصـحابه - لما جاءت الروایه - کما فی (الکافی) - بلفظ « رواه عن أبی جعفر » الظاهر فی النقل مع الواسطه ، و إلّا فلا حاجه إلی هذا اللّفظ ، کما هو الحال فی سائر

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۱۴ : ۳۰۵ . الباب ۱۴ من أبواب ما یحرم بالرّضاع .

الروایات المسنده .

۴ - کلمه « قیل له » ظاهره فی عدم سماع ابن مهزیار من الإمام علیه السلام ، و إلّا لقال : عن أبی جعفر .

و یمکن الذبّ عن الروایه بالجواب عن کلّ ذلک :

أمّا عن الأول ، فإنّ التقیید ب « الثانی » متی کان المقصود من أبی جعفر هو الإمام الجواد علیه السلام ، إنما جاء فی الأعصار المتأخّره ، أمّا لزوم ذلک علی الرّواه أنفسهم ، فلا دلیل علیه .

و أما عن الثانی - و هو أتقن الوجوه - فإن ابن شبرمه ، المتوفّی سنه ۱۴۴ ، و إنْ کان معاصراً للصّادقین علیهما السلام ، إلّا أنه کان من القضاه الکبار ، و له تلامذه ، فما المانع من أنْ یقال فی مجلس الإمام الجواد علیه السلام : قال ابن شبرمه کذا ... ؟ لقد ظنّ الشهید الثانی قدّس سرّه و من تبعه أن هذه الکلمه تعنی حضور ابن شبرمه فی المجلس و تکلّمه عند الإمام ... بل الظاهر : وقوع القضیّه فی زمن ابن شبرمه ، ثمّ السؤال عنها و عن رأیه فیها من الإمام الجواد علیه السلام الذی قال فی الجواب : أخطأ ابن شبرمه ...

و أمّا عن الثالث - و هو الذی اعتمده فی (المحاضرات) - فإن ظهور « روی » فی النقل مع الواسطه أوّل الکلام ، أمّا لغهً فواضح ، و أمّا اصطلاحاً ، فإنّ عدم قولهم « روی فلانٌ » فی مورد النقل بلا واسطه ، لا یکفی لأنْ یحمل ذلک علی النقل مع الواسطه ... هذا أوّلاً .

و ثانیاً : هذه الروایه فی نقل صاحب (الوسائل) بلفظ « عن أبی جعفر » إلّا أنْ یدّعی التعارض بین النقلین ، فیکون المقدَّم لفظ الکافی ، لأصاله عدم الزیاده .

و ثالثاً : قـد وجـدنا فی أخبار الشـیخ طاب ثراه أنّه قد یروی الخبر المسـند بلفظ « روی » ... قال رحمه اللّه : « فأمّا الذی رواه علی بن الحسن ، عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن أبی عمیر ، عن بعض أصـحابنا ، رواه عن أبی عبد الله علیه السـلام ... » (۱) ثم إنّه قـد أورد نفس هذا السـند بلا کلمه « رواه » فقال : « علی ، عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر عن بعض أصـحابنا ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ... » (۲) .

و تلخّص : إن کلمه « رواه » لا تنافی الاتّصال .

و أما عن الرابع ، فالجواب واضـح ، بأنْ یکون ابن مهزیار حاضـراً ، و قـد سأل أحـد الحضور الإمام علیه السـلام عن المسأله ، و نظائره کثیره جدّاً .

الثـانی : الضـعف ب « صالـح بن أبی حمّـاد » ، فقـد قال النجاشـی : یعرف و ینکر ، و عن ابن الغضائری : ضـعیف ، و توقّف فیه العلّامه .

و قد ذکرت وجوه للاعتماد علیه :

۱ - روایه أجلّاء الأصحاب عنه .

۲ - عـدم اسـتثناء ابن الولیـد و الصّـدوق له من مشایـخ محمـد بن أحمـد بن یحیی ، فقد روی الصّدوق عن محمد بن أحمد بن یحیی عن صالـح بن أبی حمّـاد ، فی کتاب (عیون أخبار الرضا) ، فهو مقبول لـدی ابن الولیـد و الصـدوق تبعاً له . و قـد اعتمد الوحید البهبهانی هذا الوجه .

۳ - إنه من رجال تفسیر القمّی .

۴ - فی الکشی عن علی بن محمد بن قتیبه : أن الفضل بن شاذان کان

ص:۳۴۴

۱- (۱)) تهذیب الأخبار ۳۱۶/۷ ، الباب ۲۷ ، رقم : ۱۴ .

۲- (۲)) تهذیب الأخبار ۳۳۶/۷ ، الباب ۳۰ ، رقم : ۷ .

یرتضیه و یمدحه (۱) .

قال شیخنا : و أقواها هو الوجه الرّابع ، لکنّ الاعتماد علیه مشکل :

أمّا من جهه السند ، ففیه : علی بن محمد بن قتیبه ، و لم یرد فی حقّه توثیق ... إلّا أن یدفع ذلک باعتماد الکشی علیه و کثره النقل عنه ، و قد قال الشهید فی (الذکری) (۲) فی رجلٍ : إنه و إنْ لم یرد فیه توثیق ، فإن نقل الکشی عنه یفید الاعتماد علیه .

و أمّا من جهه المدلول ، فإنّ ارتضاء الفضل له إنْ کان ارتضاءً لِما ینقل و یرویه ، کان دلیلاً علی وثاقته عندنا ، لا علی مجرَّد الحسن ، خلافاً لعلماء الرجال ، لکنّ من المحتمل أن یکون ارتضاءً منه لعقائده ، بأنْ یراه مستقیم العقیده ، أو یکون ارتضاءً منه لعقله ، فی قِبال عدم ارتضائه لأبی سعید سهل ابن زیاد الآدمی لکونه أحمق کما قال ، و إذا جاء الاحتمال وقع الإجمال و بطل الاستدلال .

و بعد ، فإنّ المشهور بین الأصحاب - کما فی (الریاض) (۳) هو القول بعدم الحرمه ، وعلیه الکلینی و الإسکافی و الشیخ ، و لا خلاف من المتقدمین إلّا من ابن إدریس ، بل فی (الشرائع) نسبه القول بالحرمه إلی « القیل » (۴) ، فالشّهره مطابقه للروایه ، لکنّ دعوی انجبار ضعفها بعمل المشهور مردوده من جهه الکبری و الصغری .

۱- (۱)) رجال الکشی : ۴۷۳ ط الأعلمی .

۲- (۲)) قال فی الذکری ۱۰۸/۴ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام : « الحکم ذکره الکشی و لم یعرض له بذم » ، و هو : الحکم بن مسکین و انظر : اختیار معرفه الرجال ، بتعالیق السید الداماد ۷۵۸/۲ .

۳- (۳)) ریاض المسائل ۹۲/۲ ط القدیمه .

۴- (۴)) شرائع الاسلام ۲۸۶/۲ ط البقّال .

هذا تمام الكلام فی الاستدلال بالخبر للقول بعدم الحرمه فی الکبیره الثانیه .

و یبقی الاستدلال بمقتضی القاعده من کلا الطّرفین .

الكلام فی حكم الكبيره الأولی

و قد تقدّم أنّ ظاهر الأصحاب هو التسالم علی حرمتها ، بل هو صریح الفخر رحمه اللّه ، و قد أذعن صاحب الجواهر (۱) و غیره بهذا الإجماع ، و لم ینقل الخلاف إلّا عن ابن إدریس .

و قد تنظّر الاستاذ دام بقاه فی ذلک لوجود شبهه انقضاء المبدإ فیها ، کالکبیره الثانیه بلا فرق ، ثم أوضح ذلک بالتحقیق فی مدارک هذه الفتوی بأنّه :

۱ - روایه ابن مهزیار

إن کان الدلیل هو روایه علی بن مهزیار المتقدّمه سابقاً ، فقد عرفت حالها سنداً .

۲ - صدق «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ »

و إنْ کان دعوی صدق قوله تعالی «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » (۲)علیها ، فهو أوّل الکلام ، و ذلک لعدم الریب فی أنّ « الاُمّیه » و « البنتیّه » متضایفتان ، و المتضایفان متکافئان قوّهً و فعلًا . و لا ریب أیضاً فی أنّ « البنتیّه » و « الزوجیّه » متضادّتان ، و بالنظر إلی هاتین المقدّمتین : إنه إذا استکملت شرائط الرّضاع و تحقّقت « الأُمّیه » للکبیره ، تحقّقت « البنتیّه » للصغیره بملاک التضایف ، و حینئذٍ ترتفع « الزوجیّه » بملاک التضاد ، فتکون هذه المرأه « امّاً »

۱- (۱)) جواهر الکلام ۳۳۱/۲۹ .

۲- (۲)) سوره النساء : ۲۳ .

لمن كانت « زوجه » ، فإنْ قلنا : بأن المشتق حقيقه فى الأعم تمّ الاستدلال بالآيه ، لعدم الشك فى الصّدق ، و إنْ قلنا : بأنّه حقيقه فى خصوص المتلبّس و مجازٌ فى من انقضى عنه ، فإنّ أصاله الحقيقه تقتضى عدم الحرمه ، لانقضاء المبدإ .

فلا فرق بين الكبيرتين ، إلّا من جهه طول الفاصل الزمانى و قصره ، ففى الكبيره الثانيه خرجت الصغيره عن الزوجيّه من زمانٍ سابق ، أمّا فى الاُولى فبعد زمنٍ قصير .

وجوه التخلّص من الإشكال

و قد ذكرت وجوه للتخلّص من هذا الإشكال ، و توجيه قول الأصحاب بحرمه الاولى على القاعده :

الوجه الأول

إنه و إنْ لم تكن الكبيره الاولى « امّ زوجه » الرجل ، من الناحيه العقليّه ، للبرهان المتقدم ، إلّا أنه يصدق عليها العنوان المذكور عرفاً ، و المناط فى الأحكام الشرعيّه هو الصّدق العرفى .

ذكره جماعه ، منهم صاحب (الجواهر) ، و نقله المحقق الخراسانى صاحب (الكفايه) فى رسالته (فى الرضاع) ، ثم أمر بالتأمّل .

قال الاستاذ : وجه التأمّل هو عدم وضوح كون هذا الصّدق العرفى حقيقةً عرفيّه ، فلعلّهم يطلقون عليها العنوان المذكور من باب المسامحه ، فيكون مجازاً ، و مجرَّد هذا الشك كاف .

الوجه الثانى

إنه لا ريب فى أنّ الاُمومه و البنتيّه مزيله للزوجيّه ، فزوال الزوجيّه معلول

لوصفی الأمومه و البنتیّه ، و کلّ معلولٍ متأخر رتبهً عن العلّه ، فلا بدَّ و أنْ یفرض وصف الزوجیّه مع الوصفین فی رتبهٍ واحده حتی یمکن عروض الإزاله مستنداً إلی وصف البنتیّه علی الزوجیّه ، فالزوجیّه مع الأُمومه و البنتیّه مفروضه کلّها فی مرتبهٍ واحده ، وعلیه ، فإنه تتّصف الأم المرضعه فی هذه المرتبه بأُمّ الزوجه ، فالنزاع یختص بالزوجه الثانیه دون الاولی .

قاله السید البروجردی طاب ثراه (۱) .

و قال شیخنا : هذا خیر ما قیل فی المقام ، و حاصله : إن الکبیره الاولی امّ الزوجه حقیقهً ، و متلبّسه بالمبدإ ، غایه الأمر أن اجتماع الاُمیّه مع الزوجیّه کان فی الرتبه لا فی الزمان .

مناقشه المحاضرات

و ناقشه فی (المحاضرات) (۲) بأنّ الاتحاد الرّتبی بین الشیئین أو اختلافهما فی المرتبه لا یکون بلا ملاک ، أمّا بین « البنتیّه » و « ارتفاع الزوجیّه » فالملاک للتقدّم و التأخّر الرتبی موجود ، لأن « البنتیّه » علّه زوال « الزوجیّه » و من المعلوم تقدّم العلّه علی المعلول ، فلا إشکال فی تقدم البنتیّه علی عدم الزوجیّه ، أمّا تقدّم « الأُمیّه » علی « عدم الزوجیّه » فلا ملاک له ، لعدم العلیّه ، فلا یتم القول بکون « الأُمیّه » و « الزوجیّه » فی مرتبهٍ واحده .

و هذا نظیر : أنّ وجود العلّه متقدّم فی الرتبه علی وجود المعلول ، و وجود العلّه و عدم وجودها فی مرتبهٍ واحده ، لکنّ عدم العلّه غیر متقدّم فی المرتبه علی وجود المعلول ، إذ التقدّم موقوف علی الملاک ، و لیس لعدم العلّه ربط بوجود المعلول .

۱- (۱)) الحجه فی الفقه : ۸۰ .

۲- (۲)) محاضرات فی اصول الفقه ۲۳۵/۱ .

نقد المناقشه

و أورد عليه شيخنا دام بقاه : بأنّه لا خلاف فى أنّ الاختلاف فى المرتبه يحتاج إلى ملاک ، و هل الاتّحاد فيها أيضاً کذلک أو لا ـ ؟ قال المحقق الأصفهانى فى (نهايه الدرايه) و (الاصول على النهج الحديث) بالأوّل ، و قال السيّد الخوئى فى حاشيه (أجود التقريرات) بالثانى ، و على هذا المبنى نقول : إذا کان عدم الملاک الموجب للاختلاف فى الرتبه - کأنْ لا تکون بين الشيئين نسبه العليّه و المعلوليّه ، و لا ـ يکون أحدهما موضوعاً و الآخر محمولاً ـ له کافياً للاتحاد الرتبى بينهما ، لم يکن وجه لإشکاله على التقريب المذکور ، لأنّ « الامومه » و « الزوجيّه » لمّا لم يکن ملاک الاختلاف الرتبى بينهما ، لعدم کون إحداهما علّه و لا موضوعاً للاخرى ، فهما فى مرتبهٍ واحده ، و حينئذٍ أمکن اجتماعهما إنْ دلّ دليلٌ على ذلک ، و أمکن ارتفاع « الزوجيّه » مع بقاء « الاموميه » إنْ دلّ دليل ، لأنّ المفروض کونهما فى مرتبهٍ واحده ، و إذا تحقّقت « الاميّه » و « الزوجيّه » انطبق دليل الحرمه بلا إشکال .

فما ذکر فى (المحاضرات) ردّاً على الاستدلال غير تام .

الحق فى الجواب

بل الحق فى الجواب عن الاستدلال : أنه مبنىّ على أنّ « البنتيه » علّه لعدم « الزوجيّه » و هذا باطل ، لأن « البنتيه » و « الزوجيّه » ضدّان ، و لا تعقل العليّه و المعلوليّه بين الضدّين ، و لا يمکن أنْ يکون أحدهما علّه لارتفاع الآخر ، بل العلّه هنا هى الرّضاع ، و البنتيّه و ارتفاع الزوجيّه کلاهما معلولان للرّضاع ، فهو العلّه لصيروره الصغيره بنتاً للرجل ، و لارتفاع الزوجيّه بينه و بين المرضعه لها ... فما أسّس عليه الاستدلال باطل ، و بذلک يبطل البناء .

و هذا الإيراد يتوجّه على (المحاضرات) أيضاً ، لأنَّ ظاهره التسليم بهذه العليّه و المعلوليّه .

الوجه الثالث

إن قوله تعالى : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » ظاهر فی « امّ الزوجه » بالفعل ظهوراً إطلاقيّاً لا وضعيّاً ، لأن الدّلاله على الفعليّه إنما جاءت من ناحيه الإضافه ، و هی ليس موضوعهً للتلبّس الفعلی ، فعند الإطلاق و عدم القرينه يحمل الكلام على الفعليّه .

إلّا أن المراد هنا هو الأعمّ من الفعلی قطعاً ، لقرينه السياق ، فإنّ قوله تعالى : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » ورد فی سياق قوله «وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِی فِی حُجُورِكُم » و من المسلّم به أن المراد من « الربيبه » هنا هو الأعمّ من بنت الزوجه الفعليّه المدخول بها ، و التی انسلخت عنها الزوجيّه ، و مقتضى وحده السّياق إراده الأعمّ فی طرف «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » فتندرج الكبيره تحت هذا العنوان ، فتحرم على الزوج .

أقول :

هنا بحثان ، أحدهما صغروی و الآخر كبروی .

أمّا البحث الصغروی ، فقد زعم بعضهم عدم وجود السياق هنا ، بدليل أنّ حرمه الربيبه إنّما ثبتت بدليلٍ خارج .

قال شيخنا : و فيه : أنه قد ورد فی الصحيح أن الإمام عليه السلام قد أخذ بعموم الآيه المباركه ، و بذلك تتحقّق وحده السياق ، فعن محمد بن مسلم قال : « سألت أحدهما عليهما السلام عن رجلٍ كانت له جاريه فأُعتقت ، فتزوّجت ، فولدت ، أ يصلح لمولاها الأوّل أن يتزوّج ابنتها ؟ قال : لا ، هی

حرام ، و هی ابنته ، و الحرّه و المملوکه فی هذا سواء .

... و عن صفوان ، عن العلاء بن رزین ، مثله و زاد : « ثم قرأ هذه الآیه :

« وَرَبَائِبُکُمُ اللاَّتِی فِی حُجُورِکُم » ... » (۱) .

فقد قرأ علیه السلام الآیه للدّلاله علی أن هذه البنت ربیبه للرجل ، و هی حرام ، و إذا کان المراد من « الربائب » هذا المعنی الوسیع ، فکذلک فی « امّهات النساء » .

فما ذکره فی (المحاضرات) لا یمکن المساعده علیه .

و أما البحث الکبروی ، و هو فی حدّ تأثیر وحده السیاق ، و قد اختلفت الأنظار فی ذلک ، فقیل : إن أصاله الظّهور محکّمه فی کلّ جملهٍ من الکلام بالاستقلال ، و لا تأثیر لوحده السیاق ، فقیام القرینه فی جملهٍ علی کون المراد فیها هو العموم لا یؤثر فی مدلول الجمله الاخری . و قیل : بأنّ وحده السیاق من جمله القرائن الموجبه لحمل اللّفظ علی غیر معناه الظاهر فیه . و قیل :

بالتفصیل بین الظهور الإطلاقی و الظهور الوضعی .

و اختار شیخنا دام ظلّه القول الأوّل ، اللّهم إلّا إذا کان ظهور اللّفظ فی معناه ظهوراً ، إطلاقیّاً ، فلکونه أضعف من الظهور الوضعی یسقط بمجرّد احتفافه بما یحتمل القرینیّه ، و السیاق إن لم یکن قرینه فإنه یحتمل القرینیّه ، فالقول الثالث - الذی هو مختار الأکثر - غیر بعید .

و إنّ مورد البحث من موارد الظهور الإطلاقی ... وعلیه ، یلزم الإجمال فی « امّهات نسائکم » .

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴۵۸/۲۰ ، الباب ۱۸ من أبواب ما یحرم بالمصاهره ، رقم : ۲ .

الوجه الرابع

ما ذكره المحقق النائینی (١) فی توجیه فتوی الفخر بحرمه الثانیه ، من أنه یکفی لترتب الحرمه التلبّس بعنوان أمّ الزوجه موجبهً جزئیه ، و لا یشترط صیرورتها أمّ الزوجه بالفعل ، فیکون من قبیل ما نذکره فی معنی قوله تعالی :

« لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ » (٢)من أنّ مجرَّد التلبّس بالظلم - و لو آناً ما - مانع عن حصول الإمامه .

و هذا الوجه یجری فی الکبیره الاولی أیضاً .

و أورد علیه شیخنا : بأن العناوین المأخوذه فی الأدلّه ظاهره فی الفعلیّه ، إلّا إذا دلّ الدلیل علی عدمها ، کما هو الحال فی الآیه المذکوره ، و سیأتی توضیح ذلک .

الوجه الخامس

ما ذکره المحقق النائینی فی توجیه فتوی الفخر أیضاً ، من أنّه لو خرجت المرأه عن الزوجیّه للرجل ثمّ ولدت بنتاً من غیره ، فلا ریب فی حرمه البنت علی الزوج الأوّل ، هذا فی البنت بالنسب ، و کذلک الحکم فی البنت بالرضاع ، فلو أرضعتها بعد خروجها عن الزوجیّه کانت البنت محرَّمه علی الزوج ، إذ یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب ، و کما أن البنت الرضاعیّه تحرم ، فکذا امّ الزوجه الرضاعیّه بعد زوال الزوجیّه ، فإنّها تصیر امّاً و تحرم علی الرجل .

فأورد علیه شیخنا : بأنّ حرمه البنت إنما کان بدلیلٍ ، کصحیحه محمد ابن مسلم المتقدّمه - فی الوجه الثالث - فإنّها نصّ فی الحکم المذکور ، مضافاً

١- (١) أجود التقریرات ٨٢/١ .

٢- (٢) سوره البقره : ١٢۴ .

إلى صحيحه البزنطى الدالّه عليه بالإطلاق (۱) .

أما بالنسبه إلى « أمّ الزوجه » فالدليل هو عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » فيعود البحث و الكلام فی صدق هذا العنوان على المرأه التى انقضى عنها التلبّس بالزّوجيّه ... و هذا هو الفرق .

الوجه السادس

إن الدليل على حرمه الاولى هو النص و الإجماع ، و استدلال الفخر بالقاعده فى المشتق يختص بالثّانيه .

و أورد عليه شيخنا : بعدم النصّ على حرمه الاولى ، و الروايات الوارده فى أنّ رجلًا تزوّج جاريهً فأرضعتها امرأته فسد النكاح (۲) ، ظاهره فى فساد نكاح الصغيره دون الكبيره المرضعه ، و مع التنزّل عن هذا ، فإنّها تفيد فساد النكاح و انفساخه ، و مدّعى الفخر تبعاً لوالده هو الحرمه الأبديّه خاصهً .

بقى الاستدلال بالجماع ، و هو :

الوجه السابع

فقد ادّعاه الفخر ، و فى (جامع المقاصد) بكلمه « لا نزاع » (۳) و فى (الجواهر) (۴) : « لا خلاف أجده » بل « الظاهر الاتفاق عليه » .

فالظاهر عدم الإشكال فى الصغرى .

إلّا أنّ من المحتمل قويّاً استنادهم إلى الآيه المباركه «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ ».

هذا تمام الكلام فى الوجوه المستدل بها لحرمه الكبيره الاولى ، و قد

۱- ((۱)) وسائل الشيعه ۴۵۷/۲۰ ، الباب ۱۸ من أبواب ما يحرم بالمصاهره ، رقم : ۱ .
۲- ((۲)) وسائل الشيعه ۳۹۹/۲۰ ، الباب ۱۰ من أبواب الرضاع .
۳- ((۳)) جامع المقاصد فى شرح القواعد ۲۳۸/۱۲ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام .
۴- ((۴)) جواهر الكلام ۳۲۹/۲۹ .

ظهر أن أقواها هو الأخير ، لكنّ شبهه الاستناد باقيه .

قال الاستاذ : و حينئذٍ تصل النوبه إلى الاستدلال لعدم الحرمه بقوله تعالى : «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (۱)فإن مقتضاه - بعد الإجمال فی قوله : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » بالنسبه إلى المورد - وجوب الوفاء بالعقد عليها و بقاء زوجيّتها .

فإنْ نوقش فی ذلک ، فمقتضی الاستصحاب بقاء الزوجيّه ، بناءً على جريانه فی الشبهات الحكميّه ، إلّا أنه ينبغی ملاحظه النسبه بينه و بين عمومات الاحتياط فی الفروج ، و بقيّه الكلام فی الفقه ، و اللّه العالم .

۲ - هل يجرى النزاع فی اسم الزّمان ؟

ثم إنه - بالنظر إلى ما تقدّم فی تحرير محلّ النزاع - يقع الكلام فی دخول اسم الزّمان فی بحث المشتق ، لأن هيئه « مفعل » ليس لها فردان ، أحدهما المتلبّس و الآخر ما انقضى عنه التلبّس ، بل هو بين المتلبّس و غير المتلبّس أبداً ، لكون الذات فيه - أعنی الزمان - متصرّمه لا بقاء لها ، فأىّ فعلٍ وقع فی أىّ زمانٍ ، فإن ذلک الزمان قد تلبّس بذلک الفعل و انصرم معه ، بخلاف « الضارب » و « الناصر » و ما شاكل ذلک .

فيكون اسم الزمان خارجاً عن البحث .

الوجوه المذكوره لإدخال اسم الزمان

و قد حاول المحقّقون إدخال اسم الزمان فی محلّ النزاع ، و هذه هی الوجوه التی ذكروها مع التأمّل و النظر فيها :

الوجه الأول

إن الهيئه فی اسم الزمان موضوعه لمفهومٍ عامٍ - بناءً على أنّ الموضوع

۱- (۱) سوره المائده : ۱ .

له هو الأعم من المتلبّس و ما انقضى عنه - إلّا أنّ هذا المفهوم العام ليس له إلّا مصداق واحد ، نظير لفظ « واجب الوجود » فهو غير موضوع للشخص ، بل الموضوع له هو الموجود المستغنى عن الغير ، لكنْ ليس له فى الخارج إلّا مصداق واحد . و نظير لفظ « اللّه » بناءً على أنه موضوع لمفهوم المعبود بالحق و ليس علماً للذات المقدسه ، و لكنّ المصداق واحد .

قاله المحقق الخراسانى فى (الكفايه) .

فقال الاستاذ :

إنّه واضح الضعف ، أمّا أوّلاً : فلأن لفظ « الواجب » معناه الثابت ، و هو مطلق ، و قد اضيف إلى « الوجود » فى « واجب الوجود » فكان معناه : الوجود المستغنى عن الغير ، فليس لهيئه الإضافه هذه وضع على حده ، للدلاله على المعنى المذكور ، و لفظ « اللّه » لا يتأتّى فيه بحث المشتق ، و كأنه اختلط عليه هذا اللّفظ بلفظ « الإله » و يشهد بذلك التدبّر فى كلمه « لا إله إلّا اللّه » .

و أمّا ثانياً : فإن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فلو سلّمنا أن للفظ « واجب الوجود » وضعاً على حده ، غير وضع لفظه « الواجب » و لفظه « الوجود » ، كان جائزاً تعلّقُ غرض الواضع لأن يفهم بهذا اللّفظ - و كذا لفظ « الجلاله » - مفهوماً عامّاً ، و إنْ ثبت بالبرهان العقلى أنْ لا مصداق له إلّا الذات المقدّسه ، و لكنّ وضع « مفعل » للزمان الأعم الجامع بين المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس لغو محض ، و لا يترتب عليه أىّ أثرٍ عقلائى .

فهذا الوجه لا يرجع إلى محصَّل .

الوجه الثانى

إنه كما أن « الشهر » و « السنه » و كذا « السبت » و « الأحد » و نحوها

موضوعات لمعانی کلیّه ، فللشهر مصادیق ، و للسبت مصادیق ... و هکذا ، و المصادیق هی التی تتعدّد ، أمّا الأسماء هذه فهی موضوعه للمعانی الکلیّه لا ـ لهذه المصادیق ، کذلک الحال فی أسماء الزمان ، فهی موضوعه للمعانی الکلیّه الباقیه مع زوال الأفراد ، فإن « مقتل الحسین علیه السلام » اسم للیوم العاشر من المحرم ، و عاشر محرَّم غیر موضوع لخصوص الیوم الذی وقعت فیه الواقعه ، أی الیوم المتلبّس بالقتل ، بل هو موضوعٌ لمفهوم باق بعد انقضاء التلبّس .

قاله المحقق النائینی .

فقال شیخنا دام ظلّه :

أوّلاً : إن قیاس ما نحن فیه بأسماء کلیّات قطعات الزمان ، قیاس مع الفارق ، فمن الواضح أنّ الشهر أو السبت لیس اسماً لهذا الشهر أو ذاک ، أو لهذا السبت أو ذاک ، بل اسم للکلّی و للطبیعی ، کما هو الحال فی وضع « الإنسان » الصادق علی « زید » و « عمرو » و غیرهما ... و کذلک عاشر المحرَّم ...

لکنّ « مقتل الحسین » اسم للزمان الخاص الذی کان ظرفاً لذلک الوصف ، و لتلک الحصّه الخاصه من الزمان ، فلیس « العاشر من المحرم » هو « مقتل الحسین » .

و ثانیاً : إن الأوصاف التی هی المبادئ فی اسم الزمان ، کالقتل فی « المقتل » و البعث فی « المبعث » و الولاده فی « المولد » و أمثال ذلک ، إنما یتحقّق فی الأفراد و المصادیق ، و لیس ظرفها هو الکلّی ، و إن کان وجوده بوجود الفرد ، و کذلک الأمر فی « عاشر محرَّم » فالذی کان ظرفاً للحادثه هو

العاشر من المحرم المتخصص بتلك الخصوصيّه ، و أمّا الكلّى بدون التخصّص فلا يعقل أنْ يكون ظرفاً لمكانٍ أو لزمان ، فالقتل قائم بهـذه القطعه الخاصّه من الزمان ، لا كلّى العاشـر من المحرَّم ، فإن كان الكلّى باقياً بعد زوال التخصّـص لزم وجود الكلّى مع زوال الفرد ، و هـذه مقـاله الرجـل الهمـدانى ، و إنْ كـان موجوداً بوجود الفرد ، و الفرد ظرفٌ للواقعه ، فلاـ محـاله تزول الـذات بزوال الخصوصيّه . فالوجه المذكور غير مفيد .

الوجه الثالث

إنّ الأـزمنه و الآنات و إنْ كانت وجوداتٍ متعـدّده متعاقبه متّحـده بالسـنخ ، و لكنّه حيثما لا يتخلّل بينها سـكون ، فالمجموع يعدّ عند العرف موجوداً واحداً مستمرّاً ، نظير الخطّ الطويل من نقطهٍ إلى نقطه معيّنه ، فبهذا الاعتبار يكون أمراً واحداً شخصيّاً مستمرّاً من أوّله إلى آخره ، فيصدق عليه كلّما شك فيه : إنه شك فى بقاء ما علم بحدوثه ، فيشمله دليل حرمه النقض .

و حينئذٍ ، فبعين هذا الجواب نجيب عن إشكال المقام أيضاً ، حيث أمكن لنا تصوّر أمر قارٍ وحدانى ، يتصوَّر فيه الانقضاء ، بمثل البيان المزبور ، و إنْ بلغ تلك الأفراد المتعاقبه ما بلغ ، إلى انقضاء الدهر .

فإنّ مناط الوحدانيّه حينئذٍ إنما هو بعدم تخلّل السـكون ، فيما بين تلك الأفراد ، فما لم يتخلَّل عدمٌ بينها يكون المجموع موجوداً واحداً شخصيّاً مستمرّاً .

نعم ، ذلـك إنمـا هو فيمـا إذا لم تكن تلك القطعات المتعاقبه من الزمان مأخوذهً موضوعاً للأثر فى لسان الـدليل ، معنونهً بعنوانٍ خاص ، كالسنه و الشهر و اليوم و الساعه ، و نحوها ، و إلّا فلا بدَّ من لحاظ جهه الوحدانيّه فى خصوص

ما عنون بعنوانٍ خاص من القطعات ، فيلاحظ جهه المقتليّه مثلاً فی السنه أو الشهر أو اليوم أو الساعه ، بجعل مجموع الآنات التی فيما بين طلوع الشمس مثلاً و غروبها أمراً واحداً مستمراً ، فيضاف المقتليّه إلی اليوم و الشهر و السنه .

فتدبّر .

قاله المحقق العراقی (1) .

قال شيخنا دام ظلّه :

أوّلاً : كيف يعقل الوجودات فی الزمان ؟ إن القول بأن للزمان أجزاء و وجودات يستلزم القول بالآن فی الخارج ، و بالجزء الذی لا يتجزّأ ، و بطلان الجوهر الفرد ، و الجزء الذی لا يتجزأ ، ضروری عند أهله ، بل الزمان وجود واحد لكنّه متصرّم فی ذاته .

و ثانياً : إنّ الزمان و إنْ كان واحداً ، إلّا أن هذه الوحده لا تنفع فی اسم الزمان ، لأنه لو كان الزمان باقياً كما قال ، إمّا عرفاً و إمّا عقلاً ، لعدم تخلل العدم ، كان يومنا هذا مقتل الحسين ، مبعث الرسول ، لأن المفروض بقاء الذات و هو واحد شخصی ، فيلزم صدق هذه العناوين علی كلّ يوم من الأيام ، و هو باطل ، لما تقدّم من أن « مقتل الحسين » - مثلاً - هو تلك الحصّه الخاصّيه من الزمان ، فالزمان و إنْ كان واحداً مستمرّاً ، لكنْ ليس كلّ قطعهٍ منه يسمّی باسم مقتل الحسين ، و من الواضح تصرّم تلك القطعه و زوال تلك الحصّه ، و لا أثر لوجود أصل الزمان .

و ثالثاً : إن فی كلامه تناقضاً ، فهو من جههٍ يقول : الزمان وجودات و أفراد ، و من جههٍ اخری يقول : هو واحد شخصی .

و تلخّص : إن هذا الجواب أيضاً غير مفيد .

ص:358

1- (1)) نهايه الأفكار 1 - 2 : 129 ط جامعه المدرّسين .

الوجه الرابع

إن هيئه « مفعل » موضوعه للجامع بين ظرف الزمان و ظرف المكان ، فالمقتل وضع للجامع بين زمان القتل و مكان القتل ، و انحصار المفهوم العام بالمصداق الواحد لا ينافی الوضع لذلك المفهوم و لا يضرُّ بصحّته كما تقدَّم ، و من الواضح أن اسم المكان ينقسم إلى المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس ، و بذلك يتمّ دخول « مفعل » فی محلّ البحث و مورد النزاع فی بحث المشتق .

قاله المحقق الأصفهانی ، و تبعه السيد البروجردی ، و هو مختار (المحاضرات) (١) .

قال الاستاذ دام ظلّه :

إن هذا الوجه يرفع الإشكال ثبوتاً ، لما تقدّم من أن هذا البحث هيوی لا مادّی ، فإذا كانت هيئه « مفعل » موضوعه لوعاء الفعل ، الأعمّ من الزمان و المكان ، لا لخصوص الزمان و للمكان المتلبس بالمبدإ و المنقضی عنه التلبّس ، و إنْ لم يكن للزمان ذلك ، صحَّ أن يجری النزاع فی تلك الهيئه كسائر الهيئات المطروحه فی البحث .

ردّ الايراد الثبوتی

و ما قيل : من أنَّ مفهوم اسم الزمان ليس ظرفاً لوقوع الفعل و وعاءً له فی الخارج ، بل الزمان أمر ينتزع أو يتولّد من تصرّم الطبيعه و تجدّدها ، كما حقّق فی محلّه ، فقد أجاب عنه شيخنا دام بقاه فقال :

إنّ ما ذكره فی حقيقه الزمان يبتنی على قول أصحاب الحركه الجوهريه من أنه مقدار تجدّد طبيعه الفلك ، لكن دعوی تولّده بمعنی كون نسبه الحركه

١- (١)) محاضرات فی اصول الفقه ٢٤٥/١ .

إلى الزمان نسبه العلّه إلى المعلول ، باطله قطعاً ، لعدم تولّد شيء فى الخارج اسمه الزمان من الحركه و التجدّد . و أمّا دعوى كونه منتزعاً - و الأمر الانتزاعى عباره عن الحيثيّه الوجوديّه لما كان له مطابق فى عالم الأين ، كالفوقيّه ، إذ أنها حيثيّه موجوده بوجود ذات ، و ليس لها وجود فى قبالها ، نعم هى مغايره مفهوماً لذات الفوق كالسقف مثلًا ، و قد حقق المحقق الأصفهانى هذا المطلب فى (رساله الحق) (۱) فيردّها :

إنه قد وقع الاتّفاق على أنّ الزمان مقدار الحركه القطعيّه ، و على أنه يقبل القسمه إلى أقسام كثيره ، من السنه و الشهر و اليوم و الساعه ، و أن لكلّ واحدٍ من الأقسام أقساماً ، فهذا من جهه ، و من جهه اخرى ، فقد اتّفقوا على أنّ تجدّد الطبيعه أمر بسيط ، و انتزاع المركّب من البسيط محال .

هذا كلّه من الناحيه العقليّه .

و أمّا من الناحيه العرفيّه ، و من المعلوم أن بحثنا عرفى لا فلسفى ، فإنّ أهل العرف يرون الزمان ظرفاً للزمانيّات ، و تشهد بذلك إطلاقاتهم فى الكلمات الفصيحه ، حيث يجعلون الزمان ظرفاً للحادثه كما يجعلون المكان ظرف لها ، و قال ابن مالك فى (ألفيّته) :

« الظّرف وقت أو مكان ... » .

ثم إنّ مرادنا من « الذات » المأخوذه فى المشتق هو الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا من حيثيه انتساب المبدإ إليها ، فعند ما نقول « المفتاح » فالذات المأخوذه فيه مبهمه من جميع الجهات إلّا من جهه نسبه الفتح ، و لذا ينطبق هذا العنوان على تلك الآله ، سواء كانت من حديدٍ أو خشب أو غيرها ،

۱- (۱)) حاشيه المكاسب ۲۶/۱ - ۲۷ .

و كذا على من فتح عقدةً أو حلّ مشكله . و عند ما نقول « الحادث » فالذات المأخوذه فيه مفهوم مبهم من جميع الجهات إلّا من جهه نسبه الحدوث إليها ، فهى حادثه سواء كانت عقلًا أو إنساناً أو ناراً أو بياضاً ... فإن صدق الحادث على كلّ واحدٍ من ذلك حقيقى .

فظهر أنْ لا ـ محذور من أخذ مفهومٍ جامعٍ بين الزمان و المكان ، بأن يكون الموضوع له « المفعل » هو « ما وقع فيه الفعل » و يكون المصداق تارةً هو الزمان و ليس له ما انقضى عنه التلبّس ، و اخرى المكان ، و له المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس بالمبدإ .

فما ذهب إليه المحقّق الأصفهانى و أتباعه سالم عن الإشكال الثبوتى .

ورود الإيراد الاثباتى

إلّا أنه ممنوع إثباتاً ، لعدم الدليل على ما ذكروه ، إذ لا ـ نصَّ عليه من أئمه اللّغه - إن كان قولهم مثبتاً للوضع - و لا أنّ علائم الحقيقه كالتبادر قائمه عليه .

و على الجمله ، فلا دليل على أن هيئه « مفعل » موضوعه للزمان و المكان معاً بنحو الاشتراك المعنوى .

فهذا الوجه أيضاً لا يرفع الإشكال .

و تلخّص : إن اسم الزمان خارج عن البحث .

٣ - هل يجرى النزاع فى الأفعال و المصادر المزيده ؟

و وقع الكلام أيضاً فى المصادر المزيده و الأفعال .

فصرّح المحقق الخراسانى بعدم جريان البحث فيهما و قال : بأن المصادر المزيد فيها - كالمجرّده - مدلولها عباره عمّا يقوم بالذات ، و أمّا الأفعال فتدلّ على النسب الخاصّه ، من النسبه القياميّه و الحلوليّه و الصدوريّه

و الوقوعيّه ، و لا المادّه فيها قابله للحمل ، و لا الهيئه ، فتكون خارجه عن البحث .

قال شيخنا دام ظله :

و لعلّ الوجه فى تخصيصه البحث بالمصادر المزيد فيها : ما قيل فى المجرَّد من أنه الأصل فى الاشتقاق ، فيكون خروجه تخصصيّاً ، لأنه إذا كان مبدأ الاشتقاق فهو غير مشتق ، ثم إنه أشار إلى المصدر المجرَّد أيضاً للدّلاله على مسلك التحقيق من أنّه أيضاً مشتق ، لأنّ المشتق ما اخذ من المادّه البسيطه « ض ، ر ، ب » و نحوه ، و كان تحت هيئةٍ من الهيئات ، و المصدر كذلك ، إذ مدلوله النسبه الناقصه ، و له هيئه .

فالصحيح : إن المصادر مطلقاً مشتقّه ، و الأصل فى الاشتقاق هى تلك الهيئه المجرّده عن المادّه ، و التى نسبتها إلى المادّه نسبه الهيولى إلى الصّوره النوعيّه ، فكما أنّ الهيولى تتخلّى عن صورةٍ لتأخذ صوره اخرى ، فكذلك ماده « ض ، ر ، ب » إذا كانت فى هيئةٍ لا يمكن أن تأخذ هيئةً اخرى ، فقولهم :

المصدر أصل الكلام لا أصل له .

و قد يقال : بأنّ هيئه اسم المصدر لمّا كانت لا تدلّ على شىء سوى أنها للتلفّظ ، فهى الأصل فى الكلام ، بخلاف المصدر فإن له نسبه ناقصه ، فإنْ لوحظ بحيثيته الصدوريّه كان مصدراً ، و إنْ لوحظ بدونها فهو اسم مصدر ، و يقابلهما الفعل ، فإنّ هيئته تامّه يصحّ السكوت عليها ، و المدلول فيه هو النسبه التامّه .

و أمّا الاستدلال على خروج الأفعال بأنها مشتمله على النسبه الصدوريّه و الحلوليّه ، فهى غير قابله للحمل ، فينقض بهيئه اسم الفاعل مثل « ضارب »

ص:۳۶۲

الذی نسبته صدوریّه ، و « حلو » الذی نسبته حلولیّه ، بل التحقیق أن المناط هو الصلاحیّه للاتحاد مع الذات ، و هذا موجود فی سائر المشتقات غیر المصادر و الأفعال .

هل فی الفعل دلاله علی الزمان ؟

المشهور بین النحاه ذلک ، و قد نصّ صاحب (الکفایه) و جماعه علی أنه اشتباه ، لأنّه لا بدّ لکلّ مدلولٍ من دالٍّ یدلّ علیه ، و الأفعال لیست إلّا الموادّ و الهیئات ، أمّا المادّه فتدلّ علی الحدث فقط ، و أما الهیئه فهی عباره عن معنیً حرفی ، و هو واقع النسبه الخاصّه ، فلا دالّ علی دخول الزمان فی مدالیل الأفعال .

و ربما یقال : بأن الزمان مدلولٌ التزامی للفعل ، لا مطابقی و تضمّنی .

و فیه : إن الأفعال تستعمل فی موارد کثیره لا تلازم لها مع الزمان و لا تقارن ، ففی قولنا « مضی الزمان » مثلاً لا توجد ملازمه و مقارنه بین المضیّ و الزمان .

و أیضاً : لا ریب فی إطلاق هذه الهیئات علی اللّه و علی المجرَّدات ، فنقول : « علم اللّه » ، و علم اللّه سبحانه فوق الزمان ، و المجرَّد لا زمان فیه .

فإمّا أنْ یلتزم بالمجاز فی جمیع هذه الاستعمالات ، لکنّها من فعل الإنسان ، و هو لا یری - بالوجدان - فرقاً فی الاستعمال و الإسناد بین « علم اللّه » و « علم زید » ، فلا وجه للالتزام بالمجاز ، و لا دلیل علی الدلاله الالتزامیه بل الدلیل دالّ علی عدمها .

و علی الجمله ، فإن هذه الصیغ تستعمل فی جملٍ لا دخل للزمان فی معانیها ، و لیس فی استعمالها فیها أیّه عنایهٍ .

و کلّ ذلک دلیلٌ علی بطلان ما اشتهر علی ألسنه النّحاه .

الإشكال المهم

لكنّ الإشـكال المهمّ – و قد أشار إليه فى (الكفايه) أيضاً – هو وجود الفرق الواضح بين الفعل الماضى و الفعل المضارع ، فإنّ مـدلول الأوّل مشـتمل على قبليّهٍ ، و مدلول الثانى مشـتمل على بعديّهٍ ، لأنه إنْ كان موضوعاً للحال و المسـتقبل معاً ، فمدلوله ما يقابل البعديّه ، و إن كان موضوعاً للمستقبل فقط ، ففيه دلاله على البعديّه .

و هذا كاف لإثبات دلاله الأفعال على الزّمان ... فما هو الجواب ؟

الأجوبه عن الإشكال

١ – أجاب فى (الكفايه) بأنه لا يبعد أنْ يكون لكلٍّ من الماضى و المضارع بحسب المعنى خصوصيّه اخرى توجب الدلاله على المضىّ فى الماضى ، و على الحال و الاستقبال فى المضارع .

لكنْ ما المراد من الخصوصيّه ؟

ذكر السيد الحكيم (١) ما حاصله : أنّها خروج المبدإ من القوّه إلى الفعل فى هيئه الفعل الماضى ، و عدم خروجه فى هيئه الفعل المضارع .

و هـذا يرجع إلى مـا ذكره المحقق المشـكينى من أن هيئه الماضـى موضوعه للنسبه التحقّقيه ، و هيئه المضـارع موضوعه للنسـبه التوقعيّه .

فهذه هى الخصوصيه فى كلٍّ منهما .

و هـذا الجواب – كمـا ذكر شيخنا دام ظلّه – إنّمـا يفيـد فى الزمانيّات فقـط ، و فيها يتصوّر القوّه و الفعل ، أما بالنسبه إلى ذات البارى سبحانه ، و كذا سائر المجرّدات ، فلا يعقل الخروج من القوّه إلى الفعل ، إذ المجرّد حقيقته الفعل

١- (١) حقائق الاصول ١٠٢/١ ط البصيرتى .

و لا ـ تشوبها القوّه أصلاً ، فما ذكرا فی توجیه جواب المحقق الخراسانی یستلزم الالتزام بالمجاز فی جمیع موارد إطلاق صیغ الماضی و المضارع فی کافّه المجرّدات . و هذا هو المحذور المتوجّه علی کلام النحاه .

۲ - و أجاب فی (نهایه الدرایه) (۱) أمّا بالنسبه إلی الزمان و الزمانیّات ، فبأنّ هیئه الماضی موضوعه للنسبه المتّصفه بالتقدّم ، و هیئه المضارع موضوعه للنسبه المتّصفه بالحالیّه أو المستقبلیّه ، و التقدّم و التأخّر فی الزمانیّات یکون بالعرض ، و فی نفس الزمان بالذات ، و قولنا : مضی الزمان الفلانی ، و یأتی الزمان الفلانی و نحو ذلک ، کلّه حمل حقیقی و لیس بمجاز أصلاً .

و أمّا بالنسبه إلی ذات الباری سبحانه ، فإن إطلاق الماضی و المضارع إنّما هو من جهه أن معیّه الحق سبحانه مع الموجودات معیّه القیومیّه ، و هذه المعیّه مع الموجود السابق سابقه ، و مع اللّاحق لاحقه ، فالسّبق و اللّحوق غیر مضافین إلیه تعالی ، بل هما مضافان إلی ما یقوم به ، فکان إطلاق الماضی و المضارع بالنسبه إلیه بلحاظ هذا السبق و اللّحوق .

و أورد علیه شیخنا : بأنا لمّا نقول « علم اللّه » و « یعلم اللّه » و نحو ذلک ، نستعمل الهیئه فی نفس الذات المقدّسه ، لا فی السابق أو اللاحق الذی کان مع اللّه ، فلا مناص له إلّا الالتزام بالمجاز و العنایه ، و هو کرّ علی ما فرّ منه .

۳ - و أجاب فی (درر الاصول) (۲) بما حاصله :

أوّلاً : إن الفعل الماضی موضوع لمضیّ المادّه التی تحت هیئه الماضی ، بالنسبه إلی حال الإطلاق ، بدلیل قولهم : مضی الزمان .

۱- (۱) نهایه الدرایه ۱۸۱/۱ .

۲- (۲) درر الاصول ۶۰/۱ ط جامعه المدرّسین .

و فیه : إن « مضـی » فعل ماضٍ ، و المبدأ فیه : « م ، ض ، و هوانه» فإذا کانت الهیئه فی الماضی دالّهً علی المضی ، کان الکلام : مضیّ المضی ، و هذا غلط .

و ثانیاً : إن الفعل المضارع موضوع للمستقبل و لا دلاله له علی الحال .

و فیه : إن لازم هذا الکلام الالتزام بالمجاز فی قوله تعالی : «یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْأَرْضِ وَمَا یَخْرُجُ مِنْهَا » (۱)و قوله : «یَعْلَمُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » (۲)و نحوهما من الآیات و غیرها المراد فیها الحال لا المستقبل .

علی أن ما ذکره خلاف المشهور من أن المضارع موضوع للجامع بین الحال و المستقبل .

۴ - و أجاب فی (المحاضرات) (۳) بأنّ مدلول هیئه الفعل الماضـی هو قصد المتکلّم وقوع الماده فی الزمان السابق علی التکلّم ، و مدلول هیئه الفعل المضارع قصده وقوعها بعد زمان التکلّم ، اللهم إلّا إذا قامت قرینه علی الخلاف ... فلیس معنی الهیئه وقوع المادّه قبل زمان التکلّم أو بعده ، نعم ، فی الزمانیّات لا بدّ من وقوع المادّه قبله أو بعده ، لکنَّ هذا من لوازم الموجودات الزمانیّه ، و لیس مدلول الهیئه . و علی ذلک ، فلیس مدلول قول القائل « علم اللّه » مثلاً تحقّق علمه سبحانه قبل زمان التکلّم ، بل إخبار المتکلّم عن قصده علم اللّه قبل زمان تکلّمه ، بداهه أن علمه تعالی لا ینقسم إلی قبل و بعد زمان التکلّم .

و أورد شیخنا دام ظلّه علی هذا الجواب : بأنّه یبتنی علی مسلک صاحبه فی المعنی الحرفی ، من أن الحروف - و کذا الهیئات - موضوعه لإیجاد

۱- (۱)) سوره سبأ : ۲ .

۲- (۲)) سوره التغابن : ۴ .

۳- (۳)) محاضرات فی اصول الفقه ۲۴۷/۱ .

التضـييقات فى المعانى الاسميه ، فإذا أخبر المتكلّم عن علم اللّه سبحانه و قصد تضييق إخباره أبرز قصده بهيئه الفعل الماضى أو بهيئه الفعل المضارع ... و قـد تقدّم الكلام على هذا القول فى محلّه ، لكن الإشـكال هنا هو : إنه لا ريب أن معانى الهيئات معانٍ حرفيّه ، و المعـانى الحرفيّه - تختلـف سـنخاً و جوهراً عن المعـانى الاسـميّه - و إن اختلفوا فى كيفيه هـذا الاختلاـف و حقيقته - وعليه ، فلا يعقل أن يكون « القصد » هو المعنى الذى تدلُّ عليه الهيئه ، لأنه - أى القصد - معنىً اسمى ، كما لا يخفى .

المختار فى الجواب لدى الشيخ الاستاذ

و بعد أنْ فرغ شيخنا دام ظلّه من تحقيق الوجوه التى ذكرها الأعلام ، أفاد بلحاظها و بالنظر إلى كلام النحاه :

إنّ هيئه الماضـى موضوعه للنسـبه الموصوفه بالتقـدّم على زمـان النطق ، و هيئه المضارع موضوعه للنسـبه الموصوفه بالتأخّر عنه ، من غير دخـلٍ للتقـدّم و التـأخّر فى مفهوميهمـا ، فمفهوم « علم » ليس إلّـا المعنى الـذى هو مـدلول المادّه ، أمّا كونه « فى الزمان الماضى » فهذه ضميمه من عندنا ، نعم ، هذا العلم يقع مقترناً بذاك الزمان ، أو مقترناً مع زمان الحال أو المستقبل فى « يعلم » .

فليس فى مفهوم الفعـل و الهيئه الموضوعه له الـدلاله على الزمـان ، و لاـ الخروج من القوّه إلى الفعل ، أو العـدم إلى الوجود ، و إنما المـدلول مجرّد تحقّق المادّه قبل أو بعـد زمان النطق ، و هـذه هى الخصوصـيّه المشار إليها فى كلام (الكفايه) ... و من هنا صحّ قولنا علم اللّه ، يعلم اللّه ، إذ ليس المعنى إلّا وجود علمه تعالى قبلُ و فى الحال و المستقبل .

ص:٣٦٧

نعم ، لازم ذلک فی المادیّات مثل « وجد زید » ، و « یوجد زید » هو الخروج من القوه إلی الفعل ، و من العدم إلی الوجود ، و هذا لا ینافی ما ذکرناه فی المفهوم الموضوع له الهیئه .

کما أنّ « الاقتران » بالزمان أمرٌ ، و کون الزمان دخیلاً فی المعنی أمرٌ آخر ، و قد جاء فی کلام ابن الحاجب و نجم الأئمه الرضی الأسترآبادی و غیرهما أن الفعل کلمه مدلولها الحدث المقترن بأحد الأزمنه الثلاثه ، و هکذا جاء فی کلام ابن هشام ، إلّا أنّه خالف فقال کبعضهم فی (شذور الذهب) (1)بدلاله الفعل علی الزمان ، و لذا ورد الإشکال .

و الحاصل : إن الوقوع فی الزمان و الاقتران به فی الوجود یعتبر قیداً للمفهوم و لیس جزءاً له ، فصحّ إطلاق الهیئه فی الزمانیّات ، و فی المجرّدات ، و بالنسبه إلی الباری سبحانه و تعالی ، فتدبّر .

۴ - هل یجری النزاع فی اسم الآله و اسم المفعول ؟

قد عرفت موضع النزاع فی بحث المشتق ، و أنه بحثٌ هیوی و لیس بمادّی ، فلا دخل لاختلاف المواد فیه ، من کون المبدإ أمراً فعلیّاً ، أو أمراً شأنیّاً ، أو ملکهً من الملکات ، أو حرفهً من الحرف .

ففی مثل « القیام » یکون التلبّس هو التلبّس الفعلی بالمبدإ ، فإذا انقضت الفعلیّه فقد انقضی عنه المبدأ .

و فی مثل « المجتهد » یتحقق التلبّس بتحقق الملکه ، و یکون انقضاؤه بانقضاءِ الملکه ، و لذا یصح إطلاق المجتهد علی صاحب الملکه و إن کان فی حال النوم مثلاً .

۱- (۱)) شرح الکافیه : ۲۱۸ ط القدیمه .

و فی مثل « البقّال » کذلک .

و کـذلک الکلام فی مثـل « المفتاح » و نحوه من أسـماء الآلات ، فإنّ هیئه « المِفعال » دالّه علی التلبّس حقیقهً ، لأن المناط فی مثله هو التلبس بالشأنیّه للفتح فی « المفتاح » و للکنس فی « المکنسه » مثلًا ... و هکذا ، لا التلبّس بالفتح و الکنس فعلًا ، فأسماء الآلات داخله فی البحث ، لانطباق الضابط علیها ، خلافاً لمن استشکل فی ذلک .

کمـا أنّ اسـتدلال المحقـق النـائینی علی خروج « اسم المفعـول » بـأنه موضوع لمن وقعت علیه المـادّه ، و من وقع علیه المـاده لا ینقلب عمّا هو علیه ، فلا مِصداقیه ل « من انقضی عنه التلبّس بالمبدإ » فیه ، فلا یشمله الضابط ، مردود :

أمّـا نقضـاً ، فبـاسم الفاعل ، فهو موضوع لمن صـدر منه المبـدأ ، و من صـدر منه المبـدأ لا ینقلب عمّا هو علیه ، و قـد وافق علی دخوله فی البحث .

و أمّا حلّاً ، فبأنّ البحث هو : هل هـذه الهیئه موضوعه لتلک الذات فی حال وقوع المادّه علیها فقط ، أو هی موضوعه لها بِصِرف أنها تلبّست بذلک و انقضی عنها ، کما أنّ اسم الفاعل کذلک ؟

المقدمه الثالثه (فی المراد من « الحال » فی عنوان البحث)

هـل أن « الحال » فی عنوان البحث فی کلام الأعلام – و قولهم : هل المشـتق حقیقه فی المتلبّس بالمبـدإ فی الحال أو أنه حقیقه فی الأـعم ؟ – عبـاره عن حـال التلبّس بالمبـدإ ، أو عباره عن حال الجری و التطبیق علی المصـداق الخارجی ، أو عباره عن حال النطق و النسبه الکلامیّه ؟

قد كرّرنا أن هذا البحث مفهومى ، فهو يدور حول أنّ مفهوم الهيئه هل هو عباره عن خصوص الحصّه المتلبّسه بالمبدإ من الذات أو أنّه أعمّ من المتلبّسه و التى انقضى عنها التلبّس ، فهو بحث مفهومى مردّد بين الأقل و الأكثر ، أو بين المتباينين .

فالمراد من « الحال » هو حال التلبّس لا محاله ، لا حال النطق و لا حال الحمل و الإسناد ، و مما يوضّح أنْ ليس المراد حال النطق قولنا : زيد كان ضارباً بالأمس و سيكون ضارباً فى الغد ، فإنّه إطلاق حقيقى ، مع أنه ليس المراد حال النطق ، كما يوضّح أنّ المراد ليس حال الإسناد صحّه إطلاق المشتقّات فى المجرّدات و هى لا موضوع للزمان فيها .

و تلخّص : إن المراد حال التلبّس ، إلّا أن فعليّه كلّ مادّهٍ بحسبها ، كما ظهر من المقدمه السابقه .

هذا تمام الكلام فى المقدّمات ...

فما هو مقتضى الأدلّه و الاصول ...

مقتضى الأدلّه و الاُصول

فی معنی المشتق

و یقع البحث فی مقامین :

الأول : فی مقتضی الأدلَّه .

و الثانی : فی مقتضی الاصول ، بعد الیأس عن الأدلَّه .

و الکلام فی المقام الثانی فی جهتین :

الاولی : فیما یقتضیه الأصل من الجهه الاصولیّه ، فیبحث عمّا هو مقتضی الأصل فی تنقیح و تعیین المفهوم الموضوع له المشتق .

و الثانیه : فیما یقتضیه الأصل من الجهه الفقهیّه ، فإن لم یقم أصلٌ یوضّح و ینقّح الموضوع له ، فما هو الأصل الذی یرجع إلیه الفقیه فی مقام الفتوی ؟

المقام الثانی

اشاره

و قد قدّم فی (الکفایه) البحث فی المقام الثانی ، و نحن أیضاً نتبعه فی ذلک :

تأسیس الأصل من الجهه الاصولیّه

و الأصل فی هذه الجهه إمّا عقلائی و إمّا تعبّدی ، و هو – علی کلّ تقدیر – مفقود ، کما سیأتی ، و لنذکر قبل الورود فی بیان ذلک ، ما یلی :

إن المفروض هو الجهل بسعه مفهوم الهیئه و أنه أعمّ من المتلبّس و ما انقضی عنه ، أو ضیقه و أنه خصوص حال التلبّس ، فهل یکون هذا التردّد من قبیل دوران الأمر بین الأقل و الأکثر أو من قبیل المتباینین ؟

قالوا : بأنه من قبیل الأوّل .

فقال الاستاذ دام بقاه : بأنّ النسبه بین العام و الخاص ، و کذا المطلق و المقیّد ، فی مرحله الصّدق علی الخارج ، هی النسبه بین الأقل و الأکثر ، لأنّ کلّ خاصّ فهو العام مع خصوصیّه إضافیّه فیه ، کما فی أعتق رقبهً مؤمنه ، أمّا النسبه بینهما فی مرحله اللّحاظ و التصوّر فهی التباین ، و من هنا قال المحقق الأصفهانی بأن التقابل بین الإطلاق و التقیید هو تقابل التّضاد ، فهما بحسب الوجود الخارجی مجتمعان ، أما بحسب اللّحاظ فلا یجتمعان .

و بناءً علی هذا ، فلمّا کان بحث المشتق یدور حول المعنی الموضوع له

الهیئه ، و هذا ممّا یتعلَّق بمرحله التصوّر لا مرحله الصدق الخارجی ، فالنّسبه بین الأخصّ و الأعم من قبیل المتباینین .

و فائده هذا المطلب هی : أنه إنْ کان من الأقل و الأکثر ، فالجامع بین المتلبّس و من انقضی عنه التلبس ملحوظ لا محاله ، و یرجع الشک حینئذٍ إلی الزائد ، فیکون خصوص التلبّس مجری الأصل ... إلّا أن القوم قالوا بجریان الأصل فی کلا الطرفین ، و هذا مما یشهد بکون مورد البحث من المتباینین لا من الأقل و الأکثر .

فالبحث من الجهه الاصولیّه شبهه مفهومیّه مردّدهٌ بین متباینین ، لأن کلّاً من المتلبّس و الأعمّ یلحظ بلحاظٍ مستقل . أمّا من الجهه الفقهیّه ، فشبهه مفهومیّه مردّده بین الأقل و الأکثر ، کما سیأتی .

فهل هناک أصل لیرجع إلیه فی هذه الجهه ؟ إن صوره المسأله هی : إن المشتق إن کان موضوعاً للأعم فهو مشترک معنوی ، و إنْ کان موضوعاً لخصوص المتلبّس ، فاستعماله فی الأعم مجاز ، فیعود الأمر إلی الدوران بین الاشتراک و المجاز ، فهل من أصلٍ عقلائی ؟

کلّا ، لا یوجد عند العقلاء أصل یرجعون إلیه فی مثل هذه المسأله ، إلّا أن یقال بأنّ الغلبه مع الاشتراک ، و الشیء یلحق بالأعمّ الأغلب فی السیره العقلائیه .

لکن الغلبه غیر ثابته ، و السّیره غیر مسلّمه .

هذا ، بغض النظر عن أنّا بصدد تأسیس الأصل ، و الترجیح بالغلبه الذی هو من مرجّحات باب تعارض الأحوال یعدُّ من الأدلّه .

و هل من أصلٍ تعبّدی ؟ و المراد أصاله عدم لحاظ الواضع لدی الوضع

خصوص المتلبّس و حال التلبّس مثلًا ، و لكن فيه :

أوّلاً : إنّ موضوع الأثر هو الظهور ، و أمّا اللّحاظ فليس موضوعاً للأثر ، فلا يجرى فيه الاستصحاب .

و ثانياً : إن استصحاب عدم لحاظ خصوص المتلبّس لازمه لحاظ الأعمّ منه و من انقضى عنه التلبّس ، فلا يثبت الوضع للأعمّ إلّا على القول بالأصل المثبت .

و ثالثاً : إذا كانت أركان الاستصحاب فى طرف عدم لحاظ خصوص المتلبّس تامّةً ، فهى فى طرف عدم لحاظ الأعمّ تامّه كذلك ، فيقع التعارض بينهما و يسقطان بالمعارضه .

تأسيس الأصل من الجهه الفقهيّه

أى : إذا لم تفِ الأدلّه فى بحث المشتق لإثبات أحد القولين ، فبأىّ أصلٍ من الاصول يأخذ الفقيه ؟ و ما هى وظيفته بالنسبه إلى المشتق الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّه ؟

إن مورد البحث هو الشبهه المفهوميّه ، أى الشبهه الحكميّه الناشئه من إجمال مفهوم موضوع الدّليل ، من جهه كونه مشتقاً ، و أنّه لا ـ يعلم أنه وضع لخصوص المتلبّس بالمبدإ أو للأعم منه و من انقضى عنه ، و له فى الفقه أمثله كثيره ، كمسأله أمّ الزوجه التى بحثنا عنها بالتفصيل ، و كمسأله كراهه البول تحت الشجره المثمره ، و كمسأله كراهه استعمال الماء المسخّن بالشمس ...

و غيرها .

لكن المشتق المجمل قد جاء فى بعض هذه الموارد موضوعاً لدليلٍ مخصّصٍ لعام ، كما فى مثال ام الزّوجه ، فإنه موضوع لدليلٍ مخصّصٍ

لعمومات حليّه النكاح ، ففى مثل هذا المورد ، إنْ جاء المخصّص متّصلاً بالعام ، فلا ريب فى سرايه إجماله إلى العام ، و إنْ جاء منفصلاً ، كما فى المثال المذكور ، فإن مقتضى القاعده هو التمسّك بعموم العام بالنسبه إلى الزائد عن القدر المتيقّن من المخصّص ، و هو فى المثال خصوص المتلبّس ، فيبقى العام حجةً بالنسبه إلى الأعم .

إلّا أن المهمّ فى المقام هو تأسيس الأصل بالنسبه إلى الموارد التى لا يوجد عام فى البين ، أو كان المخصّص متّصلاً به ، فما هو الأصل المحكّم فيها ؟

مثلاً : لو قال المولى : « أكرم العلماء » و شك فى مفهوم « العالم » من حيث أنه حقيقه فى خصوص المتلبّس بالعلم فقط أو فى الأعمّ منه و من انقضى عنه ، فهنا ثلاثه أقوال :

١ - جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه مطلقاً .

٢ - عدم جريانه كذلك .

٣ - التفصيل بين الموضوع فلا يجرى ، و الحكم فيجرى .

فإنْ قلنا بجريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميّه ، أمكن إجراؤه فى موضوع المثال ، لسبق الاتّصاف و التلبّس بالعلم يقيناً ، و مع الشك فى بقائه يستصحب ، و يترتّب عليه الحكم بوجوب الإكرام ، فلا تصل النوبه إلى إجراء الاستصحاب فى الحكم ، فضلاً عن التمسّك بالبراءه أو الاشتغال .

و كذا لو نهى المولى عن هتك العالم ، فشك فى بقاء تلبّس زيدٍ بالعلم مع اليقين بذلك سابقاً ، فإنّه يستصحب بقاء العلم - كما ذكر المحقق الخراسانى - و لا يجوز هتكه .

و إن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهه المفهوميّه إلّا فى الحكم ، فإنه مع الشك فى بقاء الحكم بوجوب الإكرام - بعد اليقين به سابقاً - ، يجرى الاستصحاب ، و لا تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال .

و إنْ قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهه المفهوميّه مطلقاً ، كما هو المختار - أمّا فى الموضوع ، فلأنه يعتبر فى الموضوع المستصحب أن يكون ذا أثر شرعى ، و المفاهيم لا أثر لها ، و أمّا فى الحكم ، فلأنه يعتبر فى الاستصحاب وحده الموضوع فى القضيّتين ، و هى هنا مفقوده (۱) - .

فتصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال .

۱- (۱)) إن المفاهيم - بما هى مفاهيم و مداليل للألفاظ - ليست بموضوعات لآثار شرعيّه ، فمفهوم « الخمر » ليس بحرام ، بل الحرام هو الخمر الموجود خارجاً ، و مفهوم « الكر » ليس بذى أثر بل الأثر الشرعى يترتب على المصداق الخارجى ، و حينئذٍ لا بدّ من توفّر أركان الاستصحاب - اليقين السابق و الشك اللّاحق - فى المصداق الخارجى ، و كذا « العالم » فى المثال ، فإنه ليس مفهوم هذه اللفظه بما هو موضوعاً للأثر بل واقع العلم ، و مع الشك يدور أمره بين ما انقضى عنه التلبس و هو منتف يقيناً ، و بين كونه حقيقه فى الأعم فيكون باقياً يقيناً ، فالشک فى البقاء منتفٍ ، فلا يجرى الاستصحاب فى طرف الموضوع . هذا بالنسبه إلى الموضوع . و كذلك الحال بالنسبه إلى الحكم . و ذلک ، لعدم صدق نقض اليقين بالشک فى حال اختلاف موضوع القضيّه المشكوكه مع موضوع القضيه المتيقّنه ، فلا بدّ من وحده الموضوع ، و هى فى الشبهات الحكميّه منتفيه ، لأن أمر الموضوع فيها يدور بين الزوال تماماً و البقاء يقيناً ، لأن تلک الذات إن كانت متلبّسةً بالعلم ، فإنه مع زوال التلبس يزول موضوع الاستصحاب ، لان المفروض كون التلبّس جزءاً للموضوع ، و بناء على الأعمّ يكون الموضوع باقياً يقيناً ، و فى مثله لا يجرى الاستصحاب . و بما ذكرنا يظهر أن الدّليل على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه هو قصور المقتضى ، أى عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل هذه الشبهات ، لا المعارضه بين استصحاب عدم المجعول و استصحاب عدم الجعل ، لأنّ التعارض فرع وجود المقتضى لشمول الأدلّه للطّرفين ، و تفصيل الكلام فى محلّه .

و هاهنا صور :

١ – أن يرد الحكم على الموضوع ، و بعد وروده ينقضى المبدأ ، كأن يحكم بإكرام العالم العادل ، و تنقضى العداله عن الذات بعد ثبوت الحكم .

٢ – أن ينقضى المبدأ عن الموضوع ، ثم يرد الحكم .

فبناءً على عدم جريان الاستصحاب الحكمى فى الشبهات المفهوميّه ، يكون الأصل الجارى هو البراءه ، لكون المورد – فى كلتا الصورتين – من موارد الشك فى التكليف الزائد ، لرجوع الشك إلى أصل وجوب الإكرام .

٣ – أن يتوجّه الحكم بوجوب الإكرام على عنوان « العالم العادل » و لم يمتثل بعد ، فإنْ امتثل فى مورد المتلبّس يقيناً سقط التكليف ، و إنْ اكرم من انقضى عنه التلبس يشك فى حصول الامتثال و سقوط التكليف ، و بذلك يتّضح أنّ هذه الصوره من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير ، فإنْ قلنا بالاشتغال ، حكمنا بوجوب إكرام خصوص المتلبّس ، و به قال المحقق العراقى ، مع قوله بالبراءه فى الصوره الاولى تبعاً لصاحب (الكفايه) ، و فى الثانيه بالاستصحاب ، لأنّه يرى جريانه فى الشبهات المفهوميّه .

لكنّ المختار فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو البراءه ، إلّا أن موارد دوران الأمر كذلك مختلفه ، فتارةً : يكون التكليف غير معلوم تماماً ، كأنْ يكون الإجماع دليل الوجوب ، و هو دليل لبّى ، فمثله من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و الأصل هو البراءه . و اخرى : يكون التكليف معلوماً بوجهٍ من الوجوه ، و معه يصح للمولى الاحتجاج على العبد ، فلا مجال لأصل البراءه ، و موردنا من هذا القبيل ، إذ التكليف معلوم ، و التحيّر يعود إلى مقام الامتثال و التطبيق ، و مع الشك فى صدق « العالم العادل » على من انقضى عنه التلبّس ، لا يجوز الاكتفاء به ، بل المرجع هو الاشتغال .

هذا تمام الكلام فى المقام الثانى .

المقام الأوّل

اشاره

و البحث فی جهتین کذلک :

١ - جهه الثبوت .

٢ - جهه الإثبات .

و لا یخفی ترتّب الجهه الثانیه علی الاُولی ، ضروره أن البحث عن دلاله الأدلّه علی کلّ واحدٍ من القولین ، متفرّع علی إمکان وضع اللّفظ لخصوص المتلبّس أو للأعم ، فلو لم یمکن إلّا وضعه علی هذه الحصّه أو تلک ، لم تصل النوبه إلی البحث الإثباتی ، کما سیتّضح .

الجهه الأولی

اشاره

ذهب المحقّقان النائینی و الأصفهانی إلی عدم إمکان وضع اللّفظ للأعمّ ، و أنه یتعیَّن أنْ یوضع للمتلبّس خاصّه :

الإشکال الثبوتی ببیان المیرزا

قال (١) رحمه اللّه ، ما ملخّصه : إمّا أنْ نقول ببساطه المشتق أو نقول بترکّبه .

أمّا علی الأول ، فلا یمکن الوضع للأعم ، لأنّ معنی بساطه المشتق أنْ یکون الموضوع له اللّفظ نفس المبدإ فقط ، مع لحاظه بنحو اللّابشرط ، أی :

١- (١) أجود التقریرات ١/١١٢ .

حالکونه قابلًا للحمل علی الذات و الاتّحاد معها ، و هو اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما ... لا بنحو البشرطلا ، الذی لا یقبل الحمل و الاتّحاد مع الـذات ، و هو المصدر و اسم المصدر ... کالبیاض مثلًا إذا لوحظ وجوداً فی قبال وجود الذات ، فإنّه حینئذٍ لا یحمل علیها ، فلا یقال : الجدار البیاض ، بخلاف ما إذا لوحظ مرتبهً من وجود الجدار ، فیحمل علیه و یتّحد معه و یقال :

الجدار أبیض .

و علی الجمله ، فإنّ القول ببساطه المشتق مع لحاظه لا بشرط ، معناه أن مـدلول العالم مثلًا لیس إلّا العلم فقط ، و أن الذات غیر مأخوذه فیه أصـلًا ، فلیس هناک من یتلبَّس بالعلم أو ینقضـی عنه التلبّس ، بل المدلول هو مبدأ العلم ، و أمره دائر بین الوجود و العدم .

وعلیه ، فاللّفظ موضوع للمتلبّس ، و یستحیل أن یکون موضوعاً لما انقضی عنه التلبّس ، فیصیر وضع المشتقات کوضع الجوامد ، فإذا زال المبـدأ لم یبق شـیء ، کما لو زالت الإنسانیه فلا شـیء یصـدق علیه عنوان الإنسان ، بل المشـتق أسوأ حالاً ، لبقاء المادّه بعد زوال الصّوره النوعیّه فی الإنسان ، و عدم بقاء شیء بعد زوال المبدإ فی المشتق ، کما تقدّم .

و بما أنّ الحق عند المحقق النائینی هو بساطه المشتق ، فوضع المشتق للأعمّ غیر ممکن ثبوتاً .

و أمّا علی الثانی ، بأنْ یقال بترکّب المشـتقّ من المبـدإ و الـذات المبهمه من جمیع الجهات إلّا اتّصافها بالمبـدإ ، فکذلک ، لعدم إمکـان تصویر الجـامع بین المتلبّس و ما انقضـی عنه التلبّس غیر الزمان ، و لو لا أخـذه فی المشـتق لم یتحقّق الانقضاء ، لکنْ قد تقرّر – کما تقدّم – أنّ الزمان غیر مأخوذٍ فی

المشتقات ، و لو فرض اشتمال الهیئه علی الزمان فی الأفعال ، فلا ریب فی عدم أخذه فی أسماء الأفعال و المفاعیل .

هـذا ، و لا ینتقض هـذا الـذی ذکره هنا بما تقـدّم عنه فی مـدلول هیئه الفعل الماضـی من أنه النسـبه التحقّقیّه ، و أنّ هذه النسـبه تجمـع بیـن المتلبس و مـا انقضـی ، فلتکن هی الجـامع بین جمیـع المشـتقات . و وجه عـدم ورود النقض هـو أنه رحمه اللّه یری التلازم بین هذه النسبه مع الزمان الماضی فی الزمانیّات ، فلا معنی لوجودها فی اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما .

فظهر عدم إمکان الوضع للأعم ثبوتاً علی کلا التقدیرین .

الإشکال الثبوتی ببیان المحقق الأصفهانی

أمّا علی القول بالبساطه ، فمطلبه نفس ما ذکره المیرزا ، لکن بتقریب آخر ، قال (۱) :

إنّه لا تتصوّر البساطه فی المشـتق - و هو مبنی المحقق الدوانی - إلّا بأنْ یلحظ المبدأ فیه من شئون الذات و أحد مراتب وجودها - و ذلک ما ذکرناه من قبل ، من أن المبدأ تارهً : یلحظ فی قبال الذات ، فیکون المصدر کالضـرب ، و لا یقبل الحمل علیها ، و اخری : یلحظ من شـئون الـذات و أطوارها و مراتب وجودها فیکون اسم الفاعل کالضارب ، و یقبل الحمل علیها و یتّحـد معها ، فلاـ فرق بین « الضـرب » و « الضـارب » إلّا باللّحاظ ، فإنْ لوحظ علی النحو الأوّل فهو المبـدأ ، و إنْ لوحظ علی النحو الثانی فهو المشـتق - و إذا لوحـظ کـذلک ، دار أمره بین الوجود و العـدم ، و لاـ جـامع بینهما ، فلا یمکن وجود الجامع بین المتلبّس و من انقضی عنه التلبّس .

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۱۳۱/۱ .

و أمّا على القول بالتركّب ، فاستدلاله يختلف عمّا ذكره المحقق النائينى ، قال :

إنّ مدلول المشتق بناءً عليه إمّا « مَن حَصَلَ منه الفعل » كما عليه العلّامه فى (تهذيب الاصول) ، و إمّا « من كان له الفعل » كما عليه صاحب (الفصول) ، مع إهمال النسبه بين المبدإ و الذات ، و كيف كان ، فيرد عليه :

أوّلاً : إن لازم ذلک صدق المشتق على من سيتلبّس بالمبدإ حقيقةً ، لأن النسبه المهمله تصدق على الجميع ، مع اتّفاقهم على أنه مجاز و ليس بحقيقه .

و ثانياً : إن حقيقه النسبه ليس إلّا الخروج من العدم إلى الوجود ، فخروج المبدإ من العدم إلى الوجود هو النسبه ، و هو عين الفعليّه ، فلا يتصوَّر وجود جامعٍ و لا يعقل الوضع للأعم .

النظر فى مناقشه السيّد الخوئى

و قد أجاب فى (المحاضرات) (١) عن استدلال استاذه النائينى ، لأجل إثبات الإمكان بناءً على التركّب ، بما حاصله : إنه لا حاجه إلى كون الجامع بين المتلبّس و من انقضى عنه المبدأ جامعاً حقيقيّاً ، ليرد عليه ما ذكر ، بل يكفى الجامع الانتزاعى ، كعنوان « أحدهما » ، فإنه ممكن ، بأنْ يلحظ الواضع الذات المتلبّسه بالمبدإ ، و الذات التى انقضى عنها المبدأ ، و ينتزع منهما جامعاً هو « أحدهما » و يكون كلٌّ منهما مصداقاً له ، و ذلک ، لأن حقيقه الوضع هى الحكم و هو اعتبارٌ لا غير ، فكما يمكن جعل الوجوب مثلاً للجامع الانتزاعى ، بأن يكون الواجب « أحد الامور الثلاثه » ، فكذا وضع اللّفظ للجامع الانتزاعى بين المتلبس و ما انقضى عنه التلبس بالمبدإ .

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ٢٦۴/١ .

و أمّا بناءً على البساطه ، فإن أصل المبنى باطل ، إذ المشتق مركّب لا بسيط .

و إلى هذا يعود ما أجاب به فى (المحاضرات) عن بيان المحقق الأصفهانى .

و أورد عليه شيخنا دام ظلّه :

بأنَّ هذا الجواب غير صحيح ، لأن الميرزا و إنْ جوّز - فى بحث الواجب التخييرى - جعل الوجوب على أحد الامور ، كما فى خصال الكفّاره ، إلّا أنه قال بأنه خلاف ظواهر الأدلَّه .

أمّا هنا ، فله أن يقول : إنّ حكمه الوضع هى الدّلاله على المعانى و التفهيم بإحضار المعانى بواسطه الألفاظ عند الأذهان ، فلو كان المشتق موضوعاً حقيقةً لعنوان « أحدهما » الجامع بين الحصّتين ، لكان هذا المعنى هو الآتى إلى الذهن ، إذ من المحال أنْ يوضع المشتق لهذا المعنى من دون أن يكون له حكايه عنه ، مع أنّ هذا العنوان لا يحضر إلى الذهن من المشتق ، كالعالم و الضارب و غيرهما .

فإن قيل : إن الموضوع هو مصداق أحدهما و واقعه ، لا المفهوم .

قلنا : هذا خلاف نصّ كلام المستشكل ، لأنه يقول بالجامع الانتزاعى ، و ليس فيه ذكرٌ لواقع الجامع الانتزاعى ، و أيضاً ، هذا خلف ، لأنّ مورد البحث عند كافّه العلماء هو : هل الموضوع له الحصّه أو الأعم ؟ فالموضوع له عامّ ، و « واقع أحدهما » فردٌ ، فيكون الموضوع له خاصّاً .

التحقيق فى الجواب

قال شيخنا دام بقاه : و التحقيق فى الجواب أن يقال : أمّا على البساطه

فغير ممكن كما قالا- ، لأنّ الموضوع له بناءً عليه هو نفس المبدإ و المادّه ، فلا يتصوّر فيه المتلبّس و ما انقضى عنه ، و تصوير المحقق العراقى بأن الموضوع له هو المادّه المنتسبه ، مخدوش بأنه خروج عن البساطه و رجوع إلى التركّب .

إذاً ، لا يجرى النزاع فى المشتق بناءً على هذا القول .

و أمّا بناءً على القول بالتركّب ، فتارةً : نقول بأنه يوجد لمدلول هيئه المشتق - الذى هو عباره عن النسبه - له قدر مشترک و جامع ، و اخرى : نقول بأنه معنىً حرفى ، و المعنى الحرفى لا جامع له إلّا الجامع العنوانى ، و موطنه الذهن .

فبناءً على الثانى ، لا يمكن تصوير الجامع ، لأن الموضوع له حينئذٍ خاص ، و لا يعقل أن يصير جامعاً بين النسبتين ، إذن ، يسقط البحث .

أمّا بناءً على الأوّل - و القول بأنّ الوضع فى الحروف عام و الموضوع له عام كذلک - فإنّه يصوَّر وضع هيئه المشتق للأعم ، وعليه ، يمكن تصوير الجامع ، لأنا فى هذا المقام لا نحتاج إلّا إلى ذاتٍ تنطبق على كلتا الحصّتين - المتلبّس و ما انقضى عنه - ، و هو الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا من حيث الاتّصاف بالمبدإ ، أى الاتّصاف به الموصوف بالوجود ، فى قبال الذات التى لم تتّصف بالمبدإ أصلًا ، لوضوح أن هناک ذاتاً لم تتّصف بالعلم أصلاً ، و ذاتاً اتّصفت و زال عنها العلم ، و ذاتاً اتّصفت به و ما زالت متلبّسةً به ، فالذات التى تنطبق على الحصّتين - الثانيه و الثالثه - هى الجامع الموضوع له المشتق ، أى : الذات التى هى فى قبال التى لم تتّصف أصلاً .

إن تصوير هذا بمكانٍ من الإمكان ، و لا يترتب عليه أىّ محذور ثبوتى .

و قوله : إنه ليس الجامع إلّا الزمان ، فى غير محلّه ، لعدم الحاجه إلى

الزمان بالنظر إلى ما ذكرناه .

هذا فيما يتعلّق بكلام الميرزا رحمه اللّه .

و العمده ما ذكره المحقق الأصفهانى رحمه اللّه .

فأمّا إشكاله الأوّل ، و هو أنّه إذا كانت النسبه مهمله وجب الصدق على من سيتلبّس بالمبدإ فى المستقبل . فيجاب عنه : بأنّ النسبه متعيّنه من تلك الجهه ، و إهمالها هو من الجهتين الاخريين ، و ليس الإهمال من جميع الجهات .

و أمّا إشكاله الثانى ، و هو أن حقيقه النسبه هو الخروج من العدم إلى الوجود ، و هذا عين الفعليّه . فيجاب عنه : إنه لا ريب فى وجود النسبه فى « الممتنع » و « المعدوم » و ما شابه ذلك ، مع أنّ الامتناع و العدم و نحوهما يستحيل خروجها إلى الوجود ، كما أنّ الخروج من العدم إلى الوجود لا ـ معنى له فى المجرّدات ، مع وجود النسبه فيها كما هو واضح ، و لا وجه للالتزام فى هذه الموارد بالمجاز ...

فظهر بما ذكرنا ... أن المقتضى ثبوتاً موجود .

الجهه الثانيه

و يقع الكلام فى الإثبات :

بعد تصوير الجامع فى مقام الثبوت ، و المراد منه هو الجامع القابل للإثبات العرفى ، فإنْ قام الدليل فى مقام الإثبات على الوضع لخصوص الصحيح أو الأعم فهو ، و إلّا كان الكلام مجملاً و المرجع هو الأصل .

و فى هذه الجهه أقوال ، و عمدتها قولان :

١ - الوضع لخصوص المتلبّس مطلقاً .

۲ - الوضع للأعم من المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس مطلقاً .

و سائر الأقوال تفصيلات :

كالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً به أو محكوماً عليه .

و التفصيل بين ما إذا كان المبدأ فيه الملكه أو الحرفه أو الشأنيّه و ما ليس من هذا القبيل .

و لم يتعرّض المحقّق صاحب (الكفايه) للتفصيلات ، و هذا هو الصحيح ، لأنّها ناظره إلى مبدإ الاشتقاق ، و موضوع البحث - كما تقرّر سابقاً - هو الهيئه ، و لا أثر لاختلاف المواد .

و إليك أدلّه القولين و التحقيق حولها :

أدلّه القول بالوضع للمتلبّس

اشاره

و احتجّ للقول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس - و هو قول المشهور - بوجوهٍ ، ذكر فى (الكفايه) ثلاثه منها :

۱ - التبادر

بدعوى أنَّ المتبادر و المنسبق إلى الذهن من المشتقّ ، هو عباره عن الحصّه المتلبّسه و الصّوره التلبّسيه ، و لا دخل فى تبادر هذا المعنى منه لشيءٍ من خارج حاقّ اللّفظ ، و هذا هو علامه الحقيقه .

و تقريب ذلك : أمّا من ناحيه الصّغرى ، فلأنّا نرى انسباق هذا المعنى خاصّةً من المشتق ، على جميع المبانى فى الموضوع له فيه ، من أنّه الحدث لا بشرط ، أو الحدث مع النسبه ، أو الذات مع النسبه ، أو الثلاثه معاً ...

و نرى أيضاً انسباقه منه فى جميع صور استعمالاته ، كأن يكون مفرداً

مثل « ضارب » أو یکون مضافاً إلی لفظٍ آخر ، فی نسبةٍ تامّه مثل « زید ضارب » أو ناقصه مثل « ضارب زید » .

فعلی جمیع الأقوال ، و فی مختلف الترکیبات ، لا یفید المشتق إلّا معنی واحداً ، و هو خصوص المتلبّس ، و لا یتبادر إلی الذهن منه غیره ... فیکون هو الموضوع له حقیقةً .

و أمّا من ناحیه الکبری ، فمناط دلیلیّه التبادر هو : أن انسباق المعنی من اللّفظ أمر حادث ، فلا یکون بلا علّهٍ ، فإنْ کانت العلّه هی القرینه ، فالمفروض عدمها ، و إن کان الوضع الواقعی ، فالوضع کذلک لیس بعلّهٍ و إلّا لزم حصول التبادر عند الجاهل بالوضع ، و بعد بطلان کلا الشقین ، ینحصر الأمر بالعلم بالوضع ، و لا فرض آخر .

و الحاصل : أنا کلّما غیّرنا موقع استعمال المشتق ، وجدنا تبادر المعنی منه ، بلا فرق ، ممّا یدلّ علی عدم استناد الانسباق إلی أمرٍ خارجٍ من قرینهٍ أو غیرها ... و إنما یستند إلی الوضع فقط .

هذا تقریب الاستدلال بالتبادر ، و إنّ مراجعه الکتب اللّغویّه فی اللّغات المختلفه لتؤیّد هذا المعنی ، لأن مدالیل الهیئات لا تختلف فی اللغات ، و المتبادر من « العالم » فی سائر اللّغات هو خصوص المتلبّس بالعلم ، و هکذا غیره من المشتقات ...

لکنْ لا بدَّ من إثبات کون هذا الانسباق من حاق اللَّفظ ، و لا یتم ذلک إلّا بدفع شبهتین :

(الشبهه الاولی) هی : إن المطلوب هو تبادر المعنی و انسباقه من حاقّ اللّفظ ، و ذلک علامه الحقیقه ، و لکنه قد ینشأ من الإطلاق ، بمعنی أنه کلّما

يستعمل اللّفظ الفلانى خالياً عن القيود يستفاد منه المعنى الفلانى ، أو بمعنى أنّ كثره استعماله فى ذاك المعنى يوجب انسباقه منه ، و هذا هو المستفاد من كلام المحقق صاحب (الكفايه) (١) ، فلعلّ كثره استعمال المشتق فى المتلبّس هى السبب فى انسباق خصوص هذا المعنى منه إلى الذهن ، فى كلّ موردٍ اطلق فيه المشتق .

و إذا جاء احتمال استناد الانسباق إلى أمرٍ خارجٍ ، سقط الاستدلال بالتبادر على المدّعى .

و قد أجاب فى (الكفايه) عن هذه الشّبهه بأنّ استعمال المشتق فى الأعمّ ، إن لم يكن أكثر منه فى المتلبّس ، فليس بأقل ، فالتبادر هنا من حاقّ اللّفظ لا من الإطلاق ، لأنّ التبادر الإطلاقى إنما هو حيث يكون الاستعمال فى أحد المعنيين كثيراً و فى الآخر نادراً .

فوقع فى إشكال آخر ، و ذلك أن ما اعترف به من كثره استعمال المشتق فى المعنى المجازى ، أى الأعم ، على حدّ استعماله فى المعنى الحقيقى - إنْ لم يكن أكثر - لا يتلائم مع حكمه الوضع المقتضيه لاستعمال اللَّفظ فى المعنى الحقيقى الموضوع له ، و بالمنافاه بين كثره المجاز كذلك و بين حكمه الوضع ، يستكشف عدم وجود كثره استعمال المشتق فى الأعم ، بل هى فى خصوص المتلبّس ، و حينئذٍ يعود احتمال استناد التبادر و الانسباق إلى كثره الاستعمال هذه ، فيرجع الإشكال و يسقط الاستدلال .

فأجاب أوّلاً : إن مجرَّد الاستبعاد غير ضائر بالمراد ، أى الوضع

١- (١)) كفايه الاصول : ۴٧ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام ، ذيل ارتكازيه التضاد ، و هو الوجه الثالث من وجوه الاستدلال للقول الأوّل .

لخصوص المتلبّس .

و ثانياً : إنما يلزم غلبه المجاز ، لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبّس ، مع أنه بمكانٍ من الإمكان ، فيراد من « جاء الضارب » - و قد انقضى عنه الضرب - : جاء الذى كان ضارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدإ ، لا حينه بعد الانقضاء لكى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنوناً بهذا العنوان فعلاً بمجرّد تلبّسه قبل مجيئه ، ضروره أنه لو كان للأعم لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين ...

و أفاد الاستاذ دام ظله بعد أن شرح هذا الكلام : بأنه على هذا أيضاً يعود الإشكال ، لأنّه لمّا صار الاستعمال فيما انقضى بلحاظ التلبّس قليلاً ، و فى المتلبّس كثيراً ، رجع احتمال كون التبادر و الانسباق ناشئاً من كثره الاستعمال فى المتلبّس ، و من هنا ذكر المحققون من المحشّين على (الكفايه) من تلامذته أن حاصل كلامه تسجيل الإشكال على نفسه .

و أمّا ما ذكره من أنّ كثره الاستعمالات المجازيّه غير ضائر ، ففيه : إنّه إذا كان اللّفظ يستعمل فى معانى مجازيه متعدده ، فهذا لا إشكال فيه و لا ينافى حكمه الوضع ، لكنّ كثره الاستعمال المجازى فى مقابل المعنى الحقيقى ، كأنْ يوضع لفظ « الأسد » للحيوان المفترس ثم يستعمل - فى الأكثر - فى الرجل الشجاع ، فهذا ينافى حكمه الوضع ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

ثم قال الاستاذ :

و التحقيق فى المقام : إن التبادر على قسمين : التبادر عند المستعلم ، و التبادر عند أهل اللّسان ، فإن كان المعيار هو القسم الأوّل ، فإن مجرَّد احتمال كونه ناشئاً من كثره الاستعمال يسقطه عن الاعتبار ، إلّا أن يحصل القطع بعدم

دخل كثره الاستعمال فی التبادر ، لكنّ حصول مثل هذا القطع بعيد ، و لو اريد التمسّك بأصاله عدم استناد التبادر إلى كثره الاستعمال ، و لازمه كونه مستنداً إلى حاقّ اللّفظ ، كان من الأصل المثبت ، على أنه معارض بأصاله عدم استناده إلى حاقّ اللّفظ .

و أما إن كان المعيار هو التبادر بالمعنى الثانی ، و هو الصحيح ، كما ذكرنا فی محلّه ، فالإشكال مندفع ، لسقوط احتمال استناد التبادر عند أهل اللّسان إلى كثره الاستعمال ، لأنَّ سيره العقلاء - فی استكشاف المعانی الحقيقيّه للألفاظ - قائمه على الرجوع إلى أهل اللّسان و أخذ المعانی منهم ، فيرجعون إلى استعمالاتهم للَّفظ فی الموارد المختلفه و التركيبات المتفاوته ، فإذا رأوا ثبوت المعنى و اطّراده و عدم تغيّره بتغيّر الاستعمالات و الحالات ، و أنه هو الذی ينسبق إلى أذهانهم فی جميع المقامات ، حصل لهم اليقين باستناد المعنى إلى حاقّ اللّفظ لا إلى شیء آخر .

فحلّ الإشكال يتمّ بأمرين :

أحدهما : أن الحجّه من التبادر ما كان عند أهل اللّسان ، لا ما كان عند المستعلم .

و الثانی : إن بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل اللّسان فی استكشاف المعانی الحقيقيّه للألفاظ ، لا إلى المستعلمين .

فهذا هو الحلّ للإشكال ، لا ما ذكره صاحب (الكفايه) و من تبعه ، فافهم و اغتنم .

(الشبهه الثانيه) هی : شبهه الأولويّه العقليّه ، و بيانها : إن الواضع لو كان قد وضع المشتق للأعم ، فإنّ مناط وضعه له هو جهه التلبّس ، إذ لولاه لم يكن

وضع ، غايه الأمر هو أن الأخصى يقول بأن الوضع لخصوص المتلبّس ، و الأعمى يقول : ذاك أصبح مناطاً و الوضع للأعم منه ، إذن ، يكون لصدق المشتق على المتلبّس أولويّه عقليّه بالنسبه إلى الأعم ، و لعلّ هذه الأولويّه هى السّبب فى انسباق المتلبّس خاصّةً ، و معه لا يقين بكونه مستنداً إلى حاقّ اللّفظ ، ليكون حجةً .

قال شيخنا دام ظلّه :

و هذا الاحتمال لا دافع له ، إلّا بأنْ يقال : بأن المهمّ - كما تقدّم - هو الرجوع إلى أهل اللّسان ، لا إلى المستعلم ، و إنه ليس فى ارتكازات أهل اللّسان مثل هذه الأولويّه العقليّه فى دلالات الألفاظ .

فيكون التبادر ناشئاً من حاقّ اللّفظ لا من غيره .

۲ – صحّه السّلب

اشاره

قال فى (الكفايه) بعد التبادر : و صحّه السلب مطلقاً عما انقضى عنه ، كالمتلبّس به فى الاستقبال ، و ذلك ، لوضوح أن مثل « القائم » و « الضارب » و« العالم » و ما يرادفها من سائر اللّغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبّساً بالمبادئ و إنْ كان متلبّساً بها قبل الجرى و الانتساب ، و يصحّ سلبها عنه ، كيف ؟ و ما يضادّها - بحسب ما ارتكز من معناها فى الأذهان - يصدق عليه ، ضروره صدق « القاعد » عليه فى حال تلبّسه بالقعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام ، مع وضوح التضادّ بين « القاعد » و « القائم » بحسب ما ارتكز لهما من المعنى ، كما لا يخفى .

و هذا الاستدلال لا يخلو من إبهام ، فإنّ صحّه الحمل و صحه السّلب على قسمين : صحّه الحمل و السّلب المفهومى ، و صحّه الحمل و السّلب

المصـداقى . فصـحّه الحمـل المفهومى بالحمل الأوّلى علامه الحقيقه ، و صـحه السّـلب كـذلك علامه المجاز ، و صـحّه الحمل المصداقى بالحمل الشائع علامه الحقيقه ، و يقابله صـحه السـلب كذلك ، فإنه علامه المجاز ، و التقرير المذكور فى (الكفايه) و غيرها إنما هو صـحه السّـلب بالحمل الشائع الصـناعى ، لأنّ « زيـداً » الـذى انقضـى عنه « الضـرب » نسـلب عنه ذلك بماله من المعنى ، ثم نقول : لو كان الموضوع له « الضارب » هو الأعم ، لكان زيد المنقضى عنه التلبس بالضرب مصداقاً له ، إلّا أن صحّه سلب ذلـك عنـه دليـلٌ على أنّ هـذا الفرد ليس مصـداقاً لكلّى « الضـارب » فيثبـت أن الطـبيعه غير متحققـه فيه ، و يثبت أنه غير موضوع له ، بل هو المتلبّس فقط .

هذا توضيح الاستدلال ، و سيأتى تحقيق الحال فى ذلك عند النظر فى كلام المحقق الأصفهانى .

إشكال المحقق الرشتى و جواب الكفايه

ثم إنّ صاحب (الكفايه) تعرّض لإشـكال المحقق الرشتى قائلًا : ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحه السلب بما حاصله : إنه إنْ اريد بصحّه السلب صحّته مطلقاً فغير سديد ، و إنْ اريد مقيّداً فغير مفيد ، لأنَّ علامه المجاز هى صحه السّلب المطلق .

توضيح الإشكال : إن الإهمال فى مقام الحمل و السلب غير معقول ، فإمّا أن نسلب المطلق ، أو نسلب المقيّد ، مثلًا : لمّا نقول : « زيـد ليس بضاربٍ الآن » إن كان المسـلوب هو « الضارب » المقيَّد ب « الآن » كان السـلب المقيَّد غير مفيدٍ للسـلب المطلق ، فلا يثبت الوضع لخصوص المتلبّس ، فلعلّه ليس بضاربٍ الآن ، لكنه ضارب ، فهذا غير مفيد . و إن كان المسلوب هو

« الضـارب » المطلق ، فهـذا أوّل الكلام ، لأنّا لا نسـلب « الضارب » بقولٍ مطلق عن « زيـد » في ظرف الانقضاء ، فهي دعوى بلا برهان ، و هي غير سديده .

و ملخّصه : إنْ قلنا : زيـد غير ضاربٍ مطلقاً ، فهـذا غلط ، لأنه ضارب موجبةً جزئيه ، و إنْ قلنا : إنه الآن ليس بضاربٍ ، فهذا نفى للأخص ، و هو لا ينفى الأعم فلا ينتفى الوضع له .

و قـد أجـاب المحقّق صاحب (الكفايه) بما توضـيحه : إن قيـد « الآن » في قضـيّه « زيـد ليس بضاربٍ الآن » لا يخرج عن ثلاثه أحوال ، فإمّا هو قيـدُ المسـلوب و هو « الضارب » أي : ليس زيد ضارباً الآن . و إمّا هو قيد المسـلوب عنه و هو « زيد » أي : زيد الذي هو في الآن غير ضارب . و إمّا هو قيد السلب ، أي : زيد ليس الآن بضارب .

فعلى التقدير الأوّل ، تسـقط صـحه السّـلب عن كونها علامةً ، و يتوجّه إشكال المحقق الرشتي ، لأنه ليس بسلبٍ للضّارب المطلق عن زيد .

أمّا على التقديرين – الثاني و الثالث – فلا يرد إشكاله ، بل يكون الحمل فيهما أمارةً على أنّ « الضارب » غير موضوع للأعم .

كلام المحقق الأصفهاني

و للمحقـق الأصـفهاني في هـذا المقـام كلام دقيق ، و حاصـله : إنّ السّـلب يعتـبر تـارةً : بالحمـل الأوّلي الـذّاتي ، و هو السّـلب المفهومي ، و اخرى : يعتبر بالحمل الشائع . فإنْ اعتبر بالحمل الأوّلي ، كان اللّازم سلب ما ارتكز في الأذهان أو تعارف في عرف أهل اللّسان من المعنى الجامع – لا من خصوص ما انقضـى عنه المبدأ ، فإنّ سـلبه لا يسـتدعي السـلب عن الجامع – و يكون هذا السّلب علامه المجاز ، و حيث أنه بلحاظ المفهومين ، فلا حاجه فيه إلى التقييد

بالزمان ، کی یورد علیه بما ذکره المحقق الرشتی .

و إنْ اعتبر السّلب بالحمل الشّائع ، فتارةً : یلحظ الزمان قیداً للسّلب ، و هو علامه عدم الوضع للجامع ، و إلّا لما صحَّ سلبه عن مصداقه فی حینٍ من الأحیان ، و اخری : یلحظ المسلوب عنه فی حال الانقضاء و یسلب عنه مطلقاً مطلق الوصف ، و ثالثه : یلحظ المسلوب فی حال الانقضاء فیسلب عن الذات مطلقاً ، فإن ما لا أماریّه لصحّه سلبه هی المادّه المقیّده ، فإن عدم کونه ضارباً بضرب الیوم لا ینافی کونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس ، بخلاف الهیئه المقیَّده ، فإنّ عدم کونه ضاربَ الیوم – و لو بضرب الأمس – ینافی الوضع للأعم .

فإذن ، تصحُّ أماریّه صحه السلب مقیّداً للمجازیّه ، سواء کان القید قیداً للسلب أو المسلوب أو المسلوب عنه .

و أمّا ما ذکره المحقّق الرشتی – و سلّم به المحقق الخراسانی – من أن القید إنْ رجع إلی المسلوب – أی الضارب – فلا أماریّه ، فإنّما یسلّم به فیما إذا کان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان ، فإنّ سلب أحد الفردین لا یستلزم سلب المطلق ، لإمکان وجوده فی الفرد الآخر ، مع أنّ المدّعی کون الوصف فی حال الانقضاء فرداً فی قبال حال التلبّس ، فإنْ صحّ سلبه فی حال الانقضاء فقد صحَّ سلبه بقولٍ مطلق ، لانحصاره فیه .

فیسقط إشکال المحقق الرشتی ، و کذا تسلیم المحقق الخراسانی .

ثم جعل یردُّ علی المحقق صاحب (الکفایه) قائلاً :

و التحقیق : عدم خلوص کلّ ذلک عن شوب الإشکال ، لأنّه أفاد أن قید « الآن » یمکن إرجاعه إلی المسلوب عنه « زید » و یکون أمارهً علی المجازیّه فی الأعم ، و کذا إنْ رجع إلی نفس السّلب ، فقال المحقّق الأصفهانی : بأنّ

« زيداً » المسلوب عنه غير قابل للتقيّد بالزّمان ، لعدم معنىً لتقيّد الثابت و تحدّده بالزمان ، فإنه مقدَّر الحركات و المتحرّكات ، و أما الثوابت و الجوامد فلا تقدَّر به حتى بناءً على القول بالتجدّد فى الجوهر .

قال : و أمّا تقييد السلب ، فغير سديد ، لأنّ العدم غير واقع فى الزمان و لو كان مضافاً إلى شىء ، لأنّ الزمان ليس مقداراً لكلّ موجودٍ مهما كان ، بل هو مقدار للموجودات التى فيها الحركه و التصرّم ، فلا يصحُّ جعل « الآن » قيداً ل « ليس » (۱) .

رأى الشيخ الاستاذ

هذا ما حقّقه المحقق الأصفهانى ، فقال الاستاذ دام بقاه بعد تقريبه : لكن الإشكال فى أصل المبنى .

فأمّا الحمل الأوّلى فهو عباره عن الاتّحاد بين الموضوع و المحمول مفهوماً ، فهو إنما يوجب اتّحادهما فى المفهوم و إنْ كان بينهما تغاير بالإجمال و التفصيل مثلاً ، و لا يتكفّل كون اللّفظ فى المعنى حقيقيّاً أو مجازيّاً ، و بعباره اخرى : إنه لا يرتبط بعالم اللّغه و كيفيّه الوضع أصلاً ، و إنّما يكون فى عالم المفاهيم و المعانى و الموجودات ، سواء كان هناك لفظٌ أو لا .

و أمّا الحمل الشائع ، فهو ناظر إلى الاتّحاد الوجودى بين مفهومى الموضوع و المحمول ، سواء وجد لفظٌ فى البين أو لا ـ كذلك .

و على الجمله ، فإنّه صحّه الحمل و صحّه السلب يرتبطان بالمفاهيم بما هى مفاهيم ، و الحقيقه و المجاز يرتبطان بالمفاهيم بما هى مداليل للألفاظ ، و ما يرتبط بالمفاهيم بما هى لا يكون دليلاً على ما يرتبط بالمعانى بما هى

۱- (۱)) نهايه الدرايه ۱ : ۱۹۷ - ۱۹۹ .

مداليل للألفاظ .

و الحاصل : إن الحمل يعطينا نتيجةً عقليّةً لا لغويّه و وضعيّه .

وعليه ، يسقط هذا الوجه من الأساس .

٣ – التضادُّ بين المفاهيم

و هذا الوجه ذكره صاحب (الكفايه) كتتمّه للوجه الثانى ، ثم قال : « و قد يقرَّر هذا وجهاً على حده و يقال : لا ريب فى مضادّه الصّفات المتقابله المأخوذه من المبادى المتضادّه على ما ارتكز لها من المعانى ، فلو كان المشتق حقيقةً فى الأعمّ ، لما كان بينها مضادّه بل مخالفه ، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبَّس بالمبدإ الآخر . فزيد الذى كان قائماً ثم قعد يصدق عليه الآن عنوان « القاعد » ، فلو كان المشتق حقيقةً فى الأعم لصدق عليه الآن عنوان « القائم » أيضاً ، و كونه قائماً و قاعداً فى الآن الواحد اجتماعٌ للضدّين ارتكازاً ، فهذا التضادّ الارتكازى يكشف عن أن صدق المشتق على من انقضى عنه التلبس مجاز و ليس بحقيقةٍ .

و فيه :

إن غايه ما يدلّ عليه هذا الوجه وقوع التضادّ على أثر تبادر خصوص المتلبّس من المشتق ، و لو لا تبادره منه لما وقع ، فلا يكون هذا الوجه دليلاً على حده ، و إنما يتفرّع على الوجه الأوّل .

هذه هى الوجوه التى احتجّ بها صاحب (الكفايه) و غيره من القائلين بالقول الأوّل ، و عمدتها هو الوجه الأوّل ، و قد عرفت اندفاع الشبهات عنه ، فالقول الأوّل هو المختار .

أدلّه القول بالوضع للأعم

اشاره

و احتجَّ للقول الثانی ، و هو أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس و ما انقضی عنه ، بوجوه كذلك :

الأوّل : التبادر

فالمنسبق إلی الذهن من المشتق هو المعنی الأعم .

و فیه :

إن هذه الدعوی مردوده ، إذ لا ریب فی انسباق القائم بالفعل من لفظ « القائم » و هكذا غیره من المشتقات ، نعم لهم أنْ ینكروا ذلك ، و ینتهی الأمر إلی الإجمال ، أمّا دعوی تبادر الأعم ، فغیر مسموعه أصلًا .

الثانی : عدم صحه السّلب

فلا یصح السّلب فی مثل « مقتول » و « مضروب » و نحوهما من أسماء المفاعیل ، عمّن انقضی عنه المبدأ ، و إذا لم یصح فی اسم المفعول ، فلا یصح فی غیره من الهیئات .

و الجواب :

إنه لا شبهه فی أنّ النسبه بین حیثیّه الصدور و حیثیّه الوقوع هی نسبه التضایف ، فلا یمكن الانفكاك بین صدور القتل من القاتل و وقوعه علی المقتول ، فإذا كان « المقتول » مثلاًـ صادقاً علی من انقضی عنه التلبّس بالقتل وقوعاً علیه ، لزم صدق « القاتل » حقیقهً علی من انقضی عنه التلبّس بالقتل صدوراً منه ، لكن « القاتل » لا یصدق إلّا علی المتلبّس بالقتل بالفعل .

فإن كان « المقتول » صادقاً علی من انقضی عنه التلبس ، فذلك لأنّ المراد من المبدإ فیه ، أی القتل ، معنیً آخر - غیر معناه الحقیقی - یكون

التلبّس به باقياً فى الحال و لو مجازاً ، بأنْ يراد منه زهوق الرّوح ، فعدم صحّه السلب فى « المقتول » هو لأجل بقاء التلبّس بالمبدإ بالمعنى المذكور فعلاً .

أقول : قد يقال : إن هذا مصادره بالمطلوب ، لأن دعوى عدم صدق اسم الفاعل على غير المتلبّس حقيقةً ، موقوفه على تبادر المتلبّس خاصّةً من المشتق ، و هذا أوّل الكلام .

الثالث : قوله تعالى : «لاَ يَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ »

و الوجه الثالث : استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى : «لاَ يَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ » على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه و الخلافه ، تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصّنم ، و من الواضح توقّف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم ، و إلّا لما صحَّ التعريض ، لانقضاء تلبّسهم بالظلم و عبادتهم للصنم ، حين التصدّى للخلافه .

قاله صاحب (الكفايه) قدّس سرّه .

جواب صاحب الكفايه

و أجاب عنه بما ملخَّصه : إنّ العناوين الواقعه موضوعاتٍ للأحكام الشرعيّه على ثلاثه أقسام :

(أحدها) أنْ يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشاره إلى ما هو فى الحقيقه موضوع الحكم ، لمعهوديّته بهذا العنوان ، من دون دخلٍ لاتّصافه به فى الحكم أصلًا ، كأن يقول : أكرم من فى المسجد ، إذا كان موضوع الحكم ذوات الأشخاص ، و كان عنوان « الكون فى المسجد » عنواناً مشيراً إليهم .

(ثانيها) أنْ يكون لأجل الإشاره إلى عليّه المبدإ للحكم ، مع كفايه

مجرّد صحّه جری المشتق علیه ، و لو فیما مضی ، کما فی قوله تعالی :

« السَّارِقُ وَالسَّارِقَهُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا » (۱)و قوله تعالی : «الزَّانِيَهُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا » (۲)حیث أنّ نفس حدوث السّرقه و الزنا علّه لترتّب الحکم ، و لا دخل لبقائهما فیه .

(ثالثها) أنْ یکون لأجل الإشاره إلی علیّه المبدإ للحکم ، مع عدم کفایه مجرّد صحّه جری المشتق فیما مضی ، بل یکون الحکم دائراً مدار صحّه الجری علیه و اتّصافه به حدوثاً و بقاءً ، کما فی دوران حکم وجوب التقلید مدار وجود الاجتهاد - مثلاً - حدوثاً و بقاءً ، و عدم کفایه وجوده حدوثاً فی بقاء الحکم .

قال فی (الکفایه) : إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه ، إنما یتم لو کان أخذ العنوان فی الآیه الشریفه علی النحو الأخیر ، ضروره أنه لو لم یکن المشتق للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدإ ظاهراً حین التصدّی ، فلا بدّ أن یکون للأعمّ لیکون حین التصدّی حقیقهً من الظالمین و لو انقضی عنه التلبس بالظلم . و أما إذا کان علی النحو الثانی فلا ، کما لا یخفی ، و لا قرینه علی أنه علی النحو الأوّل ، لو لم نقل بنهوضها علی النحو الثانی ...

قال شیخنا الاستاذ : فقد وافق صاحب الکفایه علی ابتناء الاستدلال بالآیه علی بحث المشتق ، لو کان أخذ العنوان فیها علی النحو الثالث .

جواب المیرزا النائینی

لکنّ جواب المحقق النائینی أدقّ من الجواب المزبور و هو : إن عنوان

۱- (۱) سوره المائده : ۳۸ .

۲- (۲) سوره النور : ۲ .

« الظـالم » المـأخوذ فی الآـيه المبـاركه ، قـد أخـذ فی الموضوع بنحو القضـيّه الحقيقيّه ، فهو علّه للحكم و ليس بعنوانٍ مشـير ، و يكون تحقّقه دخيلاًـ فی الحكم ، فكـلّ من تحقّق منه الظلم و تلبّس به فلاـ يكون أهلاًـ لأـنْ تنـاله الإمامه ، فلا ارتباط لاسـتدلال الإمـام عليه السـلام بالآـيه بـالنزاع فی المشـتق ، و إنمـا يبتنی على كيفيّه دخـل العنوان و عليّته للحكم ، و أنه هـل يكفی حـدوث التلبّس بالظلم لعدم النيل أو يعتبر معه بقاء التلبّس ؟

نعم ، لو كـانت القضـيّه خـارجيّه لاـ حقيقيّه ، كـان للنزاع حول المشـتق مجـال فيها ، لأن الحكم فی القضـيّه الخارجيّه يتوجّه إلى الأفراد المحقّقه الوجود ، فإن كان المشـتق حقيقةً فی الأعم وقع النزاع فی شـمول الحكم لمن انقضـى عنه التلبس بالمبـدإ ، فمن انقضى عنه التلبّس بالعلم ، يبتنی شمول الحكم بوجوب إكرام العلماء و عدم شموله له ، على النزاع فی مسأله المشتق .

و لو تردّد الأمر فی القضـيّه الحقيقيّه بين كفايه حدوث التلبّس و عدم كفايته بل يعتبر البقاء أيضاً ، فمقتضى الأصل الأوّلی هو أن حـدوث العنوان دخيـل فی حـدوث الحكم و بقـاءه دخيل فی بقائه ، إلّا إذا قامت القرينه على خلافه ، و قـد دلَّت القرينه فی آيه السرقه ، و آيه الزنا ، و نحوهما ، على كفايه حدوث التلبّس بالمبدإ فی ترتّب الحكم و هو الحدّ .

و الأـمر فی قوله تعـالى : «لاَـ يَنَـالُ عَهْـدِی الظَّالِمِينَ » كـذلك ، و القرينه فی هـذه الآيه هی مناسـبه الحكم و الموضـوع ، و ذلك عظمه مقـام الإمـامه و جلاـله قـدرها ، و رفعه محلّهـا ، فمن تلبّس بالشـرك و عباده الأوثان و لو آناً ما فهو ظالـم ، و «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » و هو غير لائق لتصدّی الإمامه ، حتّى لو لـم نقل

باشتراط العصمه فی الإمام ، لتنفّر الناس منه ، و استهانتهم به (۱) .

ردّ الاعتراض علی الاستدلال بالآیه

ثم إنّه قد أورد علی الاستدلال بالآیه المبارکه علی عدم لیاقه من تقمّص الإمامه و الخلافه بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لها ، بروایه :

« الإسلام یجبُّ ما قبله » ، لکنه مردود سنداً و دلالهً .

أمّا سنداً ، فلأنّ الأصل فی روایه هذا الحدیث هو أحمد بن حنبل ، فی قضیّه عمرو بن العاص ، حیث قال عند ما أسلم : فما الذی یعصمنی من کفری ؟ فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الإسلام یجبّ ما قبله (۲) .

و فی هذا الحدیث أیضاً : « الهجره تجبّ ما قبلها » .

و دعوی انجبار ضعف السند بعمل الفریقین بهذا الخبر فی عدّه أبوابٍ من الفقه ، کما تری ، لأنَّ عمل العامّه لا یؤثّر فی خروج الروایه عن الضعف ، و أمّا عمل أصحابنا ، فقد ذهب صاحب (الجواهر) و المحقق الهمدانی و آخرون إلی أنه یجبر الضعف ، إلّا أن التحقیق خلافه کما یُقرّر فی محلّه (۳) ، علی أنَّ الکلام هنا فی الصغری ، إذ یعتبر فی الجبر إحراز عملهم بالخبر و استنادهم فی الفتوی إلیه ، و ذاک أوّل الکلام ، لوجود أخبار و أدلّه اخری فی تلک الأبواب .

۱- (۱)) أجود التقریرات ۱۲۱/۱ - ۱۲۲ .

۲- (۲)) مسند أحمد بن حنبل ۱۹۸/۴ - ۱۹۹ .

۳- (۳)) و سیأتی - إن شاء اللّه - أن الأقوال فی المسأله ثلاثه : أحدها : إن عمل الأصحاب جابر و کاسر ، و هو المشهور وعلیه بعض مشایخنا ، و الثانی : إنه لا یجبر و لا یکسر ، وعلیه السید الخوئی و بعض مشایخنا من تلامذته ، و الثالث : التفصیل فهو یکسر و لا یجبر ، وعلیه الشیخ الاستاذ دام بقاه .

و أمّا دلالهً فبوجوه :

أوّلاً : إنّ ما يرفعه هذا الحديث هو الحكم التكليفى ، و أمّا الحكم الوضعى فلا يرتفع ، و لذا قال صاحب (الجواهر) بأن إسلام الكافر لا يرفع الجنابه ، بل يجب عليه الغسل من الجنابه ، لأنها أمر وضعى ، و الحديث لا يعمّ الوضعيّات ، و هذا خير شاهد على ما ذكرناه ، و لا يخفى أنّ شرطيّه عدم الظلم للتصدّى للإمامه ، أو مانعيّه الظلم عن التصدّى لها ، من الامور الوضعيّه .

و ثانياً : إنه على فرض شمول حديث الجب للوضعيّات ، فلا ريب فى عدم شموله للتكوينيّات ، و ظاهر الآيه المباركه أن عدم نيل الإمامه الظالمَ أمر تكوينى ، فمدلولها : أنّ الظالم قاصر ذاتاً عن أن تناله الإمامه و الخلافه ، فكأنّ اللّه يقول لسيّدنا إبراهيم عليه السلام إن دعائك لا يستجاب ، لأنه يتنافى مع سنّه تكوينيّه ، كأنْ يدعو الإنسان أنْ تنال يده الشمس ... فالآيه المباركه ترجع إلى أمرٍ عقلى ، لا علاقه لها بالقضايا الاعتباريّه ، فهى - من هذه الجهه - نظير قوله تعالى : «لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ » (۱)فعدم نيل لحم اضحيّه المشرك ليس أمراً اعتبارياً ، بل هو للقصور الذاتى فيه .

و ثالثاً : إنه - بغض النظر عن كلّ ما ذكر - يستحيل جريان قاعده الجبّ فى هذا المورد ، لأن إبراهيم عليه السلام كان عالماً بما جاء فى قضيّه نوحٍ عليه السلام من قوله تعالى له : «وَلاَ تُخَاطِبْنِى فِى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ » (۲)و بعد ذلك يستحيل أن يطلب من اللّه تعالى أن يجعل الإمامه فى المشرك الذى بقى على شركه ، فيكون طلبه لخصوص من أسلم من ذريّته و خرج عن الشرك ،

۱- (۱)) سوره الحج : ۳۷ .

۲- (۲)) سوره المؤمنون : ۲۷ .

و حينئذٍ فلو خصّص لما بقى للآيه مورد ، خذ فاغتنم .

هذا تمام الكلام فى أدلَّه القولين .

المختار

و قد ظهر من مطاوى البحث أنّ المختار هو القول الأوّل ، و الدليل الصحيح عليه هو التبادر ، فإنّ خصوص المتلبّس هو المنسبق إلى الذهن من اللّفظ حيث يطلق و توجد قرينه صارفه .

ثمره البحث

كما ظهر من مطاوى البحث أنْ لا ثمره لهذا النزاع ، لكون القضايا هذه حقيقيةً لا خارجيّه ، فقضيّه النهى عن البول تحت الشجره المثمره - مثلاً- قضيّه حقيقيّه ، و البحث فيها راجع إلى أنَّ كلَّ شجرٍ وجد و اتّصف بأنه مثمر ، فالبول تحته منهى عنه ، فما لم يتحقّق وصف الإثمار فلا- يترتّب الحكم ، فيرجع الأمر إلى نزاع آخر و هو أنّه : هل حدوث وصف الإثمار كاف لترتّب الحكم أو يشترط لترتّبه بقاء الوصف أيضاً ؟ و هذا غير النزاع فى المشتق .

و آخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين ، و صلّى اللّه عليه محمّد و آله الطاهرين .

تم الجزء الأوّل و يليه الجزء الثانى بعون اللّه .

ص:۴۰۲

المجلد ۲

اشاره

ص :۱

الأوامر

اشاره

البحوث السابقه كانت مقدمات . و المهم هو المقاصد و الخاتمه .

و المقصـدُ الأـول فى الأوامر ، و هى مورد الابتلاء فى الفقه من أوّله إلى آخره ، و هى كثيره جـدّاً ، إمّا تعييناً و إمّا تخييراً ، معلّقاً أو منجّزاً ، عينيّاً أو كفائيّاً ، توصّلياً أو تعبّدياً ...

فى هذا المقصد بحوث مهمّه ، كمباحث الإجزاء و اقتضاء الأمر للنهى عن الضدّ و أمثال ذلك ممّا له الأثر العلمى و العملى .

و هذا المقصد موضوعه الأمر مادّةً و صيغةً .

و البحث أوّلاً عن مادّه الأمر .

ثم عن الصّيغه .

ص:۶

مادّه الأمر

اشاره

و فیه بحوث :

۱ - ما معنی مادّه الأمر ؟

۲ - هل المادّه تدلّ علی الوجوب ؟

۳ - هل یعتبر فی مفهوم الأمر : العلوّ ، أو الاستعلاء ، أو لا هذا و لا ذاک ؟

ما معنیٰ مادّه الأمر ؟

قال تعالیٰ : «إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ... » (۱)و فی الحدیث : « إذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم » (۲) و نحو ذلک - کتاباً و سنّهً - کثیر ، فما هو مدلول هذه المادّه ؟ و هل المعنیٰ واحد أو متعدّد ؟

قیل : المعنی الموضوع له مادّه الأمر واحد و لیس بمتعدّد ، وعلیه المحقّقان المیرزا و الأصفهانی .

و قیل : لمادّه الأمر معانٍ متعدّده ، فعدّ فی (الکفایه) سبعه ، و ذکر بعض أکثر من عشرین معنیٰ .

ثم أرجعوا تلک المعانی الکثیره إلی معنیین ، لکنّهم اختلفوا فی

۱- ۱) سوره النحل : ۹۲ .

۲- ۲) غوالی اللآلی ۵۸/۴ برقم ۲۰۶ .

تعيينهما :

قال صاحب (الفصول) هما : الطلب و الشأن ، و قوّى فى (الكفايه) القول بأنّهما : الطلب و الشىء ، و قال السيد البروجردى : الطلب و الفعل ، و قيل :

الطلب و معنى أخص من الشيء و أعمّ من الفعل ، و قيل بدل الطلب : إبراز الاعتبار النفسانى .

هذه أهمّ الآراء فى هذا المقام .

التحقيق فى الآراء بناءً على تعدّد المعنى

فأمّا بناءً على تعدّد المعنى للفظ « الأمر » ، فأقوى الأقوال المذكوره هو القول الرابع ، و يظهر ذلك من النظر فيها :

أمّا رأى صاحب (الفصول) (۱) فواضح الضّعف ، إذ لا حكايه للفظ « الأمر » عن « الشأن » و لا ينسبق منه إلى الذهن .

و أمّا رأى صاحب (الكفايه) (۲) من أن المعنى الحقيقى للفظ « الأمر » هو « الطلب » و « الشىء » و أنّ استعماله فى مثل « الغرض » و « الحادثه » و « الفعل » ، و نحوها هو من باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، لأنّ « الشىء » مصداق « الغرض » مثلًا ، و لكونه مصداقاً له تخيّل أن مفهوم « الأمر » هو « الغرض » ، فقولك : « جئتك للأمر الفلانى » ليس معناه : جئتك للغرض الفلانى ، بل المعنى جئتك للشيء الفلانى ، إلّا أنه مصداقٌ للغرض ، كما يكون مصداقاً للحادثه و للفعل ... و هكذا ...

فهذا رأى المحقق الخراسانى ، لكنْ فيه :

۱- ۱) الفصول الغرويه : ۶۲ ، حجرى .

۲- ۲) كفايه الأصول : ۶۲ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

إنّ « الشـیء » یطلق علی : الجوهر ، و العرض ، من الفعـل و غیره ، و علی ذات البـاری عزّ و جلّ ، لکنّ « الأمر » لا یصـحّ إطلاقه علی هذه الموارد ، فلا یقال فی زید : إنه أمرٌ ، و فی الأخبار إنه یقال للّه« شـیء » لکنّه « شیء بخلاف الأشیاء » (1) فیطلق علیه « الشیء » و لکنْ لا یطلق « الأمر » .

و قـد استشـکل المحقق الأصـفهانی تعبیر صـاحب (الکفایه) عن الاشـتباه المزبور بأنه من اشـتباه المفهوم بالمصـداق ، ببیان : إن اشـتباه المفهوم بالمصـداق إنما یکون فی موردٍ یوضع اللفظ للمصـداق بما أنه مصـداق و بما هو کـذلک و یسـتعمل فیه مع هذا اللّحاظ ، فیدّعی وضعه للمفهوم ، کما لو وضع اللفظ للغرض بالحمل الشائع ، فیدّعی وضعه للغرض بالحمل الأوّلی . أما مع عدم الوضع للمصـداق فلا یکون ادّعـاء وضـعه للمفهوم من بـاب الخلـط بین المفهوم و المصـداق ، و الحـال فی المعـانی المـذکوره کذلک ، إذ لم یوضع اللّفظ لمصادیقها جزماً ، فالمتّجه علی هذا التعبیر بالاشتباه ، لا غیر (2) .

قال السـید الاسـتاذ بعد إیراده : و أنت خبیر بأنَّ هذا التعبیر کما یمکن أن یراد به ما ذکره المحقق الأصـفهانی ، یمکن أنْ یراد به مـا قصـده المحقـق الخراسـانی ، إذ یصـحّ التعـبیر به عن دعـوی الوضع للمفهوم مع اسـتعماله فی المصـداق لتخیّل اسـتعماله فی المفهوم ، و یکون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق فی مقام الاستعمال الذی لوحظ طریقاً لمعرفه الوضع (3) .

و أمّا رأی السید البروجردی (4) ، فقد ظهر ما فیه ممّا تقدّم ، لأنه قد

1- 1) الکافی 82/1 باب إطلاق القول بأنه شیء .

2- 2) نهایه الدرایه 249/1 .

3- 3) منتقی الاصول 370/1 .

4- 4) الحجه فی الفقه : 97 .

خصّ « الأمر » ب « الفعل » مع كونه يطلق على غير الفعل أيضاً . هذا أوّلاً .

و ثانياً : فإنّ « الفعل » لا ينسبق إلى الذهن من لفظ « الأمر » .

فظهر أن الحق كون مفهوم « الأمر » أوسع دائره من « الفعل » و أضيق من « الشيء » .

و أمّا رأى القائل بأن مدلول « الأمر » هو الاعتبار النفسانى و إبرازه (۱) ، فإنّ المولى يجعل - فى عالم الاعتبار - على ذمّه المكلّف الحكم و يبرز اعتباره ب « الأمر » ، ففيه :

صحيح أن هناك ألفاظاً و صيغاً موضوعه لإبراز الاعتبار النفسانى ، مثل صيغ العقود ، حيث تعتبر الملكيّه - مثلاً - و يبرز هذا الاعتبار بلفظ « بعتُ » ، لكنَّ هذا مطلبٌ و كون مدلول هذه الصيغه هو ذاك الاعتبار و إبرازه مطلبٌ آخر .

فالحقّ هو القول الرابع من الأقوال المذكوره .

النظر فى القول بوحده المعنى

هذا ، و ذهب المحقّقان الميرزا و الأصفهانى إلى أن مفهوم لفظ « الأمر » هو المعنى الواحد الجامع بين المعانى بنحو الاشتراك المعنوى .

أمّا الميرزا فقال : بأنه موضوع لِما هو عباره عن « واقعه لها أهميّه » (۲)و فيه :

أوّلاً : إن هذا لا ينسبق من لفظ « الأمر » إلى الذهن .

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۹/۲ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۱۳۱/۱ ط مؤسّسه صاحب الأمر عليه السلام .

و ثانیاً : إنه یستلزم مجیء « الأهمیّه » إلی الذهن من قولنا « الأمر » المهم ، فیکون الکلام : الواقعه ذات الأهمیه مهمّه ، و هو کما تری . کما یستلزم تجرید لفظ « الأمر » من « الأهمیّه » فی قولنا : أمر غیر مهم .

و أمّا الأصفهانی فقال (۱) : إن مفهوم « الأمر » عباره عن الإراده البالغه حدّ الفعلیّه ، سواء کانت تشریعیّه أو تکوینیّه ، فیطلق « الأمر » فی جمیع الموارد بلحاظ کونها قابلهً لتعلّق الطلب و الإراده ... قال السید الاستاذ : و ما ذکره لا أری فیه خدشاً فلا ضیر فی الالتزام به (۲) ، لکن شیخنا الاستاذ أورد علیه :

أوّلاً : أین انسباق الإراده و الطلب من مثل : «أَلا إِلَی اللّٰهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ » (۳)؟

و ثانیاً : إنه فی مورد التشریع یصدق الأمر ، و لکنه أعم من الحقیقه ، و أمّا فی مورد التکوین فلا صدق أصلًا ، فإن اللّٰه تعالی یرید مثلًا خلق فلانٍ ، لا أنه یأمر بخلقه ، فلا یصدق الأمر علی الإراده لا لغهً و لا عرفاً .

و ثالثاً : قیاس ما نحن فیه علی « المقصد » و « المطلب » - بأن « الأمر » یطلق علی الفعل بلحاظ قابلیّته لتعلّق الإراده تکویناً و تشریعاً ، نظیر إطلاق « المقصد » و « المطلب » علی بلحاظ تلک القابلیّه - فیه : إنه قیاس مع الفارق ، لأنه متی اطلق « المطلب » علی فعلٍ فإنه یتبادر إلی الذهن معنی الطلب من نفس الإطلاق ، أمّا إذا قیل : هل فَعَل فلانٌ الأمر الکذائی ؟ فلا ینسبق من لفظ « الأمر » مفهوم « الطّلب » .

المختار عند الشیخ الاستاذ

و بعد التحقیق فی الأقوال و النظر فی أدلّتها ، فقد اختار شیخنا دام بقاه ،

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲۵۰/۱ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۳۷۳/۱.

۳- ۳) سوره الشوری : ۵۳ .

أن الاشتراک لفظی ، و لیس بمعنوی ، و أن للفظ « الأمر » معنیین مختلفین ، لوجوه :

الأوّل : التبادر ، فإن المتبادر فی مثل « هل تعلّق أمر زید بکذا » ؟ غیر ما یتبادر من مثل « هل زید فعل الأمر الکذائی » ؟

و الثانی : إن جمع « الأمر » بمعنی « الطلب » هو « الأوامر » و بالمعنی الآخر هو « الاُمور » . و اختلاف صیغه الجمع دلیل اختلاف المعنی فی المفرد .

و الثالث : إن « الأمر » بالمعنی الأول یقبل الاشتقاق ، و بالمعنی الثانی جامد .

و تلخّص :

إن المعنی مختلف ، و لا یتم إرجاعهما إلی معنیً واحد ، و الاشتراک بینهما لفظی .

و قد تقدَّم إن المعنی الأول هو « الطلب » و المعنی الثانی هو معنیً أعم من الفعل و أخص من « الشیء » و هذا القول للمحقّق العراقی (1) و قد ذکر السید الاستاذ أنّه لا یرد علیه ما ورد علی صاحب (الکفایه) کما لا یرد علیه ما ورد علی المحقق النائینی (2) .

هذا تمام الکلام فی البحث الأول .

و لا یخفی ، أنْ لا ثمره لهذا النزاع ، لأن مقتضی الأصل فی حال تردّد المفهوم هو - علی کلّ تقدیرٍ - أصاله البراءه .

۱- ۱) نهایه الأفکار ۱۵۶/۱ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۳۷۲/۱ .

هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء فى مفهوم مادّه الأمر ؟

و الحق : إنه يعتبر فى « الأـمر » العلوّ ، و أنه لاـ أثر لأمر المسـتعلى ، لأن الأمر مفهوماً و عقلاءً من شـئون العالى ، و لا أمر للـدانى المستعلى ... و لا فرق فى العالى بين أنْ يكون علوّه بحقٍّ أو يكون بغير حق .

و من الواضح أن جميع الأوامر الشرعيّه صادره عن العالى ، و علوّه تعالى بالحق ، بل كلّ علوٍّ بالحق فإنّه من علوّه .

هل تدل مادّه الأمر على الوجوب ؟

قبـل الورود فى البحث نقول : هـل مفهوم الأـمر عباره عن الطلب ، أو الطلب الخاص المبرز ، أو المجموع المركب هو الأمر ، أو أنه ينتزع الأمر من الطلب المبرز للطلب النفسانى ؟

الظاهر هو الأخير ، و الشاهد عليه انتزاع الأمر من قولك « آمرک » المقترن بالطلب النفسانى واقعاً .

فهل « الأمر » الذى هو عباره عما ذكر يدل على الوجوب ؟

فيه خلاف .

فقيل : إن مادّه الأمر حقيقه فى الندب .

و قيل : إنها مشترکه بين الوجوب و الندب ، و الاشتراک معنوى .

و قيل : لمادّه الأمر ظهور وضعى فى الوجوب .

و قيل : بل ظهور إطلاقى .

و قيل : دلالتها على الوجوب إنما هى بحکم العقل .

و قيل : بل بالسّيره العقلائيّه .

دليل القول بالدلاله على الجامع المشترک

و استدلّ للقول بدلاله مادّه الأمر على الجامع المشترک بين الوجوب و الندب :

أوّلاً : بصحّه التقسيم ، لأن الأمر ينقسم إلى الأمر الوجوبى و الأمر الندبى ، و صحّه التقسيم لا يكون إلّا إذا كان القسمان داخلين فى المقسم ، فمعنى الأمر هو المقسم .

و فيه : إن هذا التقسيم صحيح ، لكنّه ليس بما للمادّه من المعنى الحقيقى ، بل هو بالمعنى المستعمل فيه ، و هذا لا يثبت المعنى الحقيقى الموضوع له .

و ثانياً : باستعمال المادّه فى موارد الندب .

و فيه : إن الاستعمال أعمّ من المعنى الحقيقى و المعنى المجازى .

دليل القول بالدلاله على الندب

و مستند القول بوضع مادّه الأمر للندب هو قولهم : فعل المندوب طاعه ، و كلّ طاعه مأمور بها ، فالمندوب مأمور به .

و فيه : أوّلاً : هذا القياس إنْ تم فيدلّ على استعمال المادّه فى الندب ، أما كون الندب هو الموضوع له فلا يثبته ، لأن الأعمّ لا يدلّ على الأخص ، لاحتمال الوضع للمشترک المعنوى بين الوجوب و الندب .

و ثانياً : القياس المذكور يشتمل على مصادره ، فقولهم ، « كلّ طاعه مأمور بها » أوّل الكلام .

دليل القول بالوضع للوجوب

و استدلّ للقول بوضع مادّه الأمر للوجوب بوجوه :

الأوّل : قوله تعالى : «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَهٌ أَوْ

يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ » (۱). فاللّه سبحانه قد رتّب ما يلزمه الطلب الوجوبى و هو :

۱ - الحذر عن المخالفه ، فإنّ مخالفه الأمر الندبى لا حذر فيها

۲ - الفتنه و العذاب الأليم ، فإنّه لا يترتب على مخالفه الأمر الندبى العذاب الأليم .

و من الواضح : أنّ الأثرين المذكورين يترتّبان على مخالفه أمر الإمام عليه السلام أيضاً ، فالأوامر الوارده فى الكتاب و المرويّه عن النبى و الأئمه ظاهره فى الوجوب .

و الثانى : قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم : « لو لا أنْ أشقّ على امّتى لأمرتهم بالسواك » (۲) .

و تقريب الاستدلال :

۱ - إن فى « الأمر » مشقه ، و هذا دليل على أنّه للوجوب ، إذ ليس فى الندب مشقه .

۲ - إن من المسلَّم به كون السواك مندوباً ، و مفاد الحديث عدم كون المندوب مأموراً به ، و معنى ذلك أنه فى مورد الندب لا يأتى الوجوب .

الأجوبه عن الاستدلال بالآيه و الحديث

* أجاب المحقّق الخراسانى عن الاستدلال بالآيه و نظائرها و بالحديث المزبور :

بأنّ غايه ما يستفاد منها استعمال مادّه الأمر فى الوجوب ، و الاستعمال أعم من الحقيقه .

۱- ۱) سوره النور : ۶۳ .

۲- ۲) غوالى اللآلى ۱۲/۲ .

و أورد الاستاذ دام بقاه : بأن دلاله الآيه على ترتب العذاب على مخالفه الأمر - بما هو أمر - ظاهره من دون أيّه قرينهٍ أو عنايه ، و لذا استفاد الشيخ و الطبرسی (۱) فی تفسیریهما ، و کذا کبار الاصولیین ، دلاله الآیه علی الوجوب ...

و هکذا الکلام فی الحدیث ، و کلامنا فی دلاله أوامر الکتاب و السنّه .

فإن قلت : فقد ورد أن الأمر منه ما هو فرض و منه ما هو نفل .

قلت : لکنّ الکلام فی ثبوته .

و الحاصل : عدم تمامیه جواب صاحب (الکفایه) .

* و أجاب المحقّق العراقی رحمه اللّه (۲) : بأنّ الاستدلال بالآیه و الروایه موقوف علی القول بتقدّم التخصیص فی مورد دوران الأمر بین التخصیص و التخصّص ، و هو باطلٌ ، لعدم وجود أصل فی المقام المزبور یقتضی ذلک .

و ما قیل من أنّه مقتضی أصاله العموم ، ففیه : إن مدرک جریان الأصل المذکور هو السیره العقلائیّه ، و هی هنا منتفیه و مفقوده .

و أمّا انطباق تلک الکبری علی ما نحن فیه ، فهو من جهه أنّ عدم ترتّب العذاب و الفتنه علی مخالفه الأمر الندبی ، لا یُعلم هل هو من جهه عدم وجود الأمر فی مورد الاستحباب فالخروج موضوعی ، أو أنه یوجد الأمر لکنّه مخصّص .

قال شیخنا دام بقاه : إنّ هذا الجواب و إنْ کان دقیقاً و قد ارتضاه بعضهم ، لکن لا یمکن المساعده علیه .

فأجاب فی الدوره السّابقه بعدم ابتناء الاستدلال بالآیه و الروایه علی

۱- ۱) التبیان فی تفسیر القرآن ۴۶۶/۷ . مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۲۰۸/۷ الأعلمی .

۲- ۲) نهایه الأفکار ۱۶۱/۱ - ۱۶۲ .

القاعـده المذكوره حتى يجاب عنه بما قال ، لأنّ وجه الاسـتدلال هو إن حدود مفاهيم الألفاظ يرجع فيها إلى أهل اللّسان ، سواء كانت تلك القاعده موجودهً أو لا ، و قد رأينا أن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - و هو أفصح الناس - يفيد كلامه أنّ الطلب الندبى غير داخلٍ فى مفهوم الأمر . هذا بالنسبه إلى الحديث .

و كـذا بالنسـبه إلى الآـيه ، فـإنّ اللّه سـبحانه قـد رتّب على الأـمر - بمـا هو أمر شـيئاً لا يترتَّب على الطلب النـدبى ، و هو الفتنه و العـذاب الأليم ، و بـذلك يظهر حـدّ المعنى و مفهوم اللّفظ ، بغضّ النظر عن القاعـده ، و لذا نرى أنّ من الاصوليين من لا يلتفت إلى القاعده أو يلتفت إليها و لكنّ مبناه أن مقتضـى الأصل ليس هو تقدّم التخصّـِص ، و مع ذلك يستدل بالآيه و الروايه ، و هذا من شواهد ما ذكرناه .

و أجاب دام بقاه فى الدوره اللّاحقه بما هو أدق فقال :

إنه يعتبر فى مورد دوران الأمر بين التخصـيص و التخصّـِص أنْ يكون قابلًا لهما ، كخروج زيـد عن « أكرم العلماء » ، أمّا المورد الـذى لاـ يكون الحكم فيه قابلاً للتخصـيص ، فليس بموضوع لكبرى تلك القاعـده ، و الآيه الكريمه من هـذا القبيل ، لأنّ ترتّب العذاب بلا استحقاقٍ له محال ، كما فى قوله تعالى :

« وَمَا كُنَّا مُعَـذِّبِينَ حَـتَّى نَبْعَثَ رَسُولاًـ » (۱)، و اسـتحقاق العـذاب مـن الأحكـام العقليّه ، و الأحكـام العقليّه لاـ يـدور أمرهـا بين التخصـيص و التخصّص ، فمورد عدم استحقاق العقاب - و هو الأمر الندبىّ - خارج خروجاً تخصّصياً ، فالكبرى غير منطبقه على الآيه المباركه .

* و قد يجاب : بأنّ « الأمر » يقابل « النهى » أى الزجر ، و كما أنّ الزجر

ص:۱۷

۱- ۱) سوره الإسراء : ۱۶ .

ينقسم إلى الزجر التنزيهى و الزجر التحريمى ، فكذلك الأمر - بقرينه التقابل - ينقسم إلى الوجوبى و الندبى .

و فيه : إن انقسام النهى إلى القسمين أوّل الكلام ، و على فرض التسليم فهل هو تقسيم على الحقيقه أو الأعمّ من الحقيقه و المجاز ؟

الحقُّ فى الجواب

ثم قال شيخنا دام ظلّه : بأن الحق فى الجواب عن الاستدلال بالآيه و الروايه و أمثالهما هو :

إن الأمر كما اطلق فى الكتاب و السنّه و دلّ على الوجوب ، كذلك قد اطلق فى موارد لا يمكن حمل الأمر فيها على الوجوب ، كما فى قوله تعالى :

« إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ » (١)لوضوح أنّ مطلق العدل و مطلق الإحسان ليسا بواجبين ، مع تعلّق الأمر بهما ، و يؤيّد ذلك : الروايات الوارده فى أنّ الأوامر الوارده عن الشارع منها : ما قام الدليل على الرخصه فيها ، و منها : ما ورد فى النفل ، و منها : ما كان عزيمه .

و أضاف فى الدوره اللّاحقه : أنّ الآيه الكريمه - بالخصوص - قد طبّقها الإمام عليه السلام فى غير مورد الوجوب ، و ذلك فى روايهٍ صحيحه :

قال الكلينى رحمه اللّه : محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن الحسين بن عمر بن يزيد ، عن أبيه قال :

اشتريت إبلًا و أنا بالمدينه مقيم ، فأعجبتنى إعجاباً شديداً ، فدخلت على أبى الحسن الأوّل ، فذكرتها له ، فقال : ما لك و للإبل ؟ أما علمت أنها كثيره المصائب ؟ قال : فمن إعجابى بها أكريتها ، و بعثت بها مع غلمانٍ لى إلى

١- ١) سوره النحل : ٩٢ .

الكوفه ، فسقطت كلّها ، ثم دخلت عليه فأخبرته بذلك ، فقال : «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ » (۱).

فمن الواضح : أن شراء الإبل لم يكن بحرام ، و لكنّ الإمام نهاه ، فخالف الرجل النهى ، ثم ابتلى بذهاب ماله ، و هنا قرأ الإمام الآيه المباركه مستشهداً بها ، ليدلّ على ترتّب الفتنه - أى البليّه الدنيويه - على المخالفه مع الإمام المعصوم فى مورد غير الوجوب و الحرمه ، كما أنّ العذاب الأليم الأُخروى يترتب على مخالفه الوجوب و الحرمه .

و بذلک يظهر سقوط الاستدلال بالآيه للقول بدلاله الأمر على الوجوب .

دليل القول بالدلاله على الوجوب بالظهور الإطلاقى

و بعد وضوح عدم تماميّه القول بالدلاله اللّفظيّه على الوجوب ، فهل تدلّ المادّه - و كذا الصيغه - على الوجوب بالدلاله الإطلاقيّه ؟

إنّ أحسن ما استدلّ به لهذا القول تقريبان :

أحدهما : للمحقّق العراقى قدّس سرّه ، فقال ما حاصله (۲) : إنّ الأمر موضوع للطلب ، و الطلب حقيقه تشكيكيّه ، ذات شدّهٍ و ضعف ، و الأمر التشكيكى مرتبته الشديده الكامله ليس إلّا الحقيقه ، فهى بسيطه لا مركّبه ، أمّا مرتبته الضعيفه الناقصه فمركّبه من الحقيقه و من عدم المرتبه التامّه الكامله .

هذا فى مقام الثبوت ، و بناءً عليه ، فإنّه فى مقام الإثبات ، إذا أراد المرتبه الناقصه و هو الندب - لزم بيان زائدٌ يدلّ على ذلک - بخلاف المرتبه التامّه الكامله و هو الوجوب ، فلكونها نفس الحقيقه فقط فلا يحتاج إرادتها إلى مئونهٍ

۱- ۱) الكافى ۵۴۳/۶ ، كتاب الدواجن باب اتخاذ الابل . و انظر : كنز الدقائق ۲۰۷/۸ - ۲۰۹ و الآيه فى سوره النور : ۶۳ .
۲- ۲) نهايه الأفكار ۱۶۲/۱ - ۱۶۳ .

زائـده - . و حينئـذٍ ، ففى كلّ موردٍ لا يوجـد فيه البيان الزائـد لإفاده المرتبه الناقصه ، كان مقتضـى أصاله الإطلاق إراده الحقيقه التامّه للطلب ، و هو المرتبه الشديده ، أى الوجوب .

هذا ، و قد قرَّب الإطلاق بوجهٍ آخر أيضاً لكنّه يرجع إلى الوجه المذكور .

الجواب عمّا ذكره المحقق العراقى :

قال شيخنا دام بقاه فى الدورتين جواباً عن هذا الوجه : بأنّ الحقيقه التشكيكيه كالحقيقه المتواطيه فى عدم كفايتها لإفاده الحقيقه ، فكما أنَّ لفظ « الأسـد » - مثلًا - الموضوع للحيوان المفترس ، لا يمكن أنْ يدل على إراده فردٍ بخصوصه ، بل يحتاج إلى بيانٍ زائـد ، كـذلك لفـظ « النور » - مثلاً - بالنسـبه إلى مرتبهٍ من المراتب ، سواء كانت الشديـده أو الضـعيفه ، لأن اللّفظ الموضوع لمرتبتين من الحقيقه ، لا يكفى مجرّد اسـتعماله للـدلاله على إحـداهما و إنْ كانت القويّه و الشديـده ، و ما ذكره من أنّ المرتبه التامّه غير محتاجه إلى مئونهٍ زائده ، ممنوع .

و على الجمله ، فإنّ لفظ « الأمر » موضوع للطلب الـذى هو حقيقه تشـكيكيّه مثل النور ، و هو موجود فى الطلب الشديد و الطلب الضـعيف على السواء ، و كما لا يمكنه إفاده الشديـد بلا مئونه بيانٍ ، كـذلك إفاده الضّعيف ، و إنما يفيـد أصل الطلب فقط ... هذا كلّه أوّلاً .

و ثانياً : - و قد أفاده فى الدوره اللّاحقه - إنّ الخطابات الشـرعيّه كلّها ملقاه إلى العرف العام ، و منها ما يشـتمل على الأمر - مادةً أو صيغةً - فلا بدّ و أنْ يكون الإطلاق و التقييد فيه بضابطهٍ يدركها العرف العام ، ليتمكّنوا من التفهيم و التفهّم

على أساسها ، و ما ذكره المحقق العراقى قدّس سرّه من الضابط – و هو كون المرتبه العليا الشديده غير محتاجه إلى البيان الزائد ، و أنّ المرتبه الدانيه و الضعيفه هى المحتاجه إليه ، فمتى لم يكن بيانٌ حمل على العليا – أمر لا يدركه العرف العام و لا يفهمه ، و لذا لا يمكن للشارع أنْ يحتجّ على المكلّفين على أساسها فى أوامره فى الكتاب و السنّه ...

و ثانيهما : للسيد البروجردى قدّس سرّه فقال (۱) : إن مدلول مادّه الأمر – و كذا صيغته – و المعنى المستعمل فيه ، إنشائى و ليس بإخبارى ، فلمّا يقول :

أمرتك بكذا ، أو يقول : صلّ ، فهو ينشئ و يُوجد الطلب بذلك فى عالم الاعتبار .

و هذا الطلب الإنشائى غير قابلٍ للتشكيك ، لكونه اعتباريّاً ، و الامور الاعتباريه بسيطه لا حركه فيها ، إذ التشكيك إنما يكون فى الامور التى فيها الشدّه و الضعف و تجرى فيها الحركه ، إلّا أن الطلب الإنشائى يقع فيه التشكيك بالعرض – أى من خارج ذاته – ، لأن الطلب كذلك ينقسم إلى ثلاثه أقسام ، فهو طلب إنشائى مع مقارنات شديده ، و طلب إنشائى مع مقارنات ضعيفه ، و طلب إنشائى بلا مقارنات مطلقاً ، فالأول : كأنْ يطلب منه المشى و يدفعه بيده ، أو يطلب منه الضرب و يصيح عليه ، و الثانى : كأنْ يطلب منه الكتابه و يومى إليه بيده ، و الثالث : أن يطلب منه أحد الأفعال مجرَّد طلب ... فيكون الأول كاشفاً عن شدّه الطلب و قوه الإراده النفسانيه ، و الثانى : كاشفاً عن الطلب النفسانى الضعيف ، و الثالث بلا شدّهٍ و لا ضعف ... إذنْ ، قد يتّصف الطلب الإنشائى بالشدّه و الضعف لكن من خارج ذاته .

۱– ۱) نهايه الأصول : ۸۶ .

و من الطلب الإنشائی غیر المقارَن بشیء ینتزع الوجوب ... و الدلیل علیه هو السیره العقلائیه ، و علی أساسه یترتّب استحقاق العقاب بین الموالی و العبید .

هذا ، و لا یخفی اختلاف کلامه رحمه اللّه ، ففی أوّله قال بأنّ الوجوب ینتزع من الطلب الإنشائی المقترن بالمقارنات الشدیده ، و الندب ینتزع من المقترن بالمقارنات الضعیفه ، أمّا فی آخره فیذکر أن نفس الطلب منشأ لانتزاع الوجوب . بل یذهب إلی جواز أن یقال بعدم وجود انشاء طلب فی موارد الندب ، و أن المندوبات لیست إلّا إرشاداً إلی الملاکات و المناطات ، فینحصر الطلب بموارد الواجبات فقط .

هذا حاصل کلامه مع التوضیح .

و الفرق بینه و بین تقریب المحقّق العراقی : أن العراقی یری أن مادّه الأمر و کذا الصیغه - مبرزه للصّفه النفسانیه ، و البروجردی یری أن الطلب الإنشائی إیجاد و لیس بإبراز .

مناقشات الاستاذ مع السیّد البروجردی

و قد تکلّم شیخنا دام بقاه علی هذا التقریب بعد توضیحه بوجوه :

أحدها : إن السید البروجردی ذکر أنّ الطلب المقترن بالمقارنات الشدیده هو الوجوب ، و هو کاشف عن الإراده الشدیده ، و المقترن بالمقارنات کاشف عن الإراده الضعیفه ، و غیر المقترن بأحدهما طلب متوسّط .

و فیه : إن الطلب إمّا وجوبی و إمّا ندبی ، و أمّا المتوسط بینهما - غیر المتّصف بالوجوب أو الندب - فغیر قابل للتصوّر ، نعم ، نفس الإراده تقبل المراتب کما هو الحال فی کلّ أمرٍ تشکیکی ، لکن المفروض کون الطلب أمراً

إنشائياً ، و الأمر الإنشائى متّصف بأحد الأمرين و لا يتصوّر برزخ بينهما .

و ثانيها : قوله بالتشكيك العرضى فى الطلب بعد نفى التشكيك الذاتى عنه .

نقول : ما المراد من التشكيك العرضى و الذاتى هنا ؟ تارةً يقال :

الخصوصيّه الكذائيه موجوده فى الشىء الفلانى بالذات ، أو إنها موجوده فيه لا بالذات بل بسبب أمر خارج . و اخرى : يكون المراد من العرضى فى مقابل الذاتى هو المجاز فى مقابل الحقيقه .

إنْ كان مراده : أن الشدّه و الضعف وصفان للمقارن للطلب ، أما الطلب فيتّصف بهما بالعرض كاتّصاف الجالس فى السفينه بالحركه .

فهذا كلام متين ، لكن البحث ليس فى المجاز ، و المقصود إسناد الشدّه و الضعف إلى الطلب على نحو الحقيقه .

و إنْ كان مراده : أن الطلب الإنشائى يتّصف حقيقةً بالشدّه و الضعف ، لكنَّ المقارنات كانت السبب فى هذا الاتّصاف ، كاتّصاف البياض بالضعف بسبب اختلاطه بالسواد .

فهذا غير صحيح ، إذ لا يكون اقتران الطلب بالصّياح مثلاً – فى مثال الشديد – سبباً لأنْ يوصف الطلب حقيقةً بالوجوب ، و لا يكون اقترانه بالترخيص فى الترك مثلاً – فى مثال الضعيف – سبباً لأن يتصف الطلب حقيقةً بالضعف و الندب ... و قياس ذلك باختلاط البياض بالسواد فى غير محلّه ...

لوضوح الفرق بين الاختلاط و فى الموجودات الخارجيه ، و بين الاقتران و فى الامور الاعتباريه .

و ثالثها : قوله فى آخر التقريب : بأنّ من عدم الاقتران بالمقارنات

الضعيفه ينتزع الوجوب ، و العقلاء يرون استحقاق العقاب على المخالفه فى ما يكون من هذا القبيل .

و هذا كلامٌ متين قوى ، و سنؤكّد عليه .

و رابعها : إنه يقول فى نهايه المطلب : إنّ البعث لا يتحقّق بدون الوجوب ، و هو فى المندوبات إرشاد إلى المصالح ، فقوله « صلّ » يقوم مقام التحريك الخارجي و البعث التكوينى ، و هو ينافى الترخيص فى الترك .

و هذا معناه أن الأحكام الشرعيّه منحصره بالوجوب و الحرمه فقط – و أن الزجر التنزيهى إرشاد إلى المفاسد ، كالأوامر الندبيّه التى هى إرشاد إلى المصالح – و لا يُظنّ الالتزام به من أحدٍ من الفقهاء ، و حتى السيّد البروجردى نفسه لا يلتزم به ، و إلّا فكيف يفتى بالاستحباب الشرعى فى المستحبات ، و بالكراهه الشرعيّه فى المكروهات ؟

و أيضاً ، فهو كلام مخالف لصريح النصوص فى تقسيم الأمر إلى الواجب و المندوب .

و الحقيقه هى : دعوى إن التنافى بين البعث و التحريك و بين الترخيص فى الترك ، صحيحه فى التكوينيات ، و كلامنا فى البعث و الطلب الاعتبارى ، و قياسه على التكوينى غير صحيح .

و تلخّص : عدم تماميّه هذا التقريب أيضاً .

دلاله الأمر على الوجوب بالعقل و السّيره

و بعد أنْ ظهر ضعف الأقوال المتقدّمه فى دلاله الأمر على الوجوب ، و أنّه لا يدل – لا مادّهً و لا صيغهً – على الوجوب ، لا بالوضع و لا بالإطلاق ، فالمبنى الباقى هو الدلاله على الوجوب بحكم العقل ، و هو مسلكك المحقق

النائینی ، و تبعه المحققون من تلامذته (۱) ، و حاصله :

إن الحاکم فی باب وظیفه العبد تجاه المولی و أوامره و نواهیه إنما هو العقل ، فإنّه یحکم بأنّ المولی إذا أمر عبده بشیء فمقتضی وظیفه العبودیّه هو أنْ یمتثل الأمر و یلبّی الطلب ، إلّا إذا جاء من المولی الترخیص و الإذن فی الترک ، و لذا لو لم یمتثل ثم اعتذر بعدم نصب المولی القرینه علی الإلزام ، فلا یقبل عذره و لم یقبح عقابه .

و علی الجمله ، فلما لم تکن الدلاله علی الوجوب لا بالوضع و لا بالإطلاق ، فهی بحکم العقل من باب حقّ الطاعه .

و فیه إشکال : و هو أنه إذا کانت الدلاله عقلیّه ، و لا دور للّفظ فیها ، فما معنی جمع المیرزا نفسه و سائر الفقهاء بین الأمر ، و بین « لا بأس بالترک » بالجمع الدلالی ؟ إنهم فی مثل هذین الدلیلین یقولون بأنّ الأمر ظاهر فی الوجوب ، و قوله « لا بأس » نصٌّ فی جواز الترک ، فترفع الید عن ظهور الأمر بالنصّ علی جواز الترک ، مع أنّ المفروض أنّ الدلاله علی الوجوب لیست من ناحیه اللّفظ أصلاً ، بل هی من العقل ، فلا معنی لظهور الأمر فی الوجوب ، و لتقدیم النصّ علیه .

و کذلک الکلام فی باب الإطلاق و التقیید ، و العام و الخاص ، فإنّ المیرزا و أتباعه یقولون بأنَّ المقیّد و المخصِّص قرینه للمطلق و للعام ، و بها ترفع الید عن ظهورهما فی العموم و الإطلاق ، لأنّ الأمر - فی مثل « أعتق رقبةً » - قد تعلَّق بصرف الوجود بنحو الإطلاق ، ثم فی قوله « أعتق رقبةً مؤمنه » یتعلَّق الأمر بالرقبه بنحو التقیید ، فإمّا ترفع الید عن ظهور القید فی القیدیّه ، فلا

۱- ۱) أجود التقریرات ۱۴۴/۱ ، محاضرات فی أصول الفقه ۱۳۱/۲ .

يجب عتق الرقبه المؤمنه ، و إمّا ترفع اليد عن إطلاق « أعتق رقبةً » فلا يكفى عتق الكافره ، فبين الخطابين منافاه ، و عند دوران الأمر يقولون بلزوم الأخذ بالدليل المقيّد ، لكون الأمر بعتق المؤمنه ظاهراً فى عتق خصوص هذا الفرد من الرقبه ، و نسبته إلى الأمر المطلق نسبه القرينه إلى ذى القرينه ، و القرينه ظهورها مقدَّم على ظهور ذى القرينه .

فيرد عليهم : إنَّ القرينه و ذا القرينه و غير ذلك من شئون اللَّفظ ، فما ذكروه إنّما يتمُّ على مبنى قرينيّه المقيَّد و المخصِّص .

و كذا يتمّ تقديم المقيِّد و المخصِّص بمناط أظهريّتهما من المطلق و العام ، و هو مسلك الشيخ الأعظم ، كالجمع بين لفظى « الأسد » و « يرمى » حيث أن ظهور الأسد فى الحيوان المفترس لفظى ، و ظهور يرمى فى رمى السهم إطلاقى ، و يتقدَّم الظهور للفظ « يرمى » – مع كونه اطلاقياً – على ظهور « الأسد » مع كونه وضعيّاً .

أمّا بناءً على ما ذهبوا إليه من أنّ دلاله الأمر على الوجوب بحكم العقل ، فإنَّ مقتضى القاعده هو الورود لا التقييد ، لأنّ حكم العقل بالوجوب تعليقى لا تنجيزى ، من جهه كونه معلَّقاً على عدم الرخصه فى الترك ، فهو يقول : كلّما جاء الأمر و لا دليل على الرخصه فهو للوجوب ، فإنْ قام الدليل على الرخصه تقدَّم من باب الورود ، لأنه يرفع موضوع حكم العقل .

فظهر وجود التنافى بين كلماتهم فى المقام ، و كلماتهم فى باب الإطلاق و التقييد و باب العام و الخاص .

و تلخَّص : أن دلاله الأمر على الوجوب لا تتم بحكم العقل ، ما لم يرجع الوجوب إلى اللّفظ ، و ذلك بأحد امور ثلاثه :

إمّا دعوى التبادر . و هى مردوده ، لأنّ المفروض عدم انسباق الوجوب من حاق لفظ مادّه الأمر أو صيغته .

و إمّا دعوى الظهور الإطلاقى . أى انصراف المادّه أو الصيغه إلى الوجوب ، و قد ظهر عدم تماميّه هذه الدعوى عند الكلام على تقريب المحقق العراقى .

أقول : و بذلک يظهر التأمّل فى کلام السيّد الاستاذ ، فإنّه - بعد أنْ ذکر أن صحّه تقسيم الأمر إلىٰ الإيجاب و الندب دليل علىٰ کون اللفظ موضوعاً للأعم من الطلب الوجوبى و الندبى ، و أنّ صحه مؤاخذه العبد بمجرَّد مخالفه الأمر ظاهره فى ظهور الأمر فى الوجوب - قال : « و يمکن الجمع بالالتزام بوضع لفظ الأمر للأعمّ مع الالتزام بأنه ينصرف مع عدم القرينه إلىٰ الطلب الوجوبى و الإلزامى و ينسبق إليه ، فيتحفَّظ علىٰ ظهور کلا الأمرين المزبورين - أعنى التقسيم و المؤاخذه - و تکون النتيجه موافقه لمدّعى صاحب (الکفايه) و إنْ خالفناه فى المدّعى و الموضوع له » (۱) .

و إمّا دعوى السيره العقلائيه ، بأنها قائمه على استفاده الوجوب عند عدم القرينه على الرخصه ... و لا ريب فى وجود هذه السيره ، فإنّهم يحملون أوامر المولى - مع عدم القرينه على الرخصه - على الوجوب ، و يرون استحقاق العقاب على المخالفه ... و قد ذکر المحقق الأصفهانى فى المعاملات أن منشأ هذه السيره هو حفظ الاُمور المعاشيّه ، و يبقى إمضاء الشارع المقدس لهذه السيره ، و ذلک ثابت بوضوح من الروايه التاليه :

الصدوق قدّس سرّه بإسناده عن زراره و محمّد بن مسلم قالا : « قلنا

۱- ۱) منتقى الاصول ۳۷۶/۱ .

لأبی جعفر علیه السلام : ما تقول فی الصلاه فی السّفر ؟ کیف هی ؟ و کم هی ؟ فقال : إن اللّه عزّ و جلّ یقول : «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَهِ » فصار التقصیر فی السفر واجباً کوجوب التمام فی الحضر . قالا : قلنا : إنما قال اللّه عزّ و جل «فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ » و لم یقل :

افعلوا ، فکیف أوجب ذلک کما أوجب التمام فی الحضر ؟ فقال علیه السلام :

أ و لیس قد قال اللّه عزّ و جلّ فی الصفا و المروه : «فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَیْهِ أَن یَطَّوَّفَ بِهِمَا » ... » (۱) .

فهما یسألان الإمام علیه السلام أنه لو قال : « افعلوا » لدلّ علی الوجوب ، و لم یقل ؟ فدلاله الصّیغه علی الوجوب من المرتکزات فی الأذهان ، و الإمام علیه السلام لم ینف هذا الارتکاز العقلائی ، بل أمضاه بسکوته .

فالروایه تدل علی المدّعی بوضوح ، و طریق الشیخ الصّدوق إلی زراره صحیح .

فالمختار

رجوع القضیّه إلی السیره العقلائیّه .

أمّا الوجوه السابقه ، فقد عرفت ما فیها .

و أمّا حکم العقل ، فقد عرفت أن هذا المسلک منهم لا یلائم الجمع الدلالی ، علی أنه أخص من المدّعی ، لاختصاصه بأحکام المولی الحقیقی ، فهناک یحکم العقل بحق الطاعه ، و لکنّ المدّعی هو دلاله المادّه و الصیغه علی الوجوب فی مطلق الصادر من العالی إلی الدانی .

۱- ۱) من لا یحضره الفقیه ۴۳۴/۱ باب الصلاه فی السفر .

و علی الجمله ، فالدلیل الصحیح – فی صیغه الأمر – هو السیره ، و علی المختار ، فلا إشکال فی الجمع الدلالی ، و هذه السیره ممضاه ، و قد ذکرنا النص الدالّ علی الإمضاء ، و یوجد فی الأخبار ما یدل علی ذلک أیضاً غیره کالروایه التالیه :

عن معاویه بن عمّار عن أبی عبد الله علیه السلام قال : « العمره واجبه علی الخلق بمنزله الحج علی من استطاع » .

فقد نزّل العمره بمنزله الحج الذی قال اللّه فیه «وَلِلّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً » و لسانه لسان الإیجاب ، فتکون العمره واجبه کذلک ، و علّل الوجوب بقوله : « لأن اللّه یقول : «وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ » » (1) فکان الاستدلال بصیغه الأمر و هو « أتمّوا » .

و سند الروایه معتبر بلا إشکال .

و إذا کانت السّیره علی دلاله الصیغه علی الوجوب ممضاه ، فهی فی دلاله المادّه علیه ممضاه بالأولویّه القطعیّه ، و إنْ کانت النصوص مختلفه :

فعن أبی بصیر قال : « سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول : إن الناس أکلوا لحوم دوابّهم یوم خیبر ، فأمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بإکفاء قدورهم و نهاهم عنها و لم یحرّمها » (2) .

فقد یستظهر من هذه الروایه عدم دلاله مادّه الأمر علی الوجوب فتأمّل ، و السند صحیح .

1- 1) وسائل الشیعه 234/10 الباب 1 من أبواب العمره رقم 8 .

2- 2) التهذیب 41/9 .

و فی المقابل ما یدلّ علی کونها للوجوب :

فعن أبی عبد الله علیه السلام قال : « رکعتان بالسّواک أفضل من سبعین رکعه بغیر سواک ، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم : لو لا أنْ أشقّ علی امّتی لأمرتهم بالسّواک » (۱) .

فهی تفید أن الأمر للوجوب بلا شک ، لأنّ السّواک مستحب ، و لو أمر لزمت المشقّه علی الاُمّه ، و من الواضح أن المشقه فی الإیجاب ... و فی سند هذا الخبر إشکال من جهه اشتماله علی « جعفر بن محمد الأشعری » إلاّ بناء علی اعتبار رجال کتاب کامل الزیارات ، و عدم الاستثناء من رجال نوادر الحکمه ، مضافاً إلی اعتماد الأصحاب علیه .

و هذا تمام الکلام فی دلاله مادّه الأمر و صیغته علی الوجوب .

۱- ۱) الکافی ۲۲/۳ باب السواک رقم ۱ .

صیغه الأمر

اشاره

إنه و إنْ تعرضنا لصیغه الأمر بتبع البحث عن المادّه ، لکن ینبغی تفصیل الکلام فی جهتین :

الجهه الأُولی : فی معنی صیغه الأمر .

فقد وقع الخلاف بین الأعلام فی معنی صیغه الأمر .

فقیل : إن للصیغه معانٍ عدیده ، أحدها هو الطلب ، و المعانی الاخری هی : التهدید ، و التعجیز ، و الإهانه ، و الاختبار ... و هکذا ، فقولک : « صلّ » معناه الطلب الإنشائی ، و فی قوله تعالی «کُونُواْ قِرَدَهً خَاسِئِینَ » (۱)تدلّ الصیغه علی التعجیز ، و معناها فی «تَمَتَّعُواْ فِی دَارِکُمْ ثَلاَثَهَ أَیَّامٍ » (۲)هو التهدید ، و هکذا ...

و القول الآخر : هو وحده معنی الصیغه فی جمیع الاستعمالات ، و هو الطلب الإنشائی ، غایه الأمر أنه تارهً : یکون الداعی لاستعمال الصیغه فی الطلب الإنشائی هو الطلب الجدّی ، و اخری : یکون الداعی لاستعمالها فیه هو التهدید أو غیره مما ذکر .

و القول الثانی هو مختار صاحب (الکفایه) (۳) ... فهو یری وقوع الاشتباه

۱- ۱) سوره البقره : ۶۱ .

۲- ۲) سوره هود : ۶۸ .

۳- ۳) قال (فی الفصل الثانی فیما یتعلّق بصیغه الأمر و فیه مباحث) ص۶۹ ط مؤسسه آل البیت : « ربما یذکر للصیغه معانٍ قد استعملت فیها ، و قد عُدّ منها : الترجی و التمنی و التهدید و الانذار و الاهانه و الاحتقار و التعجیز و التخیر ، إلی غیر ذلک . و هذا کما تری ، ضروره أن الصیغه ما استعملت فی واحدٍ منها بل لم تستعمل الا فی انشاء الطلب إلا أن الداعی الی ذلک ... یکون أحد هذه الامور .

هنا بين المفهوم و الداعی ، کما قال بوقوع الاشتباه بین المفهوم و المصداق فی مدلول مادّه الأمر ، کما تقدّم .

مختار الاستاذ

و قد اختار الاستاذ – فی هذه الجهه – قول المحقق الخراسانی ، قال :

و الارتکاز ، و الوجدان ، و الاستعمالات ، کلّها تثبت هذا القول ، و قصاری ما یمکن أن یقال هو : إن الصیغه فی الطلب الإنشائی حقیقه ، و فی غیره مجاز .

إشکال السیّد الاستاذ

أقول : و کما وقع الإشکال فیما ذکره من الاشتباه بین المصداق و المفهوم کما تقدّم ، کذلک فیما ذکره من الاشتباه بین المفهوم و الداعی ، فقد أفاد السید الاستاذ بأنّ ما ذهب إلیه من کون الصیغه مستعمله لإیجاد الطلب إنشاءً و إنما یختلف الداعی إلیه ، غیر معقول ثبوتاً « فإنّ الداعی – بحسب ما یصطلح علیه – هو العلّه الغائیّه ، بمعنیٰ ما یکون فی تصوّره سابقاً علیٰ الشیء و فی وجوده الخارجی مترتّباً عنه ، فیقال : « أکل » بداعی تحصیل الشبع ، فإن الشبع تصوّراً سابق علیٰ الأکل و بلحاظ ترتّبه علیٰ الأکل ینبعث الشخص إلیٰ الأکل ، و لکنه وجوداً یترتب علیٰ الأکل و یتأخّر عنه ، وعلیه : فصلاحیّه الأمور المذکوره – من تمنٍّ و ترجٍّ و تعجیز و تهدید و امتحان و سخریه – لأنْ تکون داعیاً للإنشاء فی الموارد المختلفه ، یصحّ فی فرض ترتّب هذه الأمور علیٰ الإنشاء وجوداً و أسبقیّتها علیه تصوّراً ، و لیس الأمر فیها کذلک ... » .

ثم قال – بعد أن أوضح وجه عدم کون الأمر فیها کذلک – « فالأولیٰ : أن

يقال فی هذه الموارد : إنّ الصیغه مستعمله فیها فی معناها الحقیقی و بداعی البعث و التحریک ، إلّا أنّ موضوع التکلیف مقیّد ، فالتکلیف وارد علیٰ الموضوع الخاص لا مطلق المکلَّف ، ففی مورد التعجیز یکون التکلیف الحقیقی معلَّقاً علیٰ قدره المکلَّف بناءً علیٰ ادّعائه ، فیقال له فی الحقیقه : إنْ کنت قادراً علیٰ ذلک فأت به ، فحیث أنه لا یستطیع ذلک و لا یقدر علیه لا یکون مکلَّفاً ، لا ـ بلحاظ عدم کون التکلیف حقیقیّاً بل بلحاظ انکشاف عدم توفّر شرط التکلیف فیه و عدم کونه مصداقاً لموضوع الحکم ، فموضوع الحکم هاهنا هو القادر لا مطلق المکلَّف ، و هکذا یقال فی التهدید ... » (1)انتهی .

لکنّ منشأ هذا الإیراد هو الجمود علیٰ لفظ « الداعی » و أخذه بالمعنیٰ الفلسفی ، و هو یندفع بإمکان أن یکون المراد من الداعی معنیً آخر غیره ، کما ذکر هو - دام ظله - فی بحث شرطیّه القدره للتّکلیف (2) من أن الشرط قد یطلق و یراد به معناه الفلسفی و هو العله الغائیه ، و قد یطلق و یراد به معنی غیر ذلک ، و إنّ شرطیه القدره للتکلیف لیس المقصود بها المعنیٰ الفلسفی للشرطیّه ، بل المقصود بها المعنیٰ الآخر ... بل لقد ذکر فی معنیٰ « الغرض » أنه قد یطلق و یراد منه ما یساوق العلّه الغائیّه ، و هو المعنیٰ الاصطلاحی للغرض و الداعی ، و قد یطلق و لا یراد منه هذا المعنیٰ ، بل یراد منه معنیً عرفی یساوق المقصود .

و من العجیب ذکره مثال الأکل من أجل الشبع هنا للدلاله علیٰ جواز

۱- ۱) منتقی الأصول ۳۹۷/۱ - ۳۹۸ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۴۱۶/۱ - ۴۱۷ .

إراده غير المعنى الفلسفى من « الغرض » قال : و هو بهذا المعنى قابل للانفكاك عن العمل و إنْ عبّر عنه بالغرض فيقال : غرضى من هـذا العمل و مقصودى كـذا مع عدم ترتّبه عليه ، بل يمكن أن يترتب و يمكن أن لا يترتب ، كأكل الخبز بغرض الشبع ... » (۱) .

الجهه الثانيه : فى معنى « نفس الأمر » فى كلام الكفايه .

قال صاحب (الكفايه) - فى بحث الطلب و الإراده (۲) - : الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر ، و قد سبقه فى هذا القول الشهيد الأول قدّس سرّه ، و إنْ اختلف مرادهما :

فـالمحقّق الخراسـانى يرى أن الإنشـاء قول يتحقّق به مفـاد كـان التـامّه ، فى قبال الإخبار فإنه قول يحكى عن مفاد كان الناقصه ، فالإنشاء عنـده موجـد للمعنى ، غير أنه يوجد بوجود منشأ انتزاعه ، و مراده من « نفس الأمر » هو أن ذلك المعنى يخرج بواسـطه الإنشاء عن حـدّ فرض الفارض ، أما قبله فهو على حدّ فرض الفارض ، فلمّا يقال : ملّكتك الدار مثلًا ، تكون ملكيّه الدار للطرف الآخر قبل الإنشاء من قبيل افتراض كون الإنسان حجراً ، أمّا بعـده ، فالملكيّه تخرج عن هذا الحدّ ، و يصـبح الطرف مالكاً للدار ، لكنْ ليس فى الخارج بإزاء الدار و صاحبها شىء ، و إنما يتحقّق الوجود للملكيّه بوجود منشأ انتزاعها و هو الإنشاء .

فهذا معنى : إن الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر ...

۱- ۱) منتقى الأصول ۴۶۲/۱ .

۲- ۲) قال فى ص۶۶ : و أما الصيغ الانشائيه فهى موجده لمعانيها فى نفس الأمر ، أى قصد ثبوت معانيها و تحققها بها و هذا نحو من الوجود ، و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبارٍ مترتب عليه شرعاً و عرفاً آثار ، كما هو الحال فى صيغ العقود و الايقاعات .

و قد ظهر أيضاً الفرق عنده قدّس سرّه بين الإنشاء و الإخبار . و ظهر أن مراده من « نفس الأمر » هو ما يقابل فرض الفارض .

و هذا غير ما هو المصطلح عند الفلاسفه ، حيث يجعلون وعاء « نفس الأمر » وعاءً فی قبال وعاء الذهن ، و وعاء الخارج ، فوعاء الخارج و وعاء الذهن ظرفان لوجود الماهيّه ، و للماهيه ظرف فی عالم التصوّر هو نفس الأمر .

كما أنّه غير مصطلح الاصوليين ، فهم يريدون من « وعاء الأمر » ثبوت الشیء ثبوتاً غير قائم بالاعتبار ، كالملازمه بين « تعدّد الآلهه » و بين « الفساد » المستفاده من الآيه المباركه ، فإنها موجوده فی وعاء نفس الأمر ، و لا تدور مدار الاعتبار ، بخلاف ملكيّه زيد للدار ، فإنَّ قوامها الاعتبار ، و ليس لها واقعيّه كواقعيه الملازمه المذكوره .

و أما الشهيد الأوّل ، فقد ذكرنا أنه قد استعمل هذا المصطلح ، و لكنّه أراد من قوله « نفس الأمر » - فی العباره المذكوره - الاحتراز عن الإنشاء المكرَّر ، فقول المنشئ : ملّكتك الدار قول قصد به ثبوت الملكيّه للمشتری ، فإذا قاله ثبت ذلك ، فلو قاله مرةً اخری فلا يحصل به المعنیٰ ، لأنه لو حصل لكان من تحصيل الحاصل .

و يقول المحقق الخراسانی : كلّما تكرّر القول حصل فرد من ذلك المعنی الإنشائی ، إلّا أنه يكون تأكيداً ، لا أنّ الصيغه - فی المرّه الثانيه - خارجه عن الإنشائيّه .

و الحاصل :

إنه فی الصيغه الإنشائيّه يُقصد ثبوت و وجود المعنی بنفس الصّيغه ،

بدون أيّه حكايهٍ ، و الثبوت هو بنحو مفاد كان التامّه ، بخلاف الإخبار ، فإنه بنحو مفاد كان الناقصه و هو حكايه عن الثبوت .

هذا فی الصيغه ، أی صيغه افعل ، الدالّه علی الطلب .

و كذلك الحال فی بقيّه المعانی الإنشائيّه ، فالمعنی فی جميعها هو إيجاد الطلب ، غير أن الدواعی تختلف .

و كذلك الحال فی الاستفهام و الترجّی و التمنّی ، فهو إيجاد الاستفهام بالوجود الإنشائی بداعی الاستفهام الحقيقی ، أو بداعی الإنكار ، و إيجاد للترجّی إنشاءً - و هو فی حق الباری تعالی جائز كما فی قوله : «لَّعَلَّهُ يَتَـذَكَّرُ أَوْ يَخْشَـی » (۱)و ليس حقيقةً ، لامتناعه فی حقّه لاستلزامه الجهل و العجز - و هكذا إيجاد للتمنّی إنشاءً ...

و هذا توضيح مبنی صاحب (الكفايه) فی الصيغه الإنشائيّه .

رأی الأصفهانی فی الصيغ الإنشائيه و حمله كلام الكفايه عليه

و خالف المحقّق الأصفهانی قدّس سرّه (۲) ، و ذكر أنّ ما ذهب إليه المحقق الخراسانی من كون اللّفظ فی الصّيغ الإنشائيّه موجداً للمعنی ، غير معقول ، فقال فی مقام الإشكال عليه ما توضيحه :

إنّه لا يتصوّر لأیّ معنیً من المعانی إلّا نحوان من الوجود ، فهو إمّا وجود بالذات ، و إمّا وجود بالجعل و الاعتبار .

و الأوّل : إمّا الوجود الذهنی ، و إمّا الوجود الخارجی الواقعی ، لكنّ إيجاد المعنی فی عالم الذهن لا يمكن بسبب اللّفظ ، بل العلّه للوجود الذهنی هو

۱- ۱) سوره طه : ۴۶ .

۲- ۲) نهايه الدرايه ۲۷۴/۱ - ۲۷۵ .

التصوّر فقط ، و كذلك إيجاده فی الخارج ، لأنّ الوجود الخارجی معلولٌ لعلّته ، فإنْ وجدت وجد و إلّا فلا .

و الثانی : فإنَّ الوجود الجعلی عباره عن وجود المعنی بوجود اللّفظ ، فاللّفظ یکون وجوداً للمعنی فی عالم الاعتبار ، و هو کما یکون باللّفظ یکون بالکتابه أیضاً .

فما ذهب إلیه المحقق الخراسانی غیر صحیح ، إذ لا یعقل إیجاد المعنی باللّفظ لا ذهناً و لا خارجاً .

بل المعقول و المتصوَّر هو أنّا نوجد المعنی وجوداً جعلیّاً ، أیْ نعتبر وجود اللّفظ وجوداً له ، لا أنّ اللّفظ یکون واسطهً و سبباً لوجود المعنی کما قال المحقّق الخراسانی ، ففی الحقیقه لمّا نقول : « افعل » فهو من مقوله الکیف المسموع ، فإذا تلفّظنا به وجد فی الخارج بوجودٍ بالذات ، و تکون هذه الصیغه وجوداً جعلیّاً اعتباریّاً للبعث و الطلب ، لا أن الطلب و البعث یوجد بتوسّط هذا اللّفظ و هذه الصیغه .

قال : فهذه حقیقه الإنشاء ، و لا بدّ أنْ یحمل علیه کلام المحقّق الخراسانی .

إشکال الاستاذ

قال شیخنا دام بقاه :

أمّا حمله کلام المحقّق الخراسانی علی مسلکه ففیه : إن فی عباره (الکفایه) ما یمنع عن الحمل المذکور ، و ذلک أنه مثّل - لکون الإنشاء موجداً للملکیّه و مخرجاً لها عن فرض الفارض - بإیجاد الملکیّه فی مورد الحیازه ، فإنّه قد ورد فی مباحث کتاب إحیاء الموات أنَّ « من حاز ملک » ، و هو ظاهر

فی کون الحیازه سبباً لوجود الملکیه ، و لیس وجودها بالوجود اللّفظی و الجعلی . و أیضاً : فقد تقرّر فی کتاب الإرث أنّ « ما ترک المیّت من مالٍ أو حقٍّ فلوارثه » فالملکیه الحاصله قهراً للوارث بموت مورّثه لیست بالوجود الجعلی و الاعتباری ...

و مع وجود هذه الجمله فی کلام المحقّق الخراسانی کیف یحمل کلامه علی ما ذهب إلیه ؟

و أیضاً ، فقد صرَّح المحقّق الخراسانی ، فی مقام بیان حقیقه الإنشاء فی الترجّی و التمنّی ... بأنّ المعنی المنشأ بالصیغه فی ظرف الإنشاء وجود جزئی ، لأنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد ، و الوجود مساوق للتشخّص ، إلّا أنه - أی المعنی - فی نفس الوقت کلّی .

و لا ریب أنّ هذا مطلب معقول ، کما لو تصوّرنا الإنسان النوعی ، و الحیوان الجنسی ، فإنه من حیث وجوده شخصی ، للقاعده المذکوره ، مع أنّ النوع و الجنس کلیّان ، و صیغه الإنشاء کذلک ، فقولک : « ملّکتک » أو قولک :

« صلّ » یدلّ علی معنی جزئی هو المنشأ لک بهذا اللّفظ ، لکنّه کلّی أیضاً ، لأن القضایا الحقیقیّه تنحلّ و تتعدّد بعدد الموضوعات ... مع کون الإنشاء واحداً .

و هکذا ، فمن الممکن إیجاد الملکیه الکلیّه بإنشاء واحدٍ ، فإنّه معنی کلّی ، مع أنه من حیث وجود الإنشاء جزئی ، کما فی قوله تعالی : «وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ » (1)حیث أن ملکیّه الخمس من جهه هذا الإنشاء جزئیّه ، لکن الملکیه معنیً کلّی ، و المالک هو طبیعی المسکین من بنی هاشم .

۱- ۱) سوره الأنفال : ۴۲ .

و إذا كان المحقق الخراسانی یصرِّح بما ذکرناه ، فکیف یحمل کلامه علی مبنی المحقق الأصفهانی من أن الإنشاء إیجاد المعنی بعین وجود اللّفظ ، إذ یستحیل تصوّر کلیّه المنشأ حینئذٍ ، لأن وجود اللّفظ حقیقی شخصی ، فهو جزئی .

و تلخّص : إن کلامه غیر قابلٍ للتنزیل علی مسلک المحقّق الأصفهانی .

و أمّا إشکاله علیه : بأن إیجاد المعنی بالوجود الخارجی أو الذهنی غیر مسببٍ عن وجود اللّفظ ، لعدم کون اللّفظ فی سلسله علل الوجود الذهنی و لا فی سلسله علل الوجود الخارجی ، فالتحقیق عدم وروده علیه ، لأنّه یقول بوجود المعانی الإنشائیه وجوداً اعتباریّاً ، و من المعقول ثبوتاً أنْ یعتبر العقلاء سببیّه اللّفظ للوجود الاعتباری ، فیمکن أن یقع فی سلسله علل وجوده ، فصحیح أنّ وجود الطلب فی عالم الذهن یرجع إلی التصوّر ، و وجوده خارجاً یرجع إلی المصلحه و الغرض ، و یکون العلم بالغرض علهً للوجود الخارجی التکوینی للطلب فی النفس ، لکنّ الکلام فی الوجود الاعتباری ، و لا مانع من أن یعتبر العقلاء اللّفظ – مثل بعت – سبباً للمعنی و هو الملکیّه الاعتباریه ، بحیث تدور الملکیّه فی عالم الاعتبار وجوداً و عدماً مدار وجود الصیغه و عدمها .

فما ذکره المحقق الخراسانی أمر معقول ، و لا یرد علیه ما ذکر .

نعم ، إنّ هذا الاعتبار بحاجهٍ إلی دلیلٍ فی مقام الإثبات .

و تلخّص : إن البحث مع صاحب (الکفایه) یرجع إلی مقام الإثبات ، فالقول بأنّ ما ذهب إلیه غیر معقول ، غیر صحیح ، فلا یمکن المساعده علی

ما جاء فی (نهایه الدرایه) و فی (المحاضرات) (۱) .

و أمّا مختار المحقق الأصفهانی من أنّ حقیقه الإنشاء إیجاد المعنی بعین وجود اللّفظ ، فسیأتی الکلام علیه .

هذا تمام الکلام علی مبنی المحقّق الخراسانی .

رأی المحاضرات فی الصّیغ الانشائیّه

و ذهب السیّد الخوئی فی (المحاضرات) (۲) إلی أنّ صیغه « افعل » مبرزه للاعتبار النفسانی ، لا أنها موجده له فی وعاء الاعتبار – و هذا متّخذ من برهان المحقق الأصفهانی من أنّ الصیغه لا یمکن أن تکون سبباً للوجود مطلقاً – و أیضاً : فإن معانی الصّیغه مختلفه ، لا ـ أنها موضوعه لمعنی واحدٍ و الدواعی مختلفه ... فالمعنی هو الامتحان ، و التهدید ، و الطّلب ... فهو مخالف (للکفایه) فی کلتا الجهتین ...

و حاصل کلامه : إن صیغه افعل حقیقهٌ فی إبراز اعتبار الشیء فی الذمّه ، و استعمالها فی موارد التعجّب و التهدید و غیر ذلک ، مجازی ، و معناها مختلفٌ و لیس بواحدٍ .

و خلاصه وجه هذا الرأی :

أوّلاً ـ : إنّ الامور الاعتباریه تحصل بمجرّد الاعتبار و من دون حاجهٍ إلی سبب ، مع أنّ الألفاظ لا یمکن أن تکون أسباباً لمثل هذه الاُمور .

و ثانیاً : إنّ حقیقه الوضع هی « التعهّد » کما تقدَّم فی محلّه ، فکأنّ

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲۷۴/۱ – ۲۷۵ ، محاضرات فی أصول الفقه ۱۲۵/۲ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۱۳۰/۲ – ۱۳۱ .

الشارع قد تعهّد – مثلًا – أن يبرز اعتباره للصّلاه فی ذمّه المکلّف بلفظ « صلّ » ، و کذلک کلّ أمر بشیءٍ ، فإنّه متعهّد باستعمال صیغه « افعل » لإبراز أمره و طلبه ... و هذا هو المرتکز فی الأذهان .

مناقشه الاستاذ

فقال الاستاذ دام بقاه بعد تقریر هذه النظریّه ما حاصله :

أمّا أن حقیقه الوضع هو التعهّد ، فقد تقدّم فی محلّه ما فیه .

و أمّا أنّ المعنی الحقیقی لصیغه الإنشاء هو إبراز اعتبار ثبوت الشیء ، فغایه ما استدلّ لهذه الدعوی هو وجود هذا المعنی – أی إبراز اعتبار ثبوت الشیء فی الذمّه – فی مثل قول المولی : « صلّ » و نحوه ... و فیه : إن هذا لا یکفی لأنْ یکون دلیلًا للمدّعی ، ففی موارد استعمال صیغه الأمر ، حیث یکون الداعی بعث العبد نحو الفعل ، توجد الإراده لتحقّق الفعل ، و العقلاء یرون فی تلک الموارد أن المولی قد وضع الفعل علی ذمّه المکلّف ، و أنها مشغوله یقیناً به ، فلما ذا لا تکون الإراده هی المعنی للصّیغه ؟ و لما ذا لا یکون المعنی : اعتبار ثبوت المادّه فی ذمّه الطرف المقابل ؟

و الحاصل : إنه فی مورد استعمال صیغه الأمر ، یوجد اعتبار ثبوت الفعل فی الذمّه بلا ریب ، لکن کون هذا المعنی هو الموضوع له الصیغه من أین ؟ فالدلیل أعمّ من المدّعی .

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : قوله بتعدّد المعنی فی الصّیغ الإنشائیّه ، غیر موافقٍ للارتکاز العرفی ، و ذلک لأنّ أهل اللّسان لا یفرّقون فی معنی « اعملوا » بین مورد استعماله فی التهدید و مورد غیر التهدید مثلاً .

و ثالثاً : إن المصداقیّه من شئون الحمل الشائع ، و المناط فیه هو الاتحاد

الوجودی ، و حینئذٍ ، کیف یتّحد التعجّب – الذی هو صـفه نفسانیّه – مع صـیغه افعل ، لتکون الصـیغه مصداقاً لمفهوم التعجّب ؟ فقوله بأن الصیغه تارهً یکون المبرَز بها التعجّب إذا استعمل فیه ، لا یمکن تعقّله .

و رابعاً : إن اعتبار ثبوت الشـیء فی الذمّه ، معنی اسـمی ، و هذا ینافی مسـلک (المحاضرات) فی المعنی الحرفی و الهیئه من أنه عباره عن التضـییق فی المعانی الاسمیه ... فإذا کان هذا معنی هیئه افعل ، فکیف یکون موضوعاً لإبراز الاعتبار ، و وجوب الشیء ؟

مناقشه رأی المحقق الخراسانی

هذا ، و قد وافق الاستاذ المحقق الخراسانی فی وحده المعنی فی الصیغ الإنشائیّه .

و أمّا قوله بأنها موجده ، فقد أشکل علیه :

أوّلاً : بأن الإراده فی نظر هـذا المحقق نفس الطلب ، و مفهومهما واحد ، و الاختلاف فی المصداق ، لکنْ لا یُفهم « الإراده » من صیغه افعل ، و مقتضی الاتّحاد بین الإراده و الطلب أنْ لا تکون موضوعه للطلب .

و ثانیاً : إنّ الإراده لیست من الامور القابله للإنشاء ، أی لا تقبل أنْ توجد باللّفظ ، کما هو الحال فی الجواهر مثلاً .

و ثالثاً : إن الإراده مفهوم اسمی ، و لم نجد فی الهیئات هیئه مدلولها معنیً اسمی .

مناقشه رأی المحقق الاصفهانی

و أمّا مبنی المحقق الأصـفهانی من أنّ مدلول الصـیغه وجود المعنی بالوجود اللّفظی ، فالألفاظ عین وجود المعانی لکن بالوجود الاعتباری

للمعنى ، و هذا معناه أنْ لا يكون فى مورد الصّيغه وضع و موضوع و موضوع عليه ...

ففيه : إنّ مبناه فى حقيقه الوضع هو أنّ اللّفظ يوضع على المعنى كوضع العلم على رأس الفرسخ مثلًا ، فما ذهب إليه فى وضع الصيغه ينافى مختاره فى حقيقه الوضع بصورهٍ عامّه ؛ لأنه يقتضى المغايره و التعدّد بين الموضوع و الموضوع عليه ... و لو لا هذا التنافى فإنّ مسلكه قريب من الواقع .

رأى الشيخ الاستاذ

و بعد ذكر المبانى المطروحه فى معنى الصيغه و النظر و المناقشه فيها ، قال شيخنا دام بقاه ، و بالنظر إلى مختاره فى حقيقه الوضع من أنها « العلاميّه » :

إن الألفاظ إنما هى للوصول إلى المعانى و إبراز الأغراض و المقاصد ، فالصبىّ الذى لا يمكنه التلفّظ إذا أراد شيئاً من الأشياء تحرّك نحوه – إن أمكنه التحرّك – و أخذه ، و إلّا فيلجأ إلى غيره ، كأنْ يأخذ بيد أبيه و يمدّها نحو الشىء أو يضعها عليه ، و هذا هو المقصود من « البعث النسبى » فى كلام المحقق الأصفهانى ، و « النسبه الإرساليّه » فى كلام المحقق العراقى ، لكنّ هذا الطفل عند ما يمكنه الإشاره نحو الشىء الذى يريده ، فإنّه يستخدمها بدل الأخذ بيد أبيه مثلاً ، فإنْ يتمكن من التلفّظ فلا شك أنه يستخدم اللّفظ للدلاله على أنّه يريد الشىء الفلانى ، فيقول لأبيه مثلاً : أعطنى كذا ...

فالألفاظ دوالّ و كواشف و علائم ... و هذا هو الأصل فيها .

وعليه ، فإنه مع التمكّن من التلفّظ ، يتحقّق بيان المراد و إبرازه بواسطه اللّفظ ، و تكون الألفاظ مبيّنات و مبرزات للمرادات ، و هذا معنى «عَلَّمَهُ

الْبَیَانَ » (۱)، فمن تمکّن من اللّفظ و أمکنه إفهام مقصوده به ، لا یحتاج إلی الإشاره ، و لا إلی البعث و التحریک التکوینی الخارجی ، و لذا تکون الإشاره أو التحریک الخارجی هی الدالّه علی المقصود حیث لا یمکن اللّفظ .

و سواء کان الدالّ علی المقصود هو اللّفظ أو التحریک الخارجی ، فإنّه لا ینظر إلیه إلّا بالنظر غیر الاستقلالی ، بل إنّه – فی هذه الحاله – یکون النظر الاستقلالی نحو المبعوث و المبعوث إلیه ، أمّا اللّفظ أو التحریک الخارجی الذی تحقق به البعث ، فإنّه مغفول عنه ، و وجوده وجود حرفی لا استقلالی ...

و هذا البعث هو « البعث النسبی » فی اصطلاح المحقّق الأصفهانی ، إنه یقول بأنّ نفس هذا البعث الخارجی التکوینی یوجد و یتحقّق بکلمه « افعل » .

و المحقق العراقی یشبّه الطلب بالصیغه بإرسال الطیور الجارحه نحو الصید ، فکأنّ الآمر یرسل المأمور بأمره « افعل » نحو تحصیل الشیء الذی یریده منه ، فالمدلول عنده رحمه اللّه – هو الإرسال و لازم ذلک هو الطلب .

و الحاصل : إن هذا أمر ارتکازی لا یمکن إنکاره ، و عباراتهم – و إنْ اختلفت فی بیانه – مشیره إلی هذا الأمر .

لکنّ التحقیق : أن هذه النسبه البعثیّه التکوینیّه التی تقوم الصیغه مقامها لا توجد بالصیغه ، بل إنها تکون مبرزه لها ، فالباعث یظهر و یبرز مقصوده باللّفظ بدلاً عن التحریک الفعلی نحوه ... فلیس « افعل » هو « البعث » کما قال المحقق الأصفهانی ، بل إنه دالٌّ علی البعث و مبرز له ، لکنّه مبرز للبعث – کما قلنا – لا لثبوت الشیء فی ذمّه الطرف المقابل کما قال المحقق الخوئی ... فإنْ لوحظ هذا البعث النسبی باللّحاظ الاستقلالی أصبح مدلول لفظ « أبعثک » ،

۱- ۱) سوره الرحمن : ۳ .

و لذا قال السید البروجردی : إن الطلب إن لوحظ باللّحاظ الاسمی الاستقلالی استعمل لفظ البعث و الأمر فیقول : آمرک ، و إن لوحظ باللّحاظ الآلی استعملت صیغه « افعل » ... لکنّ التحقیق أنه « البعث » و لیس « الطلب » .

و بما ذکرنا ظهر التحقیق فی المقام ، و اختلافات الأنظار فیه .

دلالهُ الصّیغه علی الوجوب

لقد تقدّم طرف من هذا البحث فی مبحث دلاله مادّه الأمر علی الوجوب ، و هنا نقول :

کلام الکفایه

إنه قد نفی المحقق الخراسانی (۱) البُعد عن أن تکون صیغه الأمر دالّه علی الوجوب بالدلاله الوضعیّه ، و استدلّ علی ذلک بالتبادر ، و أیّده بسیره العقلاء ، و أنهم لا یقبلون اعتذار العبد إذا خالف الأمر عند ما لا توجد قرینه .

ثم ناقش صاحب (المعالم) قدّس سرّه فی قوله (۲) بأنّ الصّیغه مستعمله فی أخبارنا فی الندب بکثره ، و ذلک یمنع من التمسّک بأصاله الحقیقه للحمل علی الوجوب ، بل یکون من المجاز المشهور ، و مقتضی القاعده فی مثله هو التوقّف ... فأجاب المحقق الخراسانی :

أوّلاً : إن استعمال الصّیغه فی الوجوب أیضاً کثیر ، فکثره استعمالها فی الندب لا توجب نقلها عن الوجوب أو حملها علی الندب .

و ثانیاً : إنّ کثره الاستعمال إنما توجب الحمل أو تستلزم التوقّف فیما إذا کانت بدون قرینه ، و أمّا إذا کانت موارد استعمالها مصحوبه بالقرینه ، فمثل هذا

۱- ۱) کفایه الأصول : ۷۰ .

۲- ۲) معالم الدین : ۴۸ .

الاستعمال و إنْ كثر فلا يثبت المجاز المشهور ، ليلزم التوقّف عن حمل الصيغه المجرّده عن القرينه على الوجوب ... و من المعلوم أنّ الصيغه فى الأدلّه الشرعيّه متى دلّت على الاستحباب فهى مقرونه بالقرينه اللّفظيّه أو الحاليّه على الندب .

و ثالثاً : إنّ ما ذكره صاحب (المعالم) قدّس سرّه منقوضٌ بكثره تخصيص العمومات حتى قيل : ما من عام إلّا و قد خُص ، فلو كانت كثره الاستعمال فى غير المعنى الموضوع له اللّفظ موجبةً لنقل اللّفظ عن معناه الحقيقى ، أو حملهً على غير معناه ، أو التوقّف ، لزم سقوط أصاله العموم ، و هو كما ترى ... فما نحن فيه كذلك .

الإيرادات على الكفايه و مناقشتها

هذا ، و قد أورد عليه السيّد البروجردى (۱) :

بالفرق بين كلامه و كلام (المعالم) ، فذاك يقول : أخبار الأئمه ، و هو يقول السنّه ، و المراد منها فى الاصطلاح الحديث النبوى .

و فيه : المراد من السنّه فى لسان الفقهاء و الاصوليين : قول المعصوم أو فعله أو تقريره .

و بأنّ كثره استعمال اللّفظ فى غير الموضوع له - و لو مع القرينه - يوجب انس الذهن بالمعنى ، و ينتهى إلى المجاز المشهور .

و فيه : إنه ليس كذلك ، فلفظ « القمر » يستعمل فى استعمالات الناس فى غير الموضوع له بكثرةٍ مع القرينه ، و لكنْ لا يصل إلى حدّ الاستغناء عن القرينه فيكون مجازاً مشهوراً يوجب التوقّف .

۱- ۱) نهايه الاصول : ۹۳ ، الحجّه فى الفقه : ۱۱۴ .

و أورد علیه فی (المحاضرات) (۱) :

بالفرق بین المقام و باب الخاص و العام ، فهناک ألفاظ موضوعه للدلاله علی العموم ، و لا یکون استعمالها فی غیره موجباً للمجاز ، و أمّا فیما نحن فیه فیوجد معنیان : الوجوب و الندب ، و قد استعمل اللّفظ - أی الصیغه - فی غیر الموضوع له إلی حدٍّ کثیر یوجب التوقف .

و فیه : إن صاحب (الکفایه) لا یقول بأن کثره استعمال العام فی الخاص یوجب أن یکون مجازاً مشهوراً ، بل یقول : تخصیص العام بکثرهٍ لا یوجب خروجه عن الدلاله علی العموم بحیث یسقط أصاله العموم ، فکذلک ما نحن فیه ، فلا یوجب کثره استعمال الصیغه فی الندب خروجها عن کونها موضوعهً للوجوب بحیث یسقط أصاله الحقیقه .

مناقشه الاستاذ

قال الاستاذ : بل الحقّ - فی الإشکال علی المحقق الخراسانی فی هذا المقام - أن یقال :

أمّا دعوی التبادر ، فإنه یعتبر أن یکون التبادر من حاقّ اللّفظ لا من خارجه من إطلاقٍ أو سیره ، و تحقّقه هنا أوّل الکلام ، لأن تبادر الوجوب :

إمّا هو من المادّه ، فهی لیست إلّا المعنی الحدثی .

و إمّا من الهیئه ، و مدلول الهیئه عنده عباره عن الطلب ، و هو غیر الوجوب ، أو عن البعث النسبی کما قال المحقق الأصفهانی ، و هو غیر الوجوب .

و إمّا عن المرکَّب من المادّه و الهیئه ، و هو لیس له وضع علی حده .

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۱۲۵/۲ .

على أنّ الصيغه تستعمل فى الندب - و بدون أىّ عنايهٍ - كاستعمالها فى الوجوب ، كأن نقول : اغتسل للجنابه ، و نقول : اغتسل للجمعه .

هذا بالنسبه إلى استدلاله بالتبادر .

و أمّا مناقشته لصاحب (المعالم) فالإنصاف : أنّ استعمال الصيغه فى غير الوجوب كثير جدّاً ، و لعلّه الغالب على استعمالها فى الوجوب ، و دعوى اقتران تلك الاستعمالات بالقرينه مقبوله ، لكن إنكار وصولها إلى حدّ المجاز المشهور مشكل .

و تنظيره ما نحن فيه بقضيّه ما من عامٍّ إلّا و قد خص . فيه : إنه خلاف مبناه فى باب العامّ و الخاص ، فإنّه يرى أن العام مستعمل فى معناه و هو العموم ، إلّا أن الخصوص يستفاد من دالٍّ آخر ، فتعدّد الدالّ هو الدليل على التخصيص ، لا أن العام قد استعمل فى غير ما وضع له ... و حينئذٍ ، فلصاحب (المعالم) أنْ يقول بالفرق بين المقامين ، و أن استعمال الصّيغه فى الندب مجاز .

أدلّه القول بالدّلاله على الوجوب و نقدها

و على الجمله ، فقد ظهر سقوط الاستدلال بالتبادر للقول بدلاله الصيغه على الوجوب ، و كان هذا هو الوجه الأوّل .

الثانى : الكتاب و السنّه . فقد ذكر أصحاب (المعالم) و(البدائع) و(هدايه المسترشدين) (۱) آياتٍ و روايات من الكتاب و السنّه دالّهً على الوجوب ، كقوله تعالى : «مَا مَنَعَکَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ » (۲)فإنّه يدلُّ على كون الصيغه دالّه على

۱- ۱) معالم الاصول : ۶۶ ، بدائع الاصول : ۲۵۱ ط حجرى ، هدايه المسترشدين : ۱۴۴ حجرى .
۲- ۲) سوره الأعراف : ۱۲ .

الوجوب ، لكونه ذمّاً و توبيخاً على المخالفه لقوله عزّ و جلّ «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَهِ اسْجُدُواْ لآدَمَ » (۱)و «... فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ » (۲).

و فيه :

أوّلاً : هل كانت هذه الاستعمالات عاريهً عن القرينه ؟

و ثانياً : سلّمنا ، لكنّه استعمالٌ ، و هو أعمّ من الحقيقه .

نعم ، مثل قوله تعالى «وَأَتِمُّوا ... » (۳)- بضميمه كلام الإمام عليه السلام - يدلُّ على الوجوب ، و لكنْ هل هذه الدلاله وضعيّه أو إطلاقيّه ؟

الثالث : العقل . و هذا طريق المحقق النائينى (۴) الذى سلكه المتأخرون أيضاً ، و حاصله : إنّه إذا صدر أمر من المولى الحقيقى ، فإنّ العقل يحكم على العبد بمقتضى قانون حكم الطّاعه - بلزوم الإطاعه و باستحقاقه العقاب إذا خالف .

و قد تكلّمنا على هذا الوجه سابقاً . و حاصل الكلام هنا :

إن هذا الوجه أخصّ من المدّعى ، لأن المدّعى هو أعمّ من أن يكون الأمر صادراً عن المولى الحقيقى ، و لا يختص بمورد استدلاله ... فالأمر يدلّ على الوجوب فى أوامر الناس بعضهم بعضاً ، مع عدم وجود حكم عقلى مستند إلى حق الطاعه ، إلّا مع القرينه على الرخصه ، هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ الأحكام العقليّه - سواء فى موارد المولى الحقيقى أو العرفى - تنتهى إلى حسن العدل و قبح الظلم ، و هما حكمان كلّيان ، فالعقل يرى

۱- ۱) سوره البقره : ۳۴ .

۲- ۲) سوره ص : ۷۲ .

۳- ۳) سوره البقره : ۱۹۶ .

۴- ۴) أجود التقريرات ۱۴۴/۱ .

ضروره إطاعه العبد لمولاه لأنها عدل ، و عدم عصيانه لأنه ظلم ، و الظلم إنما يتحقق حيث يصدق العصيان ، و إذ لا عصيان – كما لو لم يكن أمر المولى إلزاميّاً – فلا ظلم ... و هذه هی كبری حكم العقل .

و الحاصل : إنه لا ـ حكم للعقل إلّا بقبح الظلم بمعصيه أوامر المولى ، أمّا مع الشك فی دلاله أمره على الوجوب و الإلزام ، فلا يحكم العقل بقبح مخالفته ، إلّا أن يقال بأنّ للعقل حكماً ظاهريّاً مفاده : كلّما شككت فی أمر أنه إلزامی أو لا ، لزم عليك امتثاله و إلّا فأنت ظالم ، ... و من الواضح عدم وجود هكذا حكم ظاهری احتياطی من العقل .

و بعباره أخری – كما فی (المنتقی) (۱) – إنه بعد إدراك العقل أن إنشاء الطلب يمكن أن يكون عن إراده حتميّه كما يمكن أن يكون عن إراده غير حتميّه ، و أن المنشأ عن إراده غير حتميه لا يلزم امتثاله ، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرّد الإنشاء ما لم يـدّع ظهور الصيغه فی كون الإنشاء عن إراده حتميه ، و هو خلاف المفروض ؟ و هل يجد الإنسان فی نفسه ذلك ؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه .

و على الجمله ، فإنّ مطلب الميرزا إنما يتمُّ لو ثبت أنّ للعقل هكذا حكم كما توجد فی الشريعه أحكام ظاهريّه إلی جنب الأحكام الواقعيّه ، أو تقوم سيره عقلائيّه على أنّه متی وردت الصيغه المجرّده عن المرخّص فی الترك فالطلب إلزامی ، و إلّا ، فإنّ المرجع هو البراءه عقلاً و شرعاً ، و عدم كفايه قانون حقّ الطاعه على التحقيق .

الرابع : الظهور الإطلاقی فی الوجوب .

۱- ۱) منتقی الأصول ۴۰۳/۱ .

ذهب صاحب (الكفايه) (۱) إلى أن الوجوب عباره عن الطلب بلا تقييد ، و أن الاستحباب عباره عن الطلب المقيّد بالترخيص فى الترک ، فهو المحتاج إلى البيان ، و الوجوب غير محتاج إليه .

و قال المحقق الأصفهانی (۲) : إن الوجوب عباره عن البعث الأكيـد ، و الاسـتحباب عباره عن البعث غير الأكيـد ، و لازم الأوّل عـدم الترخيص فى الترک ، و الثانی لازمه الترخيص فيه ، و حينئذٍ يحتاج إلى البيان ، بخلاف الوجوب ، فإن نفس الصّيغه كافيه فى إفادته ، لأن الأمر العدمی - و هو هنا عدم الترخيص - لا يحتاج إلى بيان .

وعليه ، فكلّما جاءت الصيغه مجرّده عن البيان فى الترخيص ، كان مقتضى إطلاقها هو الوجوب .

قال الاستاذ فى الدوره السابقه :

و هـذا ثبوتاً صـحيح ، إلّا أن الكلام فى مقام الإثبات ، إذ العقلاء لا يرون وجود مرتبتين للبعث ، إحـداهما أكيده ، و الاخرى غير أكيده ، فصيغه « اغتسل » سواء فى غسل الجنابه و الجمعه ، و لا فرق عندهم فيها ... هذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إنه ليس لهيئه افعـل وضـعان ، بل الوضع الواحـد ، و هی موضوعه للنسـبه البعثيّه ، و التأكّد و عـدمه أمران زائـدان على حقيقه البعث ، و خارجان عن مـدلول الهيئه ، فلو كان التأكّد مدلول الهيئه - وضـعاً أو ظهوراً - لزم أن يكون اسـتعمالها فى غير الأكيد مجازاً .

و للمحقّق العراقی تقريب آخر (۳) . قال :

ص:۵۱

۱- ۱) كفايه الأصول : ۷۰ .

۲- ۲) نهايه الدرايه : ۳۱۵/۱ .

۳- ۳) نهايه الأفكار ۱۶۲/۱ - ۱۶۳ .

إن الوجوب عباره عن نفس الطلب المعبَّر عنه بالطّلب التام ، و هو غير محـدودٍ بحدّ ، بخلاف الندب ، فإنه محدود بحدّ النقص ، فالندب محتاج إلى بيانٍ زائد ، و حيث لا بيان ، فمقتضى الإطلاق هو الوجوب .

قال الاستاذ : و فيه :

أوّلاً : إنّه سواء كان الإراده ، أو الفعل النفسانی ، أو الطلب الإنشائی ، أو الطلب الاعتباری ، فهو – بأیّ معنیً أخذ – محدود .

و ثانیاً : إن المفروض وضع الهیئه لنفس الطلب ، لا الطلب غیر المحـدود – بأن یکون عـدم المحـدودیّه داخلاً فی المفهوم – فلا مرتبه فی مفهومه ، وعلیه ، فکما أن المرتبه النازله من الطلب محتاجه إلی البیان ، کذلک المرتبه العالیه .

هـذا ، و إلی مـا ذکر من الکلمات یرجع کلام مثل الشیـخ الیزدی الحائری (1) القائـل بأنّ النـدب عباره عن الإراده مع الإذن فی الترک ، و الوجوب هو الإراده بلا إذنٍ فی الترک ... فإنّه بعـد إرجاعه إلی ما تقـدّم یرد علیه ما ورد علیه ، و إلّا فظاهر کلامه غیر صحیح ، لأن الإراده من الامور التکوینیه ، و الوجوب و الندب من الأمور الاعتباریّه التشریعیّه .

و أیضاً ، فالإراده من مقدّمات الطلب و لیست نفس الطلب .

و تلخّص : عدم تمامیه الاستدلال – لدلاله الصیغه علی الوجوب – بالآیه و الروایه و بالعقل و بالتبادر و بالظهور الإطلاقی .

مختار الاستاذ و دلیله

الخامس : السیره العقلائیه .

1- 1) درر الأصول 74/1 .

فإنّ السيره العقلائيّه قائمه على ترتيب الأثر إلزاماً على صيغه افعل ، و هى سيره عامّه ، غير مختصّه بالموالى و العبيد ... كما تقدّم فى مادّه الأمر .

و قد كان هذا هو المرتكز بين أصحاب الأئمه عليهم السلام ، و تشهد به ضروراتٌ من الفقه .

فالوجوب ليس لفظيّاً و لا عقليّاً ، بل هو عقلائى .

و مما يشهد به فى الفقه مسأله خيار الغبن ، فإن المستند العمده على ثبوت هذا الخيار هو تخلّف الشّرط ، إذ الشرط الارتكازى بين العقلاء فى المعامله هو المساواه بين الثمن و المثمن ، فبناء العقلاء فى سائر معاملاتهم على المساواه بينهما كاشف عن وجود هذا الشرط فى كلّ معامله ، و لو مع عدم التلفّظ به فى متن العقد .

فكما يكون البناء العقلائى هناك ذا أثر من هذا القبيل ، و لدى التخلّف يستند إلى ذلك ، كذلك البناء العقلائى فيما نحن فيه ، على ترتيب أثر الوجوب و الإلزام على صيغه افعل ، كاشف عن دلالتها على الوجوب .

و هذا هو التحقيق عند الاستاذ فى الدوره اللّاحقه .

أقول :

و لكن ، هل لهذه السيره ملاك أو لا ؟ و كيف تحقق مع العلم باستعمال الصيغه فى الندب بقدر استعمالها فى الوجوب إن لم يكن أكثر ؟

و من هنا يرجع المطلب إلى الإطلاق ، بالبيان الذى ذكره فى الدّوره السابقه . من أن الوجوب – فى الحقيقه – أمر اعتبارى منتزع من البعث و عدم الترخيص فى الترك ، و أنّ الندب أمر اعتبارى منتزع من البعث و الترخيص فى الترك ، فليس الوجوب و الندب إلّا أمرين منتزعين ، هذا فى الواقع ، و كذلك

الحال فی مقام الإثبات عند العقلاء ، فإنّهم یرون البعث من المولیٰ و عدم ترخیصه فی الترک منشأً لانتزاع الوجوب بلا حالةٍ منتظره ، وعلیه ، فإن الندب هو المحتاج إلیٰ البیان الزائد ، أمّا الوجوب فلا ، و مع الشک ، یکون مقتضی الاطلاق هو الوجوب ، فکان هذا الإطلاق هو الملاک لبناء العقلاء فی حمل الکلام علیٰ الوجوب .

ص:54

الجمله الخبریّه

اشاره

ص:۵۵

فيها قولان :

ذهب صاحب (الكفايه) (۱) قدّس سرّه : إلى أنّ الجمله الخبريّه مستعمله فی نفس مدلولها ، و هو النسبه ، ففی الماضی : النسبه التحقّقیه ، و فی المضارع : النسبه الترقّبیه ، ففی قوله علیه السلام « یعید » و « أعاد » - مثلاً - قد استعملت الجمله - فی حال الإنشاء - فی نفس المعنی المستعمله فیه فی حال الإخبار ، غیر أنّ الداعی یختلف ، فهو هنا عباره عن الطلب ، و فی الإخبار عباره عن الحکایه .

و الحاصل : إن الفرق بین الجملتین و اختلافهما إنّما هو بداعی الاستعمال ، و الفرق بین صیغه الأمر و الجمله الخبریّه هو : إن المستعمل فیه فی الصیغه عباره عن الطلب الإنشائی ، و فی الجمله هو النسبه ، فبها یُنشأ النسبه البعثیّه ، أو البعث النسبی .

و ذهب السید الخوئی (۲) : إلی أنّ الاختلاف بین الاخبار و الإنشاء لیس من ناحیه الداعی إلی الاستعمال ، بل إن المستعمل فیه فی مثل « یعید » فی کلام الامام علیه السلام هو اعتبار الإعاده فی ذمّه المکلّف ، فتکون الجمله الإخباریه فی مقام الإنشاء مبرزةً للاعتبار .

و هذان القولان هما العمده فی المقام .

۱- ۱) کفایه الأصول : ۷۰ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۱۳۵/۲ .

مختار الاستاذ :

و قال الاستاذ دام بقاه فی الدوره اللّاحقه : بأنّ الحق مع المحقّق الخراسانی ، لعدم مجیء مدّعیَ القول الثانی إلی ذهن أحدٍ ممن سمع قول الإمام علیه السلام « یعید الصلاه » و نحوه ، أو رواه ، بل إن مفاد هذه الجمله - فی قول الإمام ذلک کما فی الخبر ، جواباً عن السؤال عن حکم الصّلاه الواقع فیها الخلل الکذائی - نفس مفادها فی مقام الإخبار ، و المستعمل فیه فی کلا المقامین هو الإعاده ، غیر أنّ القرائن الحالیّه أو المقامیّه أفادت أنّ الداعی للاستعمال فی مثل مورد الجواب عن السؤال المزبور مثلاً هو الطلب ، و لمّا کان استعمال الجمله بهذا الداعی ، فلا مجال لتوهّم لزوم الکذب .

و یبقی الکلام فی وجه دلاله الجمله الخبریّه فی مقام الطلب مثل « یعید » ، علی الوجوب ، فإنّ ما ذکره المحقق الخراسانی من أن نفس الإتیان بالجمله یکفی للدلاله علی کون الطلب لزومیّاً لا یرضی المولی بمخالفته ، غیر وافٍ بالمدّعی ، بل الحق أنّ الدلاله إنما هی بالسیره العقلائیّه ، القائمه علی الطلب الجدّی اللّزومی ، ما لم تقم قرینه علی الخلاف ... و توضیح ذلک :

إنه و إنْ کان الأصل فی السیره العقلائیّه عدم التعبّد ، لکنّ المفروض أنّ مدلول الجمله هو النسبه البعثیّه - إمّا بنحو الإیجاد أو بنحو الإبراز ، علی الخلاف - و حینئذٍ ، فإنّ الوجود الاعتباری للبعث لا بدّ و أنْ یکون واجداً لآثار الوجود التکوینی له ، لکونه نازلاً منزلته ، کما هو الحال فی جمیع التنزیلات ، و لا أقل من وجود الآثار الظاهره ، و إلّا لم یکن للتنزیل معنی ، فمثلاً : عند ما جعل اللّه سبحانه فی آیه المباهله (1) علیّاً علیه السلام نفس الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم - و هو جعل اعتباری بلا تردید - فإنّه یقتضی وجود الآثار

ص:58

1- 1) سوره آل عمران : 61 .

المتحقّقه فی النفس النبویّه فی نفس الإمـام علیه السـلام إلّـا مـا خرج عقلاًـ أو نقلاًـ ، لأـنّ النفس الولویّه أصـبحت بمنزله النفس النبویّه ، و کـذا الحـال فی مثل « الطواف بالبیت صـلاه » ... و هکـذا ، فإن الآثار – خاصّهً البیّنه منها – لا بـدّ و أنْ تترتّب ، إلّا مع قیام القرینه علی العدم ، ...

و علی هذا ، فإنّ من أظهر آثار البعث التکوینی هو الانبعاث ، للتلازم الواضح بینهما ، و هذا الأثر لا بدّ من أن یترتّب علی البعث الاعتباری ، سواء کان بالصّیغه أو بالجمله ، سواء علی مبنی المشهور من أن صیغه افعل مثلًا تدل علی الإیجاد – أی إیجاد الطلب – ، أو علی مبنی المحقق الأصـفهانی من أنهـا بعثٌ بالجعـل و المواضـعه ، أو علی المختـار من أنهـا مـبرزه للبعث الاعتبـاری – و لیست موجـده – ... و الحاصـل : إن أظهر آثـار البعث التکوینی هو التلاـزم بینه و بین الانبعـاث من ناحیه الباعث ، فلا یمکن أنْ یکون بعثٌ بـدون انبعـاث من نـاحیه البـاعث ، فیکون الحـال فی البعث الاعتبـاری کـذلک ، لکونه قائمـاً مقـام التکوینی و منزّلاً بمنزلته ... إلّا إذا جاء من قبله المرخّص للترک ، و هذا خلاف الأصل .

فظهر : أن الـدالّ علی الوجوب هو السـیره العقلائیه ، و السرّ فی ذلک هو عـدم التفکیک و الانفکاک بین البعث و الانبعاث من ناحیه الباعث ... و هذا عین الوجوب ... خذ و اغتنم .

تتمّهٌ

، فی النظر فی کلامٍ للسید البروجردی فی هذا المقام :

و ملخّص ما ذکره رحمه اللّه کما جاء فی تقریر بحثه تحت عنوان :

هاهنا نکته لطیفه یعجبنا ذکرها :

إنّ الأوامر و النواهی الصادره عن النبی و الأئمه – علیهم الصلاه و السلام –

ص:۵۹

علی قسمین ، فمنها : ما صدر عنهم بعنوان إظهار السلطنه و الحاکمیّه و إعمال المولویّه ، نظیر الأوامر الصادره عن الموالی العرفیّه بالنسبه إلی عبیدهم ، کما فی الأوامر و النواهی الوارده عنهم فی الجهاد و میادین القتال . و منها : ما صدر عنهم لبیان الأحکام الإلهیّه ، نظیر إفتاء المفتی الفقیه .

فأمّا القسم الأوّل ، فیجب إطاعته و یحرم مخالفته ، و أمّا القسم الثانی فلا تکون مخالفته حراماً موجباً للفسق بما هی مخالفه تلک الأوامر و النواهی ، بل بما هی مخالفه أحکام اللّه تعالی ، لکون هذا القسم من أوامرهم و نواهیهم ارشادیّاً لا مولویّاً ... .

ثم قال : و الأوامر و النواهی المنقوله عن أئمّتنا بل عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله جلّها ارشادیه بالمعنی المذکور ، و لیست بمولویّه (۱) .

أقول (۲)

لکنَّ مقتضی الأدلّه هو : إنّ الأوامر و النواهی الصادره عن المعصومین کلّها مولویه ، و هذا هو الأصل فیها إلّا ما قام الدلیل علی إرشادیّته ، بل إنّ مفاد الأدلّه أنّ کلّ ما یصدر عنهم تجب إطاعتهم فیه ، لأنّ الأحکام مفوّضه إلیهم ، و لهم الولایه المطلقه ، فلا فرق بین قول اللّه عز و جل فی القرآن الکریم و قولهم الثابت عنهم ، فی أن کلیهما حکم إلهی یجب امتثاله .

أمّا بالنسبه إلی أوامر النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ، فما ذکرناه موضع وفاقٍ بین الخاصّه و العامّه ، و یدل علی ذلک قوله تعالی : «مَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا » (۳)ففی الصحیح عن أبی عبد اللّه علیه السلام :

۱- ۱) نهایه الاصول : ۹۷ ، الحجه فی الفقه : ۱۱۶ - ۱۱۷ .

۲- ۲) هذا المطلب ملخّص من الباب الأوّل من کتابنا (عموم ولایه المعصوم) .

۳- ۳) سوره الحشر : ۷ .

« إنّ اللّه أدّب نبيّه فأحسن أدبه ، فلمّا أكمل له الأدب قال : «وَإِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ » ثم فوّض إليه أمر الدين و الأمّه ليسوس عباده فقال عزّ و جلّ «مَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا » . و إنّ رسول اللّه – صلّى اللّه عليه و آله – كان مسدّداً موفّقاً مؤيّداً بروح القدس ، لا يزلُّ و لا يخطئ فى شىء ممّا يسوس به الخلق ، فتأدّب بآداب اللّه . ثم إنّ اللّه عز و جل فرض الصلاه ... فأضاف رسول اللّه ... فأجاز اللّه عز و جل له ذلك ... » .

و مثله غيره فى « باب التفويض إلى رسول اللّه و إلى الأئمه فى أمر الدين » من كتاب الكافى (۱) و غيره ، ممّا جاء التصريح فيه بثبوت هذه المنزله للنبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ، و اشتمل على موارد من الأحكام التى وضعها فى الأبواب المختلفه ... و كذلك كلمات المفسرين من الفريقين بذيل الآيه المباركه ، فإنّهم قالوا بأنها تدل على أنّ كلّ ما أمر به النبى فهو أمرٌ من اللّه ، و كلّ ما نهى عنه فهو نهى منه (۲) .

و أمّا بالنسبه إلى الأئمه – عليهم السلام – فيدلُّ عليه النصوص العامّه فى أنّهم بمنزله النبى صلّى اللّه عليه و آله (۳) و أنهم الورثه له (۴) و أن طاعتهم مفروضه كطاعته (۵) ، و النصوص الخاصّه الكثيره كما قال غير واحدٍ من الأكابر ، أو

۱– ۱) الكافى ۲۶۵/۱ .

۲– ۲) انظر : منهج الصادقين ۲۲۶/۹ ، مجمع البيان ، الصافى ۱۵۶/۵ ، الميزان ۲۰۴/۱۹ ، الكشاف ۵۰۳/۴ ، القرطبى ۱۷/۱۸ ، الرازى ۲۸۶/۲۹ ، النيسابورى – هامش الطبرى – ۳۹/۲۸ .

۳– ۳) من ذلك : حديث المنزله المتواتر بين المسلمين .

۴– ۴) انظر : بصائر الدرجات ج۳ باب ۳ .

۵– ۵) انظر : بصائر الدرجات ج۳ باب ۵ .

المستفيضه كما قال الشيخ المجلسی كما سيأتی ، كالصحيح عن أبی عبد اللّه عليه السلام : « إنّ اللّه عزوجلّ أدّب نبيّه علی محبّته فقال : « وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ» ثم فوّض إليه فقال عزّ و جل : « مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا » و قال عز و جل : «مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ » . و إنّ نبی اللّه فوّض إلی علی و ائتمنه ، فسلّم و جحد الناس » (۱) .

و بثبوت هذه المنزله لهم صرّح جماعه من الأساطين من الفقهاء و المحدّثين :

قال الوحيد البهبهانی – فی معانی التفويض الذی رمی به بعض الرواه – :

« الرابع : تفويض الأحكام و الأفعال ، بأنْ يثبت ما رآه حسناً و يردّ ما رآه قبيحاً ، فيجيز اللّه إثباته و ردّه ، مثل : إطعام الجدّ السّدس ، و إضافه الركعتين فی الرّباعيّات ، و الواحده فی المغرب ، و النوافل أربعاً و ثلاثين ، و تحريم كلّ مسكر ... » ثم نصّ علی كثره الأخبار الوارده فی هذا المعنی (۲) .

و قال أيضاً : « و قد حقّقنا فی تعليقتنا علی رجال الميرزا ، ضعف تضعيفات القميين ، فإنهم كانوا يعتقدون بسبب اجتهادهم اعتقاداتٍ من تعدّی عنها نسبوه إلی الغلو ، مثل نفی السّهو عن النبی ، أو إلی التفويض مثل تفويض بعض الأحكام إليه صلّی اللّه عليه و آله » (۳) .

و قال صاحب (الحدائق) فی بحثه عن اختلاف الأخبار فی منزوحات البئر : « و احتمل بعض محققی المحدّثين من المتأخّرين كون هذا الاختلاف من باب تفويض الخصوصيّات لهم عليهم السلام ، لتضمّن كثيرٍ من الأخبار أنّ

۱- ۱) الكافی ۲۶۵/۱ .

۲- ۲) الفوائد الرجاليه : ۳۹ .

۳- ۳) الحاشيه علی مجمع الفائده : ۷۰۰ .

خصوصیّات کثیر من الأحکام مفوّضه إلیهم ، کما کانت مفوّضهً إلیه صلی اللّه علیه و آله » (۱) .

و قال السید عبد اللّه شبّر : « و الأخبار بهذا المضمون کثیره ، رواها المحدّثون فی کتبهم ، کالکلینی فی الکافی و الصفّار فی البصائر و غیرهما ، و حاصلها : إنّ اللّه سبحانه فوّض أحکام الشریعه إلی نبیّه بعد أنْ أیّده و اجتباه و سدّده و أکمل له محامده و أبلغه إلی غایه الکمال . و التفویض بهذا المعنی غیر التفویض الذی أجمعت الفرقه المحقّه علی بطلانه » (۲) .

و قال صاحب (الجواهر) : « قال فی المسالک : روی العامّه و الخاصّه إنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یضرب الشارب بالأیدی و النعال ، و لم یقدّره بعدد ، فلمّا کان فی زمن عمر ، استشار أمیر المؤمنین علیه السلام فی حدّه ، فأشار علیه بأنْ یضرب ثمانین جلده ، معلّلًا بأنه إذا شرب سکر ، و إذا سکر هذی ، و إذا هذی افتری .

و کان التقدیر المزبور عن أمیر المؤمنین من التفویض الجائز لهم » (۳) .

و قال الشیخ التقی المجلسی : « ... کما یظهر من الأخبار الکثیره الوارده فی التفویض إلی النبی و الأئمه صلوات اللّه علیهم » (۴) .

و قال الشیخ المجلسی : « و ألزم علی جمیع الأشیاء طاعتهم حتی الجمادات ، من السماویات و الأرضیّات ، کشقّ القمر ... و فوّض أمورها إلیهم

ص:۶۳

۱- ۱) الحدائق الناضره ۳۶۵/۱ .

۲- ۲) مصابیح الأنوار فی حلّ مشکلات الأخبار ۳۶۹/۱ .

۳- ۳) جواهر الکلام ۴۵۷/۴۱ .

۴- ۴) روضه المتقین ۴۸۰/۵ .

من التحليـل و التحريم و العطـاء و المنع ، و إنْ كـان ظاهرهـا تفويض تـدبيرها إليهم ، « فهم يحلّلون مـا يشاءون » ظاهره تفويض الأحكام ، كما سيأتى تحقيقه » (١) .

ص:۶۴

١- ١) بحار الأنوار ٣۴٢/٢۵ .

التعبّدی و التوصّلی

اشاره

ص:۶۵

الواجبات الشرعيّه هی بالضّروره علی قسمین ، قسم : لا یحصل الغرض منه إلّا إذا اتی به بقصد القربه ، و هذا هو التعبّدی ، و قسم : یحصل منه الغرض بأیّ داعٍ اتی به ، و هو التوصّلی . فمن الأوّل : الصلاه مثلاً ، و من الثانی : دفن المیت المؤمن مثلاً .

فتارهً : نحرز کون الواجب من هذا القبیل أو ذاک ، و اخری : یقع الإشکال فیه ، کما فی العتق فی الکفّارات مثلًا ، حیث یقع الکلام فی سقوط الأمر به بمجرّد الإتیان به ، أو أنه لا بدّ فیه من قصد القربه ... و لأجل وجود هذا القسم من الواجبات فی الشریعه المقدّسه ، عقد هذا البحث ، لأن المفروض عدم وضوح حاله من جهه الأدلّه ، فتصل النوبه إلی مقتضی الاصول .

و الأصل فی هذا المقام : إمّا الأصل اللّفظی ، و إمّا الأصل العملی ، و الأصل اللّفظی ، إمّا داخلی و إمّا خارجی ، کما أن الأصل العملی إمّا شرعی و إمّا عقلی ... و المقصود من الأصل اللّفظی الداخلی هو إطلاق الصیغه ، و من الأصل اللّفظی الخارجی هو الأدلّه اللّفظیه من الکتاب قوله تعالی : «قُلْ إِنِّی أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَّهُ الدِّینَ » (۱)أو السنّه مثل قوله علیه الصّلاه و السلام :

« لا عمل إلّا بنیّه » (۲) .

۱- ۱) سوره الزمر : ۱۱ .

۲- ۲) وسائل الشیعه الجزء الأول ، الباب ۵ من أبواب مقدمه العبادات .

فيقع البحث فى جهات :

۱ – الإطلاقُ الداخلى

اشاره

و المقصود من ذلک هو البحث عن مقتضى الأصل اللّفظى الداخلى ، بأنْ ننظر هل للصيغه إطلاقٌ يصحّ لأن يكون رافعاً للشبهه و يوضّح حال الواجب من حيث التعبديّه و التوصليّه أو لا ؟

و لا بدّ من تحقيق حال الأصل اللّفظى الداخلى فى مرحلتين ، فى مرحله الثبوت ، و أنه هل يمكن الإطلاق و التقييد أو لا ، ثم فى مرحله الإثبات .

فإن حصلنا على أصل لفظى من الداخل فهو ، و إلّا فمن الخارج ، و إلّا فالأصل العملى ، فنقول :

لو شككنا فى واجبٍ من الواجبات أنه توصّلى أو تعبّدى ، فهل من إطلاقٍ يثبت التوصّليه أو لا ؟

و قبل الإجابه على ذلک ، لا بدّ من البحث فى مقام الثبوت ، و أنّه هل من الممكن وجود الإطلاق بالنسبه إلى قصد القربه أو لا ؟

إن إمكان الإطلاق موقوف على إمكان التقييد ، بناءً على أن التقابل بينهما من قبيل العدم و الملكه ، فكلّ موردٍ لا يمكن فيه التقييد فلا يمكن الإطلاق ، كما فى البصر ، فالمورد الذى لا يمكن فيه البصر لا يمكن فيه العمى و هو عدم البصر فى المورد القابل له – و على هذا المبنى طرح المحقّق الخراسانى البحث ، لكنّ البحث ينقسم إلى قسمين ، هما : الإطلاق و التقييد بالأمر الأوّل ، و الإطلاق و التقييد بالأمر الثانى ، هذا من جههٍ .

و من جههٍ اخرى ، فالتقييد تارهً يكون بنحو القيد و اخرى بنحو الجزء ، بأنْ يكون قصد القربه فى العمل قيداً له أو يكن جزءاً له ، و هذا مقصود (الكفايه) من الشرطيّه و الشطريّه .

هل يمكن تقييد المتعلّق بقصد القربه بالأمر الأول ؟

اشاره

فالكلام الآن فی إمكان تقييد متعلّق الأمر بقصد القربه بنفس الأمر الأوّل .

و قد تعرّض صاحب (الكفايه) (١) هنا لأُمورٍ :

الأمر الأوّل

اشاره

(فی بيان التمييز بين الوجوب التوصّلی و الوجوب التعبّدی) .

فقال رحمه اللّه : الوجوب التعبّدی هو الوجوب الذی لا يحصل الغرض من الوجوب فيه إلّا بالإتيان بمتعلَّق الأمر على الوجه القربی ، و الوجوب التوصّلی هو الوجوب الذی يحصل الغرض من الوجوب فيه بالإتيان بالمتعلَّق بأیّ داعٍ كان .

فالفرق بينهما يكون من ناحيه اختلاف الغرض .

إيراد المحقّق الأصفهانی

و قد أورد عليه المحقّق الأصفهانی (٢) بإشكالين تصريحاً و تلويحاً :

أحدهما : إنه لا يوجد أیّ اختلاف و افتراق بين الوجوبين أصلاً ، بل الافتراق هو فی طرف الواجبين ، لأنّ الوجوب – على أیّ حال – إنما هو لجعل الداعی ، فسواء كان الخطاب : « صلّ » أو « اغسل ثوبک » فقد جاء الوجوب لجعل الداعی لحصول متعلَّق الأمر ، و أنه ليس الغرض من الوجوب إلّا جعل الداعی ، لكنَّ الغرض من أحدهما لا يحصل إلّا مع قصد القربه دون الآخر فإنه مطلق ، فالاختلاف من ناحيه الواجب لا الوجوب .

١- ١) كفايه الأصول : ٧٢ .

٢- ٢) نهايه الدرايه ٣٢٠/١ .

و الثانی - و هو یظهر من الأوّل - فإنه بناءً علی ما ذکر ، لا وجه لجعل البحث من مباحث الصیغه ، إذ المادّه فی الواجب التوصّلی مطلقه ، و فی التعبّدی مقیّده ، فیکون الإطلاق هنا من إطلاق الواجب و المادّه ، و لا علاقه للبحث بالصیغه ، فقول (الکفایه) : إطلاق الصیغه هل یقتضی التعبّدیه أو التوصّلیه ؟ بلا وجه .

مناقشه الاستاذ

و قد دفع الاستاذ کلا الإیرادین :

أمّا الأوّل : فبأنّ الوجوب التعبّدی و إن کان لا یختلف عن الوجوب التوصّلی ذاتاً ، لأنّ الوجوب کیفما کان فمعناه واحد ، و لا یختلفان کذلک من ناحیه الغرض الأوّلی للوجوب ، و هو جعل الداعی ، لکنهما مختلفان من جهه الغرض النهائی ، لأن الغرض من جعل الوجوب هو جعل الداعی ، و الغرض من جعل الداعی هو حصول المتعلَّق ، و الغرض من حصول المتعلَّق حصول المصلحه المترتبه علی المتعلَّق ، فلو کانت المصلحه مقیَّده - أی کانت قائمه بالعمل المأتی به مع قصد القربه - کان الغرض من جعل الداعی هذا العمل المقیَّد ، فما لم یحصل لم یتحقّق الغرض ، و متی لم یحصل جعل الداعی بهذا الغرض لم یتحقق الوجوب ، فلا محاله لا یتحقق الغرض من الوجوب المجعول علی الصلاه - مثلاً - إلّا بالإتیان بها بقصد القربه . فقول صاحب (الکفایه) : بأن التعبّدی هو الذی لا یسقط الأمر فیه - أو لا یتحقق الغرض منه - إلّا إذا أتی به متقرّباً به ، بخلاف التوصّلی الذی هو مطلقٌ من هذه الجهه ، کلام صحیح ... و لا یرد علیه الإشکال ، لوجود الفرق بینهما فی الغرض النهائی و هو المصلحه ، و إن لم یفترقا فی الغرض الأوّلی و هو جعل الداعی .

ص:۷۰

و أما الثانى ، فإنه غفله منه قدّس سرّه عن مطلبين :

أحدهما : إن الصيغه مركّبه من الماده و الهيئه ، فقولهم : « إطلاق الصيغه » مشترك ، و لذا يأتى السؤال : هل المراد إطلاق المادّه أو الهيئه ؟

و الثانى : لقد ذكر فى (الكفايه) فى الأمر الأوّل « إطلاق الصيغه » لكنه قال فى الأمر الثالث « إطلاق الصيغه يقتضى التوصّليه » فلو التفت المحقق الأصفهانى إلى المطلبين لم يشكل على (الكفايه) بما ذكر .

هذا كلّه فى الأمر الأوّل من الامور التى تعرّض لها فى (الكفايه) .

الأمر الثانى

(فى إمكان أخذ داعى الأمر فى المتعلَّق و عدم إمكانه) .

فذهب المحقق الخراسانى إلى استحاله أخذ داعى الأمر – و هو قصد القربه – فى متعلَّق الأمر ، و تقييده به ، و ذلك لأنه إذا اخذ قصد الأمر فى المأمور به ، لم يكن للمكلَّف القدره على الامتثال ، فالمأمور به هو الحصّه الخاصّه من الصّلاه ، و هى المقيَّده بداعى الأمر ، و حينئذٍ لا يتحقّق الامتثال .

قال شيخنا دام ظلّه :

إنه لم يبيّن وجه استحاله الأخذ ، ثم إنّه قد خلط بين الأخذ من ناحيه المولى و الامتثال من ناحيه المكلّف ، و جعل هذا متفرّعاً على ذاك ، إذ قال بالنسبه إلى المحذور فى مقام الجعل « لا يمكن الأخذ » و بالنسبه إلى المحذور فى مقام الامتثال « لا يمكن امتثالها » مع تفريع هذا على ذاك .

قال الاستاذ : و الصحيح أن يقع البحث فى مقامات :

١ – هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد الأمر فى مرحله تصوّر الآمر ؟

٢ – هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد الأمر فى مرحله الإنشاء ؟

۳ – هل یمکن تقیید متعلَّق الأمر بقصد الأمر فی مرحله فعلیّه الأمر ؟

۴ – هل یمکن تقیید متعلَّق الأمر بقصد الأمر فی مرحله الامتثال ؟

المقام الأوّل

اشاره

لا ـ ریب أنّ المولی عنـد ما یریـد أن یأمر بشـیء ، فإنّه لا بـدّ من أن یتصوّر الأمر و متعلَّق الأمر ، فهل یمکن تصوّر ذلک مع أخذ قصد الأمر فی متعلَّقه أو لا یمکن ؟

حاصـل الإشـکال هو : إنّ « الأـمر » من المفـاهیم ذات التعلّق ، و الأمر بالشـیء لا یتصوَّر إلّا مع تصوّر الشـیء ، فالأمر بالصّـلاه لا یمکن تصوّره إلّا مع تصوّر الصّلاه ، و لکن المفروض أن متعلَّق الأمر هو الصّلاه التی تعلَّق الأمر بها مع قصد القربه ، فتصوّر الأمر موقوف علی تصوّر الأمر ، و هذا هو الدور .

و بعباره اخری : إن متعلّق الأمر هو الصّـلاه ، و هی مقیَّده بقصـد الأمر ، فیکون الأمر متعلَّق المتعلَّق ، أی : إن متعلَّق الأمر – الذی هو الصلاه المقیّده بقصد الأمر – أصبح متعلَّق الأمر ، و لمّا کان الأمر متعلَّق متعلَّق الأمر ، فلا بدَّ من تصوُّره قبل الأمر کما ذکرنا ، فتوقف الأمر علی تصوّر الأمر ، و تصوّر الأمر موقوف علی تصوّر متعلّق الأمر المفروض أخذه – الأمر – فی المتعلَّق .

و هذا الإشـکال إنما یلزم فی التعبّدی . أما فی التوصّـلی – کالأمر بدفن المیّت مثلاً – فلا ، لأن الأمر به یتوقّف علی تصوّر الأمر ، و تصوّر الأمر یتوقّف علی تصوّر دفن المیّت ، فکان الموقوف هو الأمر ، و الموقوف علیه دفن المیت ، فلا دور .

جواب المشکینی عن إشکال الدور

و لعلّ خیر ما قیل فی حلّ مشکله الدور هنا جواب المحقق

ص:۷۲

المشکینی (۱) ، فإنّه حاول إثبات التغایر بین الموقوف و الموقوف علیه فقال :

بأنّ المأخوذ فی متعلَّق الأمر هو طبیعی الأمر ، و لکن المتصوَّر فی طرف المتعلَّق هو شخص الأمر ، و ذلک ، لأنّ المتعلّق هو الصّلاه المقیَّده بقصد الأمر ، لکنْ طبیعی الأمر لا شخصه و فرده ، أمّا الأمر المتعلِّق بنفس الصّلاه فهو شخص الأمر و فرده ، و هذا المقدار من الاختلاف کان لرفع الدور .

قال : و نظیر ذلک قول القائل : « کلّ خبری صادق » فإنّه تحلُّ فیه مشکله الدور من جهه أن شخص هذا الخبر - و هو قوله : کلّ خبری صادق - موقوف علی الحکم و هو « صادق » و أمّا الحکم « صادق » فموقوف علی طبیعه الخبر لا شخص هذا الخبر ، و هنا کذلک ، إذ أنّ تصوّر شخص الأمر المتوجّه إلی الصّلاه موقوف علی تصوّر الصلاه بقصد الأمر ، لکن طبیعی الأمر لا شخصه .

نقد الاستاذ

و أورد علیه الاستاذ بالفرق بین المقامین ، فإن الموضوع فی تلک القضیّه هو طبیعه الخبر ، و شخص هذا الخبر - و هو قوله : کلّ خبری صادق - غیر طبیعه الخبر ، هذا صحیح . أمّا فی مقامنا هذا ، فإنّه - بعد استحاله الإهمال من الحاکم إمّا الإطلاق و إمّا التقیید ، فإنه لمّا یقول « صلّ » بقصد الأمر بالصّلاه ، لا یرید الإتیان بها بقصد مطلق الأمر بنحو اللّابشرط ، حتی الأمر المتوجّه إلی الصیام و الحج مثلاً ، فلیس المراد الصّلاه بقصد الأمر المطلق - کما لم یکن الصّلاه بقصد الأمر المهمل بالنسبه إلی خصوصیات الأمر - فتعیّن أنْ یکون المقصود الإتیان بالصّلاه بقصد شخص هذا الأمر و هو « صلّ » ، فکان شخص الأمر هو المتعلّق ، و هو نفسه متعلَّق المتعلّق .

۱- ۱) الحاشیه علی کفایه الاصول ۱۰۷/۱ .

حلّ المشكل

ثم إنّ الاستاذ ذكر فی حلّ الإشكال : أنه إنما یلزم الدور لو كان الوجود الواحد موقوفاً و موقوفاً علیه ، أمّا مع تعدّدهما ، بأنْ یكون الموقوف - فی مرحله التصوّر - شخصاً من الطبیعه ، و الموقوف علیه شخصاً آخر منها فلا ...

و فی مرحله اللّحاظ و التصوّر ، فإنّ الآمر یتصوَّر أمره الذی هو فعل من أفعاله الاختیاریّه ، فالأمر الصّادر مسبوق بالتصوّر ، و لمّا كان من الامور ذات التعلُّق ، فإنّه یتصوّر متعلَّقه معه ، و المفروض أن متعلَّق المتعلَّق نفس هذا الأمر ، فلا بدَّ من تصوّره أیضاً ، فالشیء الواحد - و هو الأمر - قد تُصوُّر مرّتین ، لكن فی رتبتین ، رتبه المتعلَّق و رتبه متعلَّق المتعلَّق ، فكان الموقوف علیه شخص صوره الأمر ، و الموقوف شخص آخر من صوره الأمر ... فحصل التغایر ، إذ قد حصل للأمر بالصّلاه وجودان تصوّریان ، وجود تصوّری مقوّم للمتعلّق ، و وجود تصوّری محقّق لنفس الفعل الذی هو الأمر فی ظرف إصدار الأمر ، لأنّه یتصوّر الأمر الذی یرید إصداره ، فهو یتصوّر الصّلاه بكلّ حدودها و قیودها مع قصد الأمر بها ، ثم عند ما یرید إصدار الأمر و إیجاد هذا الفعل - أی الأمر ، فإنه من أفعال المولی كما تقدّم - یتصوّر الصّلاه بحدودها - و منها الأمر - فیتصوّر الأمر مرّتین ، و لا محذور فیه ، و لا دور .

قال : و بما ذكرنا یندفع اشكال اجتماع اللّحاظین - الآلی و الاستقلالی - فی الشیء الواحد ، من جهه أن « الأمر » بالشیء ملحوظ باللّحاظ الآلی ، فالأمر فی قوله « صلّ » إنّما یُلحظ باللّحاظ الآلی ، لأن المقصود هو البعث نحو الصّلاه ، لكنَّ المتعلَّق یلحظ دائماً باللّحاظ الاستقلالی ، و المفروض تقیّد الصّلاه بقصد الأمر ، فاجتمع اللّحاظان فی الأمر ، من جهه كونه متعلِّقاً

و متعلَّقاً ، و هو محال .

وجه الاندفاع ، إن الملحوظ بالاستقلال هو الأمر الواقع بنحو متعلَّق المتعلّق ، و الملحوظ بالآليّه هو الأمر المتعلّق ، كما تقدَّم ، فلا إشكال .

المقام الثانی

اشاره

قال فی (الکفایه) : لاستحاله أخذ ما لا یتأتی إلّا من قبل الأمر فی متعلّقه (۱) .

و توضیح وجه الاستحاله هو : إن الأمر یحتاج إلی المتعلَّق ، و نسبته إلیه نسبه العرض إلی الموضوع ، فکما أن العرض محتاج إلی موضوع یقوم به ، کذلک الأمر ، فهو محتاج إلی ما یتعلَّق به ، وعلیه ، فیکون الأمر متأخّراً رتبهً عن المتعلّق کما هو الحال فی العرض بالنسبه إلی موضوعه ، فلو ارید فی مرحله الجعل و الإنشاء أن یؤخذ الأمر فی متعلَّقه ، لزم کونه فی مرتبته ، فیصیر المتأخر متقدّماً و المتقدّم متأخّراً ، و هما متقابلان ، و اجتماع المتقابلین محال .

هذا من جهه .

و من جهه اخری : إن الأمر موقوف علی متعلَّقه توقّف العرض علی معروضه ، و لکنْ لو اخذ الأمر فی المتعلَّق - کما هو المفروض - توقّف المتعلَّق علی الأمر ، و هذا هو الدور .

جواب المشهور عن الدور

و قد أجاب المحقّقون عن ذلک بالمغایره بین الموقوف و الموقوف علیه ، بأنّ الموقوف هو الأمر بوجوده الخارجی ، و الموقوف علیه هو الأمر بوجوده التصوّری ، و ذلک ، لأنّ المحقّق للبعث هو الوجود الخارجی للأمر ،

۱- ۱) کفایه الأصول : ۷۲ .

أمّا الأمر الذی أخذ فی المتعلَّق كالصّلاه مثلًا و جعلت مقیّده بقصده ، فهو الأمر الذی یتصوّره المولی لا الأمر الخارجی .

إشكال المحقق الأصفهانی علی المشهور

و أورد علیه المحقق الأصفهانی (۱) بأنّه لیس للأمر وجود غیر وجود المتعلَّق ، حتی یقال بأنّ هذا غیر ذاک ، بل إنَّ الأمر موجود بعین وجود متعلَّقه فی مرحله الجعل و الإنشاء ، و ذلك لأنَّ « الأمر » من الامور ذات الإضافه و التعلّق كالإراده ، و الحبّ ، و البغض ، و الشوق ، و العلم ، و البعث ... - فلا یعقل الأمر بدون المأمور به ، كما لا یعقل الإراده بلا مراد ... و هكذا ... ففی جمیع هذه الحقائق لا بدَّ من وجود الطرف ، و كلٌّ منها موجود بوجوده ، فالمراد بالذات - الذی موطنه النفس - هو المقوِّم للإراده ، و هكذا الحال فی الاشتیاق و نحوه ... و حیث أنّ الوجود النفسانی للطَّرف - لا الوجود الخارجی له هو المقوّم للأمر ، فإنَّ الأمر و متعلَّقه وجودهما واحد ، و یستحیل أن یكون لهما وجودان ، لأنّ حقیقه الأمر هو البعث ، و لا یعقل البعث بلا مبعوث إلیه ، بل المبعوث إلیه الذی هو فی النفس و وجوده بالذات - و له وجودٌ بالعرض ، و هو المبعوث إلیه الذی یتحقق فی الخارج ، المسقط للأمر - موجود مع البعث بوجودٍ واحد ... فجواب القوم - من أنّ وجود الأمر موقوف علی وجود المتعلّق ، و الأمر الموجود فی المتعلَّق غیر الأمر الذی یتعلَّق بالمتعلَّق - غیر صحیح ، لأنّه یبتنی علی ثبوت وجودین ، و هو باطل .

جواب الدور من الأصفهانی

فالجواب الصحیح عن إشكال الدور ، قد ظهر ممّا ذكره هذا المحقق عن

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳۲۴/۱ .

جواب القوم ، و ذلك لأنه ليس هنا وجودان أحدهما موقوف و الآخر موقوف عليه ، بل وجود واحدٌ ، فلا دور .

رأى الاستاذ فى الجواب

و قـد ارتضـى شيخنا هذا الجواب فى الدّوره السابقه . أمّا فى الدّوره اللّاحقه ، فذكر أن له تأمّلًا فيه ، لأنّ فى الأخبار الوارده عن أهل العصمه إنّ اللّه تعالى عالم إذ لا معلوم ، و قادر إذ لا مقدور . (۱) فتأمّل .

جواب المحقق الأصفهانى عن لزوم اجتماع المتقابلين

و أمّا الإشكال بلزوم اجتماع المتقابلين - التقدّم و التأخّر - المطروح من المحقق الأصفهانى ، فتوضيحه :

أوّلاًـ : إن المفـاهيم الإضـافيه على قسـمين ، فمنهـا : مـا لا تقابل بينهما ، و من الممكن اجتماعهما ، كالحبّ و المحبوب ، فإنهما متضايفان ، و يمكن وجودهما فى مكانٍ واحدٍ ، بأن يكون الشيء الواحد محبّاً و محبوباً معاً ، و منها :

ما يكون بينهما تقابل و لا يجتمعان فى الوجود ، و التقدّم و التأخر من هذا القبيل .

و ثانياً : إن للتقـدّم و التأخّر أقساماً ، و منها : التقـدّم و التأخّر الطبعى ، و المراد منه أنْ يكون المتأخّر موقوفاً بالطبع على المتقدّم و لولاه لم يوجد ، و المتقدّم مستغنٍ فى الوجود عن المتأخّر ، كالواحد و الاثنين .

فالإشكال فيما نحن فيه هو : أنه إذا اخذ قصد الأمر فى المتعلّق لزم اجتماع المتقابلين بالطبع ... كما تقدَّم .

و قد أجاب عنه المحقق المذكور - و إليه ترجع سائر الأجوبه فى المقام -

---

۱- ۱) الكافى ۱۰۷/۱ كتاب التوحيد ، باب صفات الذات .

و حاصله : إن ما هو المتقدّم طبعاً غير ما هو المتأخّر طبعاً ، و توضيحه :

إنّ الأمر لا يكون داعياً بوجوده الخارجی أبداً ، و الداعويّه منه محال ، إذ الداعی لا بدَّ و أن یکون مؤثّراً فی إراده العبد کی یتحرّک نحو الامتثال ، و لا یکون کذلک إلّا إذا حصل الداعی فی وعاء النفس ، و الوجود الخارجی لا یأتی إلی عالم النفس حتی یؤثّر فی الإراده ، بل المؤثّر فیها هو الوجود العلمی للشیء ، فإذا علم الإنسان بوجود الماء – و هو عطشان – تحرّک نحوه ، و أما إذا کان بجنبه و هو لا یعلم به فلا یتحرّک إلیه ، فالمؤثر فی الإراده و یکون له داعویّه هو الوجود العلمی لا الخارجی .

وعلیه ، فالداعویّه هی شأن الوجود العلمی للأمر ، و لا تتحقّق الصّلاه بقصد الأمر إلّا من ناحیه الأمر الموجود بالوجود الذهنی ، فالأمر الذی اخذ فی المتعلَّق و وجب علی المکلَّف قصده هو الأمر العلمی ... بخلاف الأمر الذی یصدر من المولی متعلِّقاً بالصّلاه مثلاً ، فإنه أمر بوجوده الخارجی الواقعی .

فالوجود الخارجی للأمر هو المتعلِّق بالصّلاه ، و الذی جاء قیداً للصّلاه و وجب قصده هو الوجود العلمی للأمر ، فاندفع اشکال اجتماع المتقدّم و المتأخّر ، لأن المتقدّم غیر المتأخّر ، و لیس بینهما تقدّم و تأخّر طبعی .

نقد الجواب

و أشکل علیه شیخنا دام بقاه – تبعاً للمحقق العراقی (۱) – : بأنه غیر رافع للإشکال ، لأنه إن کان المأخوذ فی متعلَّق الأمر – و هو الصّلاه – هو الصّوره العلمیّه للأمر مطلقاً ، أی و إنْ لم تکن الصوره العلمیّه مطابقه للواقع ، بأن یکون جهلاً مرکّباً ، فما ذکره تام ... لأن الأمر بوجوده الخارجی – و هو حکم المولی

۱– ۱) بدائع الأفکار ۲۲۹/۱ .

و بعثه نحو الصّلاه – متأخّر طبعاً عن الصّلاه المقيّده بقصد الأمر بوجوده العلمی غیر المعتبر مطابقته للواقع . و أمّا إن کان المأخوذ هو الصّوره العلميّه المطابقه للواقع ، بأنْ يكون الصوره العلميه لنفس ذاک الأمر الصّادر من المولى هی المحرّک و الباعث ، فالإشكال باق ، لأنّ الواقع غير محتاجٍ إلى صورهٍ علميّه مطابقه إليه ، لكنَّ الصوره العلميّه المطابقه له محتاجه له ، فما لم يتحقق أمر واقعی فلا تحصل صوره علميّه له فی الذهن ، إذن ، فالصّوره العلميّه متأخره بالطبع عن الواقع ، و هو الأمر الصادر ، فهی موقوفه عليه ، لكنَّها بما أنها مأخوذه فی متعلَّق الأمر الصّادر – و المتعلَّق مقدَّم رتبةً على الأمر – فهی متقدّمه ، فلزم اجتماع المتقابلين فی الشیء الواحد .

دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الأصفهانی

لكنّ السيّد الاستاذ – دام ظله – نصَّ (۱) على أن الإنصاف تماميّه جواب المحقق الأصفهانی عن محذور اجتماع المتقابلين و عدم صحّه الإشكال المذكور ، فقال ما حاصله : إن ما يؤخذ فی متعلَّق الأحكام هو المفاهيم و الطبائع لا المصاديق الخارجيّه ، و العلم الذی يكون فانياً فی متعلَّقه هو مصداق العلم و الفرد الخارجی منه ، و أما مفهوم العلم و طبيعته فليس كذلک ، فإن العلم الطريقی بحسب مفهومه ليس فانياً فی المعلوم و مرآةً له بل يكون متعلَّقاً للنظر الاستقلالی ، وعليه ، فقصد الأمر إذا ثبت أنه معلول للأمر بوجوده العلمی فيكون مأخوذاً فی المتعلَّق بهذه الخصوصيه ، فالمتعلَّق يكون هو الفعل بقصد الأمر المعلوم ، و لا يخفى أن العلم المأخوذ فی المتعلَّق ليس مصداق العلم كی يقال إنه فانٍ فی متعلّقه ، بل المأخوذ مفهومه و هو لا يفنی فی متعلَّقه

۱– ۱) منتقى الاصول ۱/۴۴۰ .

كما عرفت ، فالقصد متفرّع فی مرحله موضوعیّته عن الأمر المعلوم لا ـ الأمر الخارجی ، فلا خلف . فالإشكال علیه ناشئ عن الخلط بین مفهوم العلم و مصداقه . فما أفاده المحقق الأصفهانی فی دفع المحذور لا نری فیه إشكالاً و لا نعلم له جواباً .

أقول :

إلّا أنّ الظاهر عدم ورود ما أفاده علی التقریب المتقدّم عن شیخنا الاستاذ للإشكال علی المحقّق الأصفهانی ، لأنّ محور الكلام فیه ضروره وجود أمر واقعی لتحصل الصوره الذهنیّه عنه ، فیكون متقدّماً بالطبع و هی متأخره عنه كذلك ، و حینئذٍ یلزم المحذور . فتأمّل .

لزوم الدور بتقریب المیرزا

و قد سلك المحقّق النائینی طریقاً آخر لبیان لزوم الدور من أخذ قصد الأمر فی المتعلَّق ، سواء فی مرحله التصوّر و الإنشاء و الامتثال ... و حاصل كلامه (۱) هو :

إن الأحكام الشرعیّه كلّها قضایا حقیقیّه ، و معنی القضیّه الحقیقیّه كون موضوع الحكم مفروض الوجود ، فلا بدّ من فرض وجود « العقد » حتی یتوجّه الأمر بالوفاء به ، كما هو الحال فی قوله تعالی «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (۲)حیث الأمر بالوفاء حكم ، و متعلَّقه « الوفاء » و موضوعه هو « العقد » فیكون متعلَّق الوجوب هو « الوفاء » و « العقد » متعلَّق المتعلَّق ...

فالعقد و هو الموضوع – لا بدّ فی مرحله الإنشاء من فرض وجوده فرضاً مطابقاً

۱- ۱) أجود التقریرات ۱/۱۵۸ – ۱۵۹ .

۲- ۲) سوره المائده : ۱ .

للواقع ، و على هذا ، فإنّ القضيّه - كما فى الآيه المباركه - تؤول إلى قضيّه شرطيّه مفادها : إذا تحقق عقد و حصل فى الخارج فالوفاء به واجب ... فأصبح الموضوع شرطاً ، و الشرط موضوعاً .

و على هذا الأساس ، فإنّ الصّلاه بقصد الأمر هى متعلّق الأمر ، و الأمر متعلّق المتعلّق ، فهو الموضوع ، و إذا كان موضوعاً ، لزم فرض وجوده بفرضٍ مطابقٍ للواقع كى يتوجّه الحكم عليه ، بأن يكون قبل الحكم ، فيلزم أنْ يكون وجود الأمر مفروغاً عنه ثم جعل الحكم عليه ، و كون وجود الشيء مفروغاً عنه قبل وجوده محال .

و على الجمله ، فمن الناحيه الكبرويّه : لا يكون فى متن الواقع وجودٌ مفروغاً عنه قبل وجوده ، و نحن فى القضايا الحقيقيّه لا بدّ و أن نرى الموضوع و متعلّق المتعلّق مفروغاً عنه وجوده ، حتى يأتى الحكم و التكليف عليه .

و هنا ، فإنّ الشارع يريد الأمر بالصّلاه مع قصد الأمر ، بأن يكون قصد الأمر جزءاً للصّلاه أو شرطاً ، فنفس الأمر متعلّق هذا المتعلّق للتكليف ، فيجب أن يكون وجود الأمر مفروغاً عنه عند الشارع حتى يجعل الأمر ، و هذا يستلزم أن يكون الشيء قبل وجوده مفروغاً عن وجوده ، و هو محال .

جواب المحاضرات

و أجاب فى (المحاضرات) (۱) عمّا ذكره الميرزا - رحمه اللّه - بما حاصله إنكار الكبرى ، و توضيح ذلك :

إن ملاك أخذ الموضوع مفروض الوجود فى القضيّه الحقيقيه ، المستلزم لكونه شرطاً لفعليّه التكليف ، إمّا هو الظهور العرفى و إمّا هو حكم العقل بذلك .

ص:۸۱

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۲:۱۵۸ .

أمّا الظهور العرفی فبأنْ یفهم العرف من القضیّه أن الموضوع قد اخذ مفروض الوجود ، کما فی «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » حیث یفهم أن العقد موضوع للحکم الذی رتّبه الشارع علی فرض وجوده ، و هو وجوب الوفاء به ، لا أنه قد ترتّب الحکم علی موضوع یجب علی المکلّف تحصیله .

و أمّا الحکم العقلی ، فهو حیث یکون القید المأخوذ فی الواجب غیر اختیاری ، و بما أنه لا یعقل تعلّق التکلیف بغیر المقدور ، فلا محاله یکون مأخوذاً علی نحو مفروض الوجود .

ففی الموردین المذکورین یوجد الملاک لأخذ الموضوع مفروض الوجود .

و أما فیما عداهما ، فلا دلیل علی أن التکلیف لا یکون فعلیّاً إلّا بعد فرض وجود الموضوع ، و لذا قلنا بفعلیّه الأحکام التحریمیه قبل وجود موضوعاتها ، بمجرّد تمکّن العبد علی الإیجاد ، کالتحریم الوارد علی شرب الخمر ، فإنه فعلی و إنْ لم یوجد الخمر خارجاً ، إنْ کان المکلّف قادراً علی إیجاده بإیجاد مقدماته ، و لذا یتوجّه التکلیف علیه ، بخلاف الزوال فی « صلّ صلاه الظهر » مثلاً ، فإن المکلّف لا یتمکّن من إیجاده و لا بالشروع بمقدّماته .

(قال) : و ما نحن فیه من القسم الثالث الذی لا دلیل علی ضروره فرض الموضوع ، لأنّه لا ربط للعرف بهذه الناحیه ، و لا ملزم من العقل بذلک ، فإنّ الأمر الذی کان متعلّقاً للداعی یحصل بمجرّد إنشاء المولی تکلیفه ، و إذا حصل أمکن الامتثال بداعیه و لا حاجه بعد ذلک إلی أخذه مفروض الوجود ، وعلیه ، فالمکلَّف حین الامتثال یجد أمراً موجوداً قد حصل من إنشاء التکلیف ، فیأتی بالفعل بداعی ذلک الأمر ، و لا داعی إلی فرض وجود الأمر حین الإنشاء ، کما

كان الأمر كذلك فى سائر القيود غير الاختياريه .

و على هذا ، فلا يلزم من أخذ قصد الأمر فى متعلَّق الأمر المحذور الذى ذكره الميرزا رحمه اللّه .

نقد الاستاذ هذا الجواب

و قد تكلّم الاستاذ دام بقاه على هذا الجواب :

فأجاب عنه فى الدّوره اللّاحقه : بأنه إنما يتمشّى مع إنكار رجوع القضيّه الحقيقيّه إلى القضيّه الشّرطيه ، وعليه يمكن للمولى أن يأمر بالصّلاه بقصد الأمر مع عدم وجود الأمر الذى كان جزءاً للموضوع أو شرطاً ، و لكنّ التسليم بذلك ، ثم القول بعدم لزوم المحذور ، جمعٌ بين المتنافيين ، و قد جاء فى (المحاضرات) (۱) التصريح بكون القضيّه الحقيقيّه قضيّه شرطيّه ، و أن الموضوع مقدَّم و الحكم تال ، و يستحيل أن يتكفّل الجزاء الشرطَ وضعاً و رفعاً ، و ليس التالى إلّا مترتّباً على المقدَّم ، و على هذا الأساس رفع - رحمه اللّه التنافى بين الدليل الحاكم و الدليل المحكوم ، بمناط أنّ الحاكم ناظرٌ للموضوع فى المحكوم ، و يستحيل أن يكون المحكوم ناظراً لموضوع نفسه ، لوقوع المحكوم فى رتبه الجزاء ، و هى متأخره عن رتبه الشرط و المقدَّم .

فإذا كانت القضيّه الحقيقيه شرطيّةً ، و الموضوع فى القضيه شرط ، فكيف يعقل وجود المشروط و فعليّته قبل وجود الشرط ، و فعليه الجزاء قبل فعليّه المقدَّم ؟

إن المفروض - هنا - وقوع الأمر موضوعاً فى الأمر بالصّلاه بقصد الأمر ، و المفروض أن الأمر المتعلّق مشروط ، فكيف يعقل وجود الشرط و المشروط

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۱۱۹/۳ بحث الترتب .

بوجود واحد ؟

و أمّا فى مرحله الفعليّه ، فإشكال الميرزا وارد ، فلا يمكن أن يكون الأمر فعليّاً مع أخذ قصد الأمر فى المتعلّق ، لأن نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه الشرط إلى المشروط ، و يستحيل تحقق الفعليّه للحكم بدون تحقق الفعليّه للموضوع ، و فعليّه الموضوع – بما أنه شرط – مقدّمه على فعليّه المشروط ، فيلزم من أخذ قصد الأمر فى المتعلَّق وجود الشىء قبل وجود الشىء ، و فعليّته قبل فعليّته ، و هذا و إنْ لم يكن دوراً ، لكنْ فيه ملاک الدور ... و جواب (المحاضرات) عنه قد عرفت ما فيه .

و أجاب عنه فى الدوره السّابقه : بأنّ هناک ملاکاً ثالثاً لجعل الموضوع مفروض الوجود ... و توضيحه :

إن الحكم يترتب فى مقام الجعل على الوجود التقديرى للمتعلَّق ، لا على وجوده الخارجى ، و نسبه الحكم إلى المتعلَّق هى نسبه المحمول إلى الموضوع ، و من غير الممكن أن يلحظ الحاكم الحكمَ فى ظرف لحاظه للموضوع ، فهو فى قوله «زيد قائم» قد لحظ زيداً مجرّداً عن القيام ، و بلا لحاظٍ للقيام فى تلک المرتبه ، ثم حمل عليه القيام بعد لحاظه فى المرتبه التاليه ، إذن ، الحاكم يرى الصّلاه مجرّدةً عن الحكم ، ثم يرتّب الحكم عليها و يقول : الصّلاه واجبه .

و على الجمله ، فإنه يستحيل وجود الحكم فى مرتبه المتعلَّق ... فإذا كان الحكم متعلّق المتعلَّق ، فلا محاله يستحيل وجوده فى مرتبه المتعلَّق ، فلو أخذ فى المتعلّق كان مفروض الوجود لا محاله ... فلمّا نقول : الصّلاه بقصد الأمر مأمور بها ، كان قولنا «مأمور بها» هو المحمول فى القضيّه ، و هو ليس فى

مرتبه «الصّلاه بقصد الأمر» فإنّه لا بدّ و أنْ يكون مفروض الوجود ، فالمناط فی فرض الوجود غیر منحصر بما ذکره ، بل له مناط ثالث .

و بعباره أخری : عند ما یأمر بالصّلاه بقصد الأمر ، فإنّ « الصلاه بقصد الأمر» هو المتعلّق ، فیلزم أن یراه و یلحظه المولی قبل ترتیب الحکم علیه ، و لکنّه لمّا یلحظ المتعلَّق «الصلاه» یلحظ معه متعلَّقه «الأمر» ، مع أنّ الأمر لم یرتَّب بعدُ ، فلا بدّ و أنْ یکون الملحوظ هو وجوده الفرضی التقدیری .

فالمناط لفرض الوجود :

١ - الفهم العرفی

٢ - الحکم العقلی

٣ - إن فی کلّ موردٍ یکون القید المأخوذ فی الموضوع غیر موجودٍ حقیقهً فی رتبه الموضوع ، و کان أخذه فی الموضوع لازماً ، فلا یکون أخذه إلّا بنحو فرض الوجود ...

و ما نحن فیه من القسم الثالث ... فالإشکال یعود .

و تلخّص : عدم تمامیّه جواب (المحاضرات) .

جواب المحقق الأصفهانی عن تقریب المیرزا

و أجاب المحقق الأصفهانی رحمه اللّه (١) عن تقریب المیرزا ، بأن الأمر المأخوذ فی المتعلّق أی الصَّلاه ، المعبَّر عنه ب «متعلَّق المتعلَّق» لیس هو الأمر و الحکم المترتّب علی المتعلَّق ، بل الذی اخذ فی المتعلَّق هو الصّوره العلمیّه للأمر ، و المترتب علی المتعلَّق هو نفس الأمر ، و لا محذور فی حصول العلم بالأمر قبل حصول الأمر .

١- ١) نهایه الدرایه ٣٢۴/١ .

نقد هذا الجواب

و مما ذكرنا سابقاً من ضروره المطابقه بين الصّوره العلميّه و بين الواقع ، يظهر سقوط هذا الجواب ، لأنّ الصّوره العلميّه للأمر إن طابقت الواقع - و هو الأمر الخارجي - لزم تقدّم الأمر الخارجى الواقعى على الصّوره العلميّه ، و المفروض عدم ترتّبه بعدُ ، فيعود إشكال اجتماع التقدّم و التأخر بالطبع فى الشىء الواحد .

المقام الثالث

اشاره

و فى مرحله الفعليّه أيضاً يوجد المحذور :

فأوّلاً : ما ذكره الميرزا

من أنّ فعليّه كلّ حكم تتوقّف على فعليّه موضوعه « متعلَّق المتعلَّق » و ما لم يصر فعليّاً فلا يصير الحكم فعليّاً ، و الحاصل : إن فعليّه الموضوع شرط لفعليّه الحكم ، فلو قال : يجب شرب الماء ، توقّف فعليّه التكليف بالشرب على فعليه الماء و وجوده .

فلو أخذ الحكم فى الموضوع لزم كون الشىء شرطاً لفعليه نفسه ، فتوقّف فعليّه الشىء على فعليّه نفسه .

جواب المحقق الأصفهانى عن كلام الميرزا غير مفيد

و كان محصّل جواب المحقق الأصفهانى : إن المأخوذ فى المتعلّق هو الوجود العلمى ...

و قد ظهر عدم تماميّه هذا الجواب .

إلّا أن يقال : بأنَّ فعليّه الحكم موقوفه على فعليّه موضوعه فى جميع الموارد إلّا إذا كان الموضوع نفس الحكم ، مثل ما نحن فيه ، فإنّه فى هذه

الصّوره لا ضروره لفعليّه الموضوع قبل الحكم كی يلزم فعليّته قبل فعليّه نفسه .

و ثانياً : ما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانی

و أوضحه المحقّق الأصفهانی : إن العلّه إنّما تكون علّهً للمعلول ، و يستحيل أن تكون علّهً لعليّه نفسها ، فلو أخذ قصد الأمر فی متعلَّقه لزم المحذور المذكور . توضيح الملازمه : إن تعلّق الأمر بالصّلاه مع قصد القربه معناه : تعلّقه بها و بداعويّه الأمر إليها ، و ذلك ، لأنّ كلّ أمرٍ يدعو إلی متعلّقه ، فلو ترتّب الأمر و الحكم علی الصّلاه مع داعويّه الأمر إلی الصّلاه ، فقد تعلّق الأمر بداعويّه نفسه و يلزم أن يكون علّهً لعليّه نفسه .

و قد ذكر المحقق الأصفهانی هذا المحذور فی المقام الثانی ، و أشار إلی تعرّض صاحب الكفايه له فی المقام الثالث . فهو يرد علی كلا المقامين .

جواب المحقق الأصفهانی عن كلام الكفايه

ثم أجاب رحمه اللّه عنه : بأنّ قصد الأمر إنْ اخذ علی نحو الشرطيّه أو الجزئيّه فالإشكال لا دافع له ، أمّا إذا كان المتعلّق حصّهً ملازمهً لقصد الأمر ، فهو مندفع ، و من الواضح أن للصّلاه حصصاً ، منها : الصّلاه الفاقده لقصد الأمر ، و منها : الصلاه فی ظرف وجود قصد الأمر ، و هذه هی المتعلّق للأمر ، و إذ لا تقيّد فلا عليّه فالإشكال يندفع (1) .

و هذا هو الذی يعبِّر عنه المحقّق العراقی بالحصّه التوأمه ، فالحصّه التی كانت توأماً لقصد الأمر هی التی قد أمر بها المولی ، فلم يدخل قصد الأمر تحت الأمر ليرد الإشكال ...

١- ١) نهايه الدرايه ٣٢۴/١ - ٣٢۵ .

نقد الاستاذ

و تنظّر الاستاذ فی هذا الجواب ، بأنّ المفروض أنّا لا ندری هل المورد من الواجب التعبّدی أو التوصّلی ، فإنْ کان التقیید بقصد الأمر ممکناً تمّ الإطلاق عند الشکّ ، و أمّا مع المحذور المذکور فأصل التقیید غیر ممکن ، فکیف یتمسّک بالإطلاق ؟

فإنْ تمّ حلّ المشکل عن طریق الحصّه التوأمه ، و أنه لا تقیید فی البین ، کان للإطلاق مجال .

لکن المشکله هی : إن المولی فی مقام البیان و لیس بمهملٍ لأمره و خصوصیات متعلَّق أمره ، فإن کانت انقسامات المأمور به و خصوصیّاته دخیلهً کان التقیید قهریّاً و إلّا فالإطلاق محکّم ، و هنا : إن کان لقصد الأمر فی المتعلَّق دخلٌ فی الغرض لزم أخذه - کما أن الإیمان إن کان له دخل فی الغرض من العتق لزم أخـذه - و إلّا فلا . لکنّ المفروض أنه له دخلٌ ، فلا بدَّ من أخذه علی وجه التقیید . فما ذکره هذا المحقق لا ینفع .

و حاصل ما ذکره : إن قصد الأمر لیس شرطاً و لا شطراً ، بل إنّ متعلَّق الأمر هو الحصّه .

و حاصل إشکالنا علیه : إن قصد الأمر من الانقسامات ، و الإهمال محال ، فإنْ اخذ فهو التقیید و إنْ رفض فالإطلاق ... فالإشکال باق .

المقام الرّابع

اشاره

و هو مرحله الامتثال ، و فیها وجوه من المحذور :

الأول : ما جاء فی کلام صاحب (الکفایه) و المحقق النائینی (۱) و هو :

۱- ۱) کفایه الأصول : ۷۲ - ۷۳ ، أجود التقریرات ۱۵۹/۱ .

إن قصـد الأـمر متأخّر عن أجزاء الصّـلاه و شـرائطها ، فهو متوقّف عليها ، فلو كان «الامتثال» أحـد أجزاء الصّـلاه و شـرائطها ، لزم اجتماع التقدّم و التأخّر فيه ، إذن ، يستحيل إطاعه مثل هذا الأمر فى مرحله الامتثال .

و الثـانى : إنه لاـ قـدره على امتثال الأمر « بالصّـلاه بقصـد الأمر» ، و ذلك لعـدم تعلّق أمرٍ بالصّـلاه ، و كلّ ما لم يتعلَّق به أمر فلا قـدره على الإتيان به بقصـد الأمر ، و توضـيح ذلك هو : إنه لو فرض كون متعلَّق الأمر هو الصّـلاه بقصد الأمر ، فلا محاله لا أمر بالنسـبه إلى نفس الصّلاه ، و كذلك الحال فى كلّ مركّب ، فإنه إذا تعلَّق الأمر بالمركّب فقد تعلَّق بمجموعه الأجزاء ، فلا يكون هنـاك لكلّ جزءٍ جزءٍ منها أمر على حـده ، وعليه فالصـلاه وحـدها لا أمر بها ، و الصّـلاه مع قصـد الامتثال لا يمكن الإتيان بها ، لعدم إمكان الإتيان بقصد الامتثال المأخوذ فيها - بقصد الامتثال .

و الثالث : إن قصد الأمر إمّا هو قيد للصّلاه ، و إمّا هو جزء من أجزائها .

فـإنْ كـانت الصّـلاه المقيَّده متعلَّق الأـمر ، كـانت ذات الصّـلاه غير مأمورٍ بها كى يمكن للمكلَّف الإتيان بها بقصـد أمرها ، و إنْ كانت الصَّلاه مركّبهً من قصد الامتثال و غيره من الأجزاء ، فالامتثال محال كذلك ، لأنّ الأمر دائماً محرّك و داعٍ نحو متعلَّقه ، و لا يعقل تحريك الأمر و داعويّته لداعويّه نفسه ، إذ معنى ذلك أن يصير الشىء علّهً لعليّه نفسه .

حلّ الاشكالات من المحقّق العراقى

و قد ذكر فى (المحاضرات) (١) تبعاً للمحقق العراقى طريقاً لرفع جميع هذه المحاذير ، و حاصل كلامه :

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ١٦٤/٢ .

أوّلاً : إنّه لا محذور فى أنْ يكون بعض أجزاء الواجب تعبّدياً و بعضها الآخر توصّليّاً ، و إنْ لم يكن الواجب واجباً بأصل الشرع - إذ لا يوجد فى الشريعه هكذا واجب - بل بوجوبٍ عرضى كالنذر ، بأن يكون مجموع الصّلاه و إعطاء المال للمسكين متعلّق النذر .

نعم ، قد وقع فى الشرع كون الأجزاء كلّها تعبّديه ، لكنّ قسماً من الشرائط توصّلى ، كالصّلاه ، فأجزاؤها تعبديّه كلّها ، و شرائطها بعضها توصّلى كالطّهاره من الخبث ، و بعضها تعبّدى كالطّهاره من الحدث .

و ثانياً : إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينحلُّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه ، فيكون كلّ جزءٍ من أجزائه التعبديّه قد اتّخذ حصّهً من ذلك الأمر المتعلّق بالمجموع ، و أصبح مأموراً به بأمرٍ ضمنى .

و بعد هذا ، فإذا لحظنا الصَّلاه بقصد الأمر وجدناها مركّبهً من أجزاء ، أحدها : قصد الأمر ، لكنّ هذا الجزء منها توصّلى و بقيّه الأجزاء تعبديّه ، فكان الأمر الضمنى بتلك الأجزاء بنحو التعبديّه و يعتبر الإتيان بها بقصد الامتثال ، و أمّا قصد الامتثال ، فليس بتعبّدى بل هو توصّلى ، و لا يحتاج سقوط الأمر به إلى قصد امتثاله .

فبهذا البيان تندفع جميع الإشكالات :

(أمّا الأوّل) فوجه اندفاعه هو : إن قصد الامتثال إنما يكون متأخّراً عن الأجزاء و الشرائط إذا اريد منه قصد امتثال المجموع ، أمّا لو أريد منه قصد امتثال الأمر الضمنى كما ذكر ، فذلك لا يقتضى تأخّره - أى قصد امتثال الأمر - عن جميع الأجزاء و الشّرائط ، لأنّ قصد امتثال كلّ جزءٍ بخصوصه يكون متأخّراً عن ذلك الجزء فقط دون بقيّه الأجزاء ، و لا مانع من لحاظ شيئين -

أحدهما متقدّم على الآخر - شيئاً واحداً ، ثمّ توجّه الأمر النفسی الواحد إليهما ، كما تقدَّم فی بحث الصحيح و الأعم .

(و أمّا الثانی) فلأن عدم القدره على الامتثال إنما هو لو أراد المكلَّف الامتثال للأمر بالصّلاه بداعی أمرها النفسی الاستقلالی ، و أمّا لو أراد الامتثال لها بداعی أمرها الضمنی فهو مقدور له بعد الأمر ، و القدره المعتبره فی متعلّقات الأحكام إنما هی القدره حين امتثال الأمر و إطاعته ، لا حين صدور الأمر و جعله .

(و أمّا الثالث) فإنه إنما يلزم لو كان الإتيان بالصّلاه بقصد الأمر المتعلّق بها كلّها ، لكنْ قد تقدَّم أنّ المكلَّف يأتی بالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود ... بمحركيّه الأوامر الضمنيّه المتعلّقه بها - إذ قد توجّه إلى كلّ منها أمرٌ يخصّه فكان دعوه الأمر و المأخوذه فی الصَّلاه - و هی متعلّق الأمر النفسی - داعويّه الأمر الضمنی ، فأصبح الأمر النفسی داعياً إلى إيجاد متعلّقه و هو ذات الصّلاه ، مع داعويّه أمرها الضمنی ، فلا تحصل دعوه الأمر إلى داعويّه نفسه .

نظر الأستاذ

و تنظّر شيخنا الاستاذ فی هذا الطّريق الذی حاصله تعدّد الأمر بانحلاله إلى الأوامر الضمنيّه ، فقال دام ظلّه : إن هذا الانحلال اعتبار عقلی محض ، و لا واقعيّه له ، كی تنحلّ المشكلات عن هذا الطريق ، و ذلك : إنّه لا توجد أغراض متعدّده فی المركّب الارتباطی ، بل الغرض واحد ، و إذا كان الغرض واحداً ، فالإراده أيضاً واحده - لأن وحدتها أو تعدّدها تابع لوحده الغرض و تعدّده - و إذا اتّحدت الإراده استحال تعدّد الأمر ، لأن نسبته إليها نسبه المعلول إلى العلّه .

ص:٩١

و هذا هو الإشكال الأوّل .

ثم إنّ المحقّق العراقی - و كذا فی (المحاضرات) - قد التفت إلی أن بعض هذه الأوامر الضمنیّه التی ذكرها متقدّم علی البعض الآخر رتبهً ، فلمّا یقول : كبّر بقصد الامتثال ، الامتثال لأیّ شیء ؟ و هكذا غیره ، و جمیع هذه الأوامر الضمنیّه هی بحكم الموضوع بالنسبه إلی الأمر الضّمنی بالإتیان بالصّلاه بقصد الأمر ، فهی متقدّمه علیه فی الرتبه ، لكنّ تلك الأوامر الضّمنیّه المختلفه رتبهً موجوده بوجودٍ واحدٍ ، و كیف یعقل ذلك ؟

لقد اكتفی فی (المحاضرات) بالقول بتقدّم هذه الدعوی فی مبحث الصحیح و الأعم ، لكنّ الذی ذكره هناك هو معقولیّه الوضع لأمرین مختلفین فی المرتبه ، و هو غیر ما نحن فیه ، لأن الوضع یصح حتی للمتناقضین ، أمّا كیف یوجد الموجودان المختلفان فی الرتبه بوجود واحدٍ ؟

و لذا وقع الإشكال فی شمول دلیل الاستصحاب لقاعده الیقین ، من جهه أنَّ القاعده متأخّره رتبهً عن الاستصحاب ، فكیف یجعلان بجعلٍ واحدٍ و هما طولیّان ؟

إنه لا مورد لذلك إلّا الاختلاف بالطبع ، فلو تقدّم وجود علی وجودٍ تقدّماً طبعیّاً أمكن وجودهما بالوجود الواحد ، إلّا أنّ الوجود بالذات هو للمتأخر منهما ، و المتقدّم یكون وجوده بالعرض ، و لا یعقل غیر هذا ، مثلاً :

المراد بالذات ، أی الشیء المقوّم للإراده القائم بالنفس ، متقدّم تقدّماً طبعیّاً علی الإراده ، و هی متأخره بالطبع عن المراد ، لكنّ وجود المراد بالذات بوجود الإراده وجود بالعرض ، و الوجود بالذّات هو للإراده ، و كذا المعلوم بالذات - و هو الصّوره الذهنیّه - فإنه متقدّم بالطبع علی العلم ، إذ قد یكون و لا

یکون علمٌ به ، و العلم متأخّر عنه .

و فیما نحن فیه ، قد أصبح الأمر الضّمنی بالرکوع و السجود و ...

موضوعاً للأمر الضّمنی بقصد الامتثال ، و کلّ موضوع متقدّم طبعاً ، و الوجود بالذات هو للأمر الضّمنی بقصد الامتثال ، و من المحال وجودهما بوجودٍ واحدٍ ، لکون أجزاء المرکّب فی عرضٍ واحدٍ ، فلا یعقل وجود الأمر الضّمنی بوجود الأمر الضّمنی الآخر .

و هذا هو الإشکال الثانی علی حلّ السیّد المحقّق الخوئی تبعاً للعراقی المحقق ....

و یرد علیه ثالثاً : إن ما ذکره هنا یناقض کلماته فی موارد عدیده من مختاراته فی الاصول و الفقه ، فهنا یلتزم بتحقّق وجودین واجبین بإیجاد و جعلٍ واحدٍ من الشارع ، أمّا فی تلک الموارد فیصرّح بما هو الصحیح من اتّحاد الجعل و المجعول ، و أنه إذا کان الجعل و الإیجاد واحداً فالمجعول و الموجد واحد أیضاً ، إنما الاختلاف بالاعتبار فقط ، فلیلاحظ کلامه فی الشرط المتأخّر ، و فی التنبیه الأوّل من تنبیهات الاستصحاب ، بل جاء فی الاستصحاب بعد استدلال المیرزا بأخبار الحلّ قوله : لا یمکن إیجاد طولیین بالإیجاد الواحد .

قول المحقق العراقی بالاستحاله

لکن المحقق العراقی قال (1) باستحاله أخذ قصد الأمر فی المتعلّق بوجهٍ آخر - قال : و لو لا هذا الوجه من الإشکالات ، فلا استحاله ، لارتفاع الإشکالات عن الطریق المذکور - و حاصل کلامه : إن المولی إذا أراد أخذ قصد

۱- ۱) نهایه الأفکار ۱۸۸/۱ .

الأمر فی متعلَّقه ، فإنه فی مرتبه الأمر یری القرب الحاصل من قصد الأمر معلولاً لهذا الأمر ، فیری القرب فی مرتبهٍ متأخره عن الأمر ، فلو أراد فی نفس الوقت أن یأخذ القرب فی المتعلّق لزم أن یلحظه فی مرتبهٍ متقدّمه ، فیلزم أن یجتمع فی نفسه لحاظان متباینان فی آنٍ واحد .

إشکال الاستاذ علی الوجه المذکور

لکن أوْرد علیه الاستاذ : بأن الملحوظ متأخّراً هو القرب الخارجی ، و الملحوظ فی الرتبه المتقدّمه المأخوذ فی المتعلَّق هو الوجود العلمی للأمر ، و لا محذور فی اجتماعهما کما ذکر المحقّق الأصفهانی ... إنما الإشکال ما ذکرناه هناک .

هذا تمام الکلام فی أخذ قصد الأمر فی المتعلّق بالأمر الأوّل ، و قد ظهر أنه محال .

هل یمکن إطلاق متعلَّق الأمر ؟

اشاره

و بعد الفراغ عن مبحث تقیید متعلّق الأمر بأخذ قصده فیه ، تصل النوبه إلی الإطلاق فی متعلّق الأمر ، فإنّ من الواضح أنه إنْ أمکن التقیید بذلک ، أمکن الإطلاق أیضاً ، و یکون الإطلاق مقتضیاً للتوصّلیّه .

أمّا بناءً علی استحاله التقیید - کما تقدّم - فهل الإطلاق أیضاً محال ؟

هنا بحثان :

الأوّل : ما هی النسبه بین الإطلاق و التقیید ؟

اشاره

ذهب المیرزا إلی أنّ النسبه بینهما هی نسبه العدم و الملکه ، فإذا استحالت الملکه کان عدمها محالاً ، وعلیه ، إذا استحال التقیید استحال الإطلاق .

ص:۹۴

يقول الميرزا : إن الإطلاق عـدم التقييـد فى المورد القابل للتقييـد ، كما فى العمى و البصـر ، حيث يلحظ قابليّه المحلّ ، و لـذا لا يحملان على الحجر مثلاً ، فكلّ موردٍ غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق .

و ذهب المحقّق الأصـفهانى : إلى أنّ التقابل بينهما من قبيل التّضاد ، لكن فى مقام الثبوت ، أما فى مقام الإثبات فالعدم و الملكه ... أمّـا فى مقـام الثبوت ، فلأنَّ الإطلاق هو أن يلحظَ المتعلَّق مع رفض القيود عنه ، و التقييـد لحـاظه مع أخـذ القيود ، فكلاهما وجودى ، و بين «الأخذ» و «الرفض» تضاد . و على هذا ، فاستحاله التقييد لا تستلزم استحاله الإطلاق .

و أمّـا القول بكون النّسـبه بينهمـا هو التضـايف ، فباطـل ، لأنّه و إنْ كان بين عنوانى «الإطلاق» و «التقييـد» نسـبه التضايف ، لكنّ الكلام ليس فى العنوان بل فى المعنون ، كما هو الحال فى النسـبه بين العلّه و المعلول ، فإنّها التضايف فى العنوان ، لكن هما فى الواقع متضادّان أو نسبتهما العدم و الملكه .

مختار الاستاذ

هذا ، و قد اختار الاستاذ فى الدّوره السّابقه ابتداءً قول المحقق الأصفهانى ، ثم عدل عنه للإشكال التالى ، و هو : عدم جواز أخذ خصوصـيّه المقسم - و هو اللّحاظ - فى القسم ، ببيان أنه بعـد عـدم إمكان الإهمال ، فإنّ الحاكم ، إمّا يلحظ القيـد و يأخـذه فى الذات ، فتكون الذات بشـرط شـىء ، و إمّا يلحظها و يلحظ القيد و يأخذ عدمه فيها ، فيكون بشرط لا ، و إمّا يلحظهما و لا يأخذ وجود القيـد و لا عـدمه ، فيكون لا بشـرط و هو الإطلاق ، فاللّحاظ قدر مشترک بين الثلاثه ، وجهه الاختصاص هى فى التقيّد و هو أخذ القيد ، أو الإطلاق و هو عدم أخذه ، فيكون الإطلاق أمراً عدميّاً لا وجوديّاً ، فإنّ الرقبه -

مثلاً موضوع للحكم فى «أعتق رقبةً» ، و لا يعقل أن يكون الحاكم مهملاً بالنسبه إلى انقسامها إلى المؤمنه و الكافره ، بل إنه عند الحكم يلحظها مع القيد بأحد الأنحاء الثلاثه ، فاللّحاظ موجود ، و الجهه المشخّصه هى وجود القيد أو عدمه ، فيكون المقيّد بشرطٍ و الإطلاق لا بشرط ، فكان الإطلاق لحاظ الماهيّه و القيد مع رفض القيد ، و التقييد لحاظهما مع أخذ القيد ، فمن الرفض ينتزع الإطلاق ، كما أن من الأخذ ينتزع التقييد .

فما ذهب إليه المحقق النائينى هو الصحيح من أن التقابل من قبيل العدم و الملكه على ما سنذكره فى المراد من القابليّه .

الثانى : هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ؟

أمّا على القول بتقابل العدم و الملكه ، فإنّ استحاله التقييد يستلزم استحاله الإطلاق ، فما ذهب إليه الميرزا ينتج عدم امكان القول بتوصليّه الواجب المشكوك فى كونه تعبديّاً أو توصليّاً .

لكنَّ هذا إنما يتمُّ لو كانت القابليّه المعتبره فى نسبه العدم و الملكه هى القابليّه الشّخصيّه ، إلّا أنّ التحقيق هو اعتبار القابليّه النوعيّه و الجنسيّه ، فمثلًا :

قولنا : «العقرب أعمى» صادقٌ مع أن شخص هذا الحيوان و صنفه لا يقبل البصر ، إلّا أن الجنس – و هو الحيوان – لمّا كان قابلًا للبصر صحّ اتّصاف العقرب بالعمى ، و أيضاً ، فإن النسبه قد تكون العدم و الملكه فى موارد ليست القابليّه فيها شخصيةً ، فبين القدره و العجز عدم و ملكه ، و الإنسان يتّصف بالعجز عن الطيران مع عدم قابليّته له ، و ليس ذلك إلّا لأن جنسه – و هو الحيوان قابل له ، و كذا النسبه بين العلم و الجهل ، فالحجر لا يتّصف بهما لعدم القابليّه ، أمّا الإنسان فيتّصف ، و لا شبهه فى جهله بذات البارى تعالى مع

استحاله علمه بها ، فالعلم بذاته عزّ و جل محال ، و الجهل به صادق ، و بينهما تقابل العدم و الملكه .

إذن ، بناءً على العدم و الملكه ، ليس فى كلّ موردٍ استحال الملكه يستحيل عدمها ، بل قد يجب ، كما فى الأمثله المذكوره ... فإذا كانت القابليّه المعتبره هى القابليّه النوعيّه أو الجنسيّه ، فلا تلازم بين الملكه و عدمها فى الاستحاله .

و تلخّص : إنه على القول الأوّل – فى النسبه بين الإطلاق و التقييد – يكون الإطلاق واجباً ، مع استحاله التقييد ، بناءً على اعتبار القابليّه النوعيّه أو الجنسيّه ، لا الشخصيّه .

و أمّا على القول بتقابل التضاد ، فإذا استحال التقييد ، فإنّ الإطلاق غير مستحيل ، لعدم الملازمه بينهما .

و تلخّص : إمكان التقييد على القول بالتضاد ، و على القول باعتبار القابليّه النوعيّه أو الجنسيّه ، فى العدم و الملكه ... و هذا هو الصحيح .

هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت .

إنما الكلام فى مقام الإثبات ، فسواء قلنا بهذا القول أو ذاك ، فإنّ الإطلاق فى مقام الإثبات إنّما يكون مع التمكّن من التقييد ؛ و مع عدم التمكّن منه فلا إطلاق ... و توضيحه :

إنه دائماً يكون الإطلاق فى مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت ، فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت ، و هذه الكاشفيّه إنّما تتحقّق و يكون الإطلاق حجةً على المراد فيما إذا تمكّن الحاكم من التقييد فى مقامى الثبوت و الإثبات ، و مع انتفاء التمكّن منه فى أحد المقامين لا يتحقّق

الإطلاق الكاشف عن المراد ... و فيما نحن فيه : الحاكم و إنْ كان قادراً على بيان القيد فى مقام الإثبات ، إلّا أنه غير قادر على تقييد متعلَّق الأمر بقصد القربه فى مقام الثبوت ، فلا يكون إطلاقه فى مقام الإثبات كاشفاً عن إطلاقه فى مقام الثبوت .

و تلخّص : إنه حتى لو قلنا بإمكان الإطلاق - كما هو مبنى التضاد - أو وجوبه - على اعتبار القابليه النوعيّه أو الجنسيّه على مبنى العدم و الملكه - فهو ليس بالإطلاق الكاشف عن المراد و الحجه عليه .

فظهر : استحاله أخذ القيد بالأمر الأوّل فى المتعلَّق . و على فرض إمكان الإطلاق - مع استحاله التقييد أو عدم استحالته - فليس الإطلاق الحجّه الكاشفه عن المراد ، لأن الكاشفيّه إنما تكون حيث يمكن أخذ القيد و يتمكّن من التقييد ثبوتاً .

هذا تمام الكلام فيما يتعلَّق بأخذ قصد الأمر فى المتعلَّق بالأمر الأوّل .

هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثانى ؟

اشاره

و بعد أن ظهر عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلَّقه كالصّلاه مثلًا بالأمر الأوّل ، فهل هو ممكن بالأمر الثانى أو لا ؟

لا يخفى أن المقصود من المتعلَّق هو «الصّلاه» ، و من الحكم هو «الوجوب» و من الموضوع هو «البالغ العاقل» ، و لكلّ واحدٍ من الثلاثه انقسامات أوّليّه و ثانويه .

و المراد من الانقسام الأوّلى هو : الانقسام من دون لحاظ الحكم ، و من الانقسام الثانوى هو : الانقسام مع لحاظ الحكم . فالصّلاه - مثلًا - تنقسم إلى ما فى الوقت و ما فى خارج الوقت ، و فى المسجد و ما فى خارج المسجد ، فهذا

انقسام مع قطع النظر عن الحكم ، فيسمّى بالانقسام الأوّلی . و أمّا مثل الصّلاه مع قصد الأمر ، و بدون قصد الأمر ، فهو انقسام بلحاظ الحكم ، فيكون ثانوياً .

و المكلّف ينقسم إلى المستطيع و غير المستطيع مثلاً ، و هذا انقسام أوّلی ، لأنه بقطع النظر عن الحكم ، و ينقسم إلى العالم بوجوب الحج و الجاهل بوجوبه ، و هذا ثانوی ، لأنه بلحاظ الحكم الشرعی المترتّب على الحج .

إن الانقسامات الأوّليه تقبل الإطلاق و التقييد ، لأنّ للمتكلّم - فی مقام لحاظ الموضوع أو الحكم أو المتعلَّق - أن يأخذ الخصوصيّه فيكون مقيّداً ، و أنْ لا يأخذها فيكون مطلقاً .

لكنّ الكلام فی قبول الانقسامات الثانويه للإطلاق و التقييد ... فهل يمكن للمولی أن يُقيّد متعلَّق حكمه بالأمر الثانوی - بعد عدم إمكانه بالأوّلی - بأنْ يقول أوّلاً : «صلّ» ، ثم يقول بعد ذلک : الصّلاه التی أمرتک بها يجب عليك الإتيان بها بداعی الأمر ، أو لا يمكن ؟

إنه إنْ أمكنه ذلک ، كان عدم أخذه القيد دليلاً على الإطلاق ، و بذلک يحكم بتوصليّه الواجب المشكوک كونه تعبديّاً أو توصليّاً .

و بالجمله ، فإنّ المحاذير التی كانت تمنع من أخذ هذا القيد فی المتعلّق ، من الدور ، و من اجتماع المتقدّم و المتأخر ، و من استلزام عدم القدره على التكليف ، و من داعويّه الأمر إلى نفسه ... كلّها منتفيه ، لأنّ الأمر متعدّد و المتعلّق متعدّد .

إشكال صاحب الكفايه

و ذكر المحقق الخراسانی قدّس سرّه إشكالاً آخر ، و حاصله (1) :

١- ١) كفايه الأصول : ٧۴ .

إن أخذ قصد الأمر هنا أيضاً غير ممكن ، لأن حصول الامتثال و سقوط الأمر بإتيان المتعلَّق بقصد الأمر الأوّل إن كان ممكناً ، فالأمر الثانى يكون لغواً ، و إنْ لم يتحقق الامتثال ، فالأمر الأوّل باق ، و السبب فى بقائه هو عدم تحقّق الغرض منه ، لأن الأمر معلول للغرض ثبوتاً و سقوطاً ، و ما لم يحصل فهو باق ، و إذا كان المنشأ ذلك ، فإنّ حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى - مع الشك فى محصّله ، فكيف مع العلم - يكفى لأنْ يؤتى بالمتعلَّق بقصد الأمر الأوّل ، فيكون الأمر الثانى لغواً كذلك .

و تلخّص : إن الأمر الثانى ليس بمحالٍ لشىء من المحاذير المتقدمه ، إلّا أنه محال للزوم اللّغويه ، إلّا أن يحمل على الإرشاديّه إلى حكم العقل .

و إذ لا يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثانوى ، فلا يمكن الإطلاق ، حتى يؤخذ بنتيجه الإطلاق ، و يترتب الأثر المقصود .

الكلام حول الإشكال

قال السيّد الاستاذ : و قد استشكل الأعلام فيما أفاده صاحب الكفايه ، و هم ما بين من أغفل الشقّ الأول من الترديد و اقتصر فى الإيراد على الشقّ الثانى ، و ما بين من تصدّى فى إشكاله إلى كلا شقّى الترديد و هو المحقق الأصفهانى .

ثم إنه ذكر كلماتهم و ناقشها و انتهى إلى القول : بأنّ ما ذكره صاحب الكفايه فى منع تعدّد الأمر و أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر الثانى ، بالتقريب الذى ذكرناه ، لا نرى فيه إشكالاً ، فالالتزام به متّجه ، و بذلك يتبيّن أنّ أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر ممنوع عقلاً (١) .

١- ١) منتقى الاصول ١/٤٤٣ - ٤٥١ .

و أمّا شيخنا الاستاذ ، فقد أجاب عن كلا الشقّين ، و أفاد ما حاصله :

أمّا الشق الأوّل ففيه : إنّ من الغرض اللّازم تحصيله ما لا يحصل إلّا بالإتيان بالعمل بقصد القربه ، و منه ما يحصل بدونه ، فمثلاً : ذكر اللّه تعالى بدون قصد القربه له أثر يترتّب عليه و غرض يحصل منه ، و لذكره تعالى أيضاً مرتبه أخرى لا يحصل الغرض منه إلّا إذا كان مع قصد القربه ، فالغرض كما يحصل من الأمر الأوّل كذلك يحصل من الأمر الثانى ، فلا لغويّه .

و أمّا الشق الثانى ، فإن كلامه مبنى على القول بأصاله الاشتغال فيما نحن فيه ، و لكنْ سيأتى - فى مبحث مقتضى الأصل العملى - أن فى المقام قولين :

أحدهما : البراءه ، و الآخر : هو الاشتغال ، و على الأوّل ، لا يكون الأمر الثانى لغواً . هذا أوّلاً .

و ثانياً : حكم العقل بالاشتغال إنما هو فى فرض الشك فى حصول الغرض ، لكنّ الأمر الثانى المفيد للتقييد - كما هو المفروض - يكون كاشفاً عن الغرض ، فيكون عدمه كاشفاً عن إطلاق الغرض .

و ثالثاً : إن وصول النوبه إلى حكم العقل بالاشتغال ، إنما يكون مع عدم جريان الأصل اللّفظى ، فلو جرى لم يبق موضوع لحكم العقل ، لأنه إمّا وارد عليه - كما هو الصحيح - أو حاكم عليه .

و رابعاً : إنّه قد ثبت فى محلّه جريان البراءه الشّرعيه مع وجود البراءه العقليّه ، فلا يكون حكم الشرع بالبراءه هناك لغواً ، فكذا هنا لا لغويّه لحكم الشرع بالاشتغال مع وجود حكم العقل به .

و تلخص : أنْ لا محذور عن التقييد بالأمر الثانوى .

إشكال السيد البروجردى

و ذكر السيد البروجردى (۱) الإشكال فى أخذ قصد الأمر الثانوى بوجهٍ آخر ، و هو : إن الأمر الأوّل قد تعلَّق بالصّلاه بلا قصد القربه ، و من المعلوم أنها بلا قصدٍ للقربه لا يترتب عليها الغرض منها ، كما أن من الواضح أنّ هكذا عملٍ لا مصلحه فيه و لا ملاک ، فلا يكون الأمر به أمراً حقيقيّاً بل هو صوره الأمر ، وعليه ، فتعدّد الأمر لا يحلُّ المشكله .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاه عمّا ذكره بالنقض و الحلّ .

أمّا النقض ، فإنه لا ريب فى أنْ الأمر بالصّلاه ليس أمراً بالوضوء ، بل مطلوبيّه الوضوء فى الصّلاه إنما هى بأمرٍ آخر غير الأمر المتوجّه إلى الصّلاه ، فدليل الصّلاه قوله تعالى - مثلاً - : «أَقِمِ الصَّلاَهَ» (۲)و دليل اعتبار الوضوء فيها قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاهِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ...» (۳)لكنّ الصّلاه ذات المصلحه و الملاک هى الواجده للوضوء ، فيكون لازم كلامه قدّس سرّه أنْ يكون الأمر المتعلّق بالصّلاه أمراً صوريّاً ، لأنّ اعتبار الوضوء فيها بأمرٍ آخر ... لكن لا يُظنُّ به الالتزام بصوريّه الأمر المتعلّق بالصّلاه .

و أمّا الحلُّ ، فإنّ صوريّه الأمر إنما هى فيما إذا كان متعلَّق الأمر أجنبيّاً عن الغرض ، أمّا إذا كانت نسبه المتعلَّق إلى الغرض نسبه المقتضى إلى المقتضى فالأمر حقيقى لا صورى .

إنّ الأمر بالصّلاه أمر بمقتضى الغرض ، غايه الأمر كون قصد الأمر متمّماً

۱- ۱) الحجه فى الفقه : ۱۲۴ .

۲- ۲) سوره الإسراء : ۷۸ .

۳- ۳) سوره المائده : ۶ .

لهـذا الاقتضاء ، كما أنّ الصّلاه لها اقتضاء حصول الغرض ، إلّا أنّ الوضوء متمّم لهـذا الاقتضاء ... هذا من الجهه العقليّه ... و من الجهه العرفيّه كـذلك ، فـإن أهـل العرف يبعثون نحو الـذات بـأمرٍ و نحو قيـدها بأمرٍ آخر ، فيكون للمقيَّد أمر و للقيـد أمر ، و لا يرون الأـمر المتوجّه نحو الـذات أمراً صوريّاً ، بـل هو عنـدهم أمر حقيقةً ، و السـرّ فی ذلك هو : أنّ متعلَّق الأمر إذا كان واجـداً للملاک و محصّلاً للغرض و لو بنحو الجزئيه أو على نسبه المقتضى إلى المقتضى ، فالأمر عندهم أمر حقيقى لا صورى .

و على الجمله ، فإنّ هذا الوجه أيضاً مندفع ...

و الحق : صحّه أخذ قصد الأمر فی المتعلَّق بتعدّد الأمر .

هل يمكن أخذ سائر الدواعی ؟

اشاره

و بعـد ، فإذا فرضـنا عـدم إمكان أخذ قصد الأمر ، لا فی متعلَّق الأمر الأوّل و لا فی متعلّق الأمر الثانوی ، فهل يمكن التقييد بوجهٍ آخر حتى يتمّ الإطلاق لعدم التقييد مع التمكّن منه ؟

إن هناک جمله من الـدواعی للعمل ، كقصد محبوبيّه العمل للّه، أو الإتيان بالعمل بداعی أنّ اللّه أهل للعباده ، أو بقصد مصـلحه العمل ، أو كونه حسناً ؟

قال الشيخ الأعظم (۱) بالإمكان ، فوسّع دائره التقرّب إلى اللّه فی العمل العبادی ، و أنه يحصل القرب و المقرّبيه بشـیء من هـذه الـدواعی أيضاً ، و حينئذٍ ، فلمّا كان المولی فی مقام البيان ، و كان خطابه مجرّداً عن كلّ قرينهٍ دالّه على اعتبار شـیء من ذلک ، أمكن التمسّک بالإطلاق ، و بذلک يتمّ الأصل اللّفظی لتوصّليّه العمل المردّد بين التوصّليّه و التعبديّه .

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۶۴ .

و الإشكالات ، على ذلک ثلاثه :

۱ – المحقق الخراسانی :

اشاره

(۱)

قال : إنه و إنْ أمکن تعلّق الأمر بشیء من هذه الدواعی و جعله جزءاً من العمل المأمور به ، لکنّا نعلم قطعاً بعدم کونه کذلک شرعاً ، لأنّ العمل لو اتی به بداعی الأمر و من دون التفاتٍ إلی أحد تلک الدواعی ، فلا ریب فی تحقّق الغرض و حصول الامتثال و سقوط التکلیف عن المکلَّف ، و لو کان شیء منها مأخوذاً من قبل المولی و دخیلاً فی المأمور به ، لم یحکم بتحقّق الامتثال و سقوط الأمر .

جواب المحاضرات

و أجاب عنه فی (المحاضرات) (۲) : بأن المأخوذ فی متعلَّق الأمر لیس أحد الدواعی بعنوانه ، لیرد الإشکال المذکور ، بل المأخوذ هو الجامع بینها الملغی عنه القیود – إذ الإطلاق لیس بمعنی الجمع بین القیود ، بل حقیقته رفض القیود و لحاظ عدم مدخلیّه شیء منها فی المأمور به – کما لو قال المولی : علیک الإتیان بالعمل مضافاً إلیَّ و منسوباً إلیّ ، و هذا یتحقّق بأیّ واحدٍ من العناوین المذکوره ، کأنْ یؤتی بالعمل بداعی المحبوبیه أو الحسن أو وجود المصلحه فیه ، و هکذا ... و إمکان الإتیان بأحد هذه الدواعی یکفی لإمکان الإتیان بالعنوان الجامع ، لأنّ القدره علی حصّهٍ من الطبیعه تکفی لأنْ یأمر المولی بالطبیعه ، و لا یکون استحاله احدی الحصص – مثلاً – سبباً للعجز عن الطبیعه ... وعلیه ، فبأیّ عنوان من العناوین المزبوره وقع العمل ، فقد

۱– ۱) کفایه الأصول : ۷۴ .

۲– ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۲/۱۸۰ .

انطبق العنوان الجامع قهراً ، و كان الإجزاء عقليّاً .

أقول :

و هـذا الجواب قد ارتضاه الاسـتاذ فی الدوره اللّاحقه ، لكنّ الظاهر توقّف صـحّته علی تماميّه الجواب عن الإشـكال الثالث الآتی عن السيّد البروجردی .

٢ – الميرزا النائينی :

اشاره

(١)

قال : تقييد المتعلَّق بهذه الدواعی غير ممكن ، و ذلك : لأنَّ وزان الإراده التشـريعيّه وزان الإراده التكوينيّه ، و كما يستحيل تعلّق الإراده التكوينيّه بهذه الدواعی ، فكذلك الإراده التشريعيّه .

و وجه الاسـتحاله فی التكوينيّه هو : إن حقيقه الـداعی هو ما تنبعث عنه الإراده فی نفس المكلَّف للقيام بالعمل ، و تكون الإراده متـأخّره فی الرتبه عن الـداعی ، لكونهـا معلوله له و هو بمنزله العلّه لها ، و كلّ علّه فهی متقـدّمه علی معلولها ، وعليه ، فلا يمكن تعلّق الإراده بالدّاعی ، لاستلزامه تقدّم الشیء علی نفسه ، و هو باطل .

و إذا استحال هذا فی الإراده التكوينيّه ، استحال فی التشريعيّه ، لكونها علی وزانها.

إذن ، لا يمكن تعلّق الأمر بالعباده مع داعی المحبوبيه و المصلحه و غير ذلك من الدّواعی .

جواب المحاضرات

و أجاب فی (المحاضرات) (٢) عن هذا الإشكال بجوابين – قال الاستاذ :

ص:١٠٥

١- ١) أجود التقريرات ١٦٣/١ – ١٦۴ .

٢- ٢) محاضرات فی أصول الفقه ١٨٢/٢ .

کلاهما متین – :

أحـدهما : النقض بما ذهب إليه الميرزا من جواز أخـذ أحد هذه الدواعى فى المتعلَّق بالأمر الثانوى ، المعبّر عنه بمتمّم الجعل ... لأنّ الوجه المذكور فى تقريب الاستحاله لا يفرّق فيه بين أخذ الدواعى تلك ، فى متعلّق الطلب الأوّل أو الثانى .

و الجواب الآخر هو الحلّ ، و ذلك : إن مـا ذكره الميرزا إنمـا يستلزم استحاله تعلّق خصوص الإراده الناشئه عن أحـد تلك الـدواعى بنفس ذاك الـدّاعى ، من جهه أن الإراده الناشئه عن داع يستحيل أن تتعلّق بالـداعى نفسه ، لكونهـا متأخرةً عنه ، فلا يعقل تقـدّمها عليه ، و أما تعلّق إراده اخرى بـذلك الدّاعى غير الإراده الناشئه عنه ، فلا استحاله فيه ، و نحن نقول : إنّ الواجب مركّب من العمل الخارجى و أحـد الدواعى المذكوره ، فكانت الإراده المتعلّقه بالعمل الخارجى ناشئه عن أحد الدواعى ، لكنّ ذلك الداعى منبعث عن إراده أخرى ، فلا يلزم الدور .

و على الجمله ، فإنّه قد تعلّقت الإراده التشريعيّه من الشّارع بالصّلاه بـداعى المصلحه ، فإنْ كان الـداعى لهـذه الإراده نفس المصلحه ، لزم المحال ، لكنّ داعى المولى للإراده التشريعيه ليس هو المصلحه ، بل محبوبيّه الصّلاه مثلاً... و إذا اختلف الداعيان ارتفع محذور الدور .

٣ – السيد البروجردى :

اشاره

(١)

قال : محذور الدور و عدم القدره على الامتثال ، الواردان على أخذ داعى الأمر فى المتعلَّق ، يردان فى أخذ داعى المصلحه . فكما ترد الإشكالات فيما

١– ١) نهايه الأصول : ١٠١ .

إذا تعلَّق الأمر بالصّلاه بداعی الأمر ، فهی وارده أیضاً فیما إذا تعلَّق بالصّلاه بداعی حسنها أو محبوبیّتها أو کونها ذات مصلحه ، إذ الأمر بعد تعلّقه بالفعل المقیَّد بإتیانه بداعی الحسن أو المحبوبیّه أو کونه ذا مصلحه ، یستکشف منه أن الحسن و المحبوبیه و المصلحه إنما هی للفعل المقیَّد ، لا لذات الفعل ، لعدم جواز تعلّق الأمر إلّا بما یشتمل علی المصلحه و یکون حسناً و محبوباً ، و لا یجوز تعلّقه بالأعمّ من ذلک ، و حینئذٍ ، فترد الإشکالات بعینها . أمّا الدور :

فلأنّ داعویّه حسن الفعل أو محبوبیته أو کونه ذا مصلحه یتوقف علی کونه حسناً أو محبوباً أو کونه ذا مصلحه ، و کونه کذلک یتوقف علی داعویه الحسن أو المحبوبیّه أو کونه ذا مصلحه ، فیدور . و أمّا عدم القدره فی مقام الامتثال :

فلأن الإتیان بالصّلاه بداعی حسنها - مثلاً - یتوقف علی کون الذات حسنه ، و المفروض أن الحسن إنما هو للفعل المقیَّد . و بذلک یظهر تقریر التسلسل أیضاً .

الجواب

أوّلاً : بالنقض ، بمثل التوهین و التعظیم و نحوهما من العناوین الانتزاعیّه القصدیّه ، فإنّ القیام لا یصدق علیه التعظیم إلّا إذا کان بقصد ذلک ، لکن قصد التعظیم بالقیام موقوف علی کون القیام من مصادیقه .

و ثانیاً : بالحلّ ، و هو الفرق بین الاقتضاء و الفعلیّه ، إذ الموقوف علی المصلحه فی العمل - و علی القصد فی التعظیم مثلاً - هو فعلیّه القصد و المصلحه ، لکنَّ الموقوف علیه المصلحه و القصد هو عباره عن الفعل الذی فیه اقتضاء المصلحه أو التعظیم ... فلا دور .

ص:۱۰۷

هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟

و هـذا طريقٌ ثالث لتقييـد المتعلَّق بعـد فرض العجز عن تقييـده بقصـد الأمر الأول أو الثانى ، و عن تقييـده بسائر الـدواعى ، فهل يمكن للمولى أنْ يتوصّل إلى غرضه فى الواجبات العباديّه بتقييد متعلَّق أمره بلازم قصد الأمر أو لا ؟

توضيحه : إن الأعمـال التى يقوم بهـا المكلَّف ، إمّـا هى بالـدّواعى النفسـانيّه الباعثه عليها ، و إمّا هى بالـدّواعى الإلهيّه ، فلو قال المولى لعبـده : افعل كـذا لكنْ لا بداعٍ من الدّواعى النفسانيّه ، فقد أمره بالإتيان به بداعٍ إلهى ، فيكون قد أخذ فى متعلَّق المأمور به هذا القيد العدمى ، ليكون مضافاً إلى المولى .

و لمّا كان المولى فى مقام البيان ، و كان بإمكانه أخذ هذا القيد ، كان عدم أخذه له كاشفاً عن الإطلاق .

... هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل اللّفظى الداخلى ، و هو الجهه الاولى من جهات بحث التعبّدى و التوصّلى .

۲ – الإطلاقُ الخارجى

اشاره

و المقصود هو الأدله اللّفظيه ، فقـد اسـتدلّ بالكتاب و السـنّه للدلاله على أنّ الأصل فى الواجبات هو التعبديّه لا التوصـليّه ، و أنّ ذلك مقتضى آيتين من القرآن الكريم ، و روايات كثيره .

الاستدلال من الكتاب :

قوله تعالى : «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ » (۱)

و قوله تعالى : «أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ » (۲)

۱- ۱) سوره البيّنه : ۵ .

۲- ۲) سوره النساء : ۵۹ .

و تقريب الاستدلال - كما ذكر المحقق الرشتى (۱) - أمّا الآيه الاُولى ، فلأن اللّام فيها للغايه و الآيه دالّه على الحصر ، فتفيد أنّ تمام الأمر و امتثاله إنما هو بالغايه من العباده .

ثم أشكل أوّلاً : بأنّ مدلول الآيه ليس التعبديّه ، و إلّا لزم التخصيص المستهجن لأغلبيّه الواجبات التوصّليّه من التعبديّه فى الفقه . و ثانياً : بأن سياق الآيه قرينه على أن المراد من الذين «امروا» هم «أهل الكتاب» .

و قد اجيب عن هذا الإشكال بوجهين ، أحدهما : استصحاب الشرائع السابقه . و الآخر : بأنّ فى ذيلها «ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَهِ » (۲)و هذا الجواب أدق ، و هو للمحقق الخونسارى فى (مشارق الشموس) (۳) .

و أمّا الآيه الثانيه ، فتقريب الاستدلال بها هو : إن الإطاعه ليس إلّا الامتثال ، و هو لا يحصل إلّا بقصد الامتثال .

و فيه : إن الطاعه تقابل المعصيه ، و هى عباره عن مخالفه الأمر ، فالطّاعه موافقه الأمر ، و ليس الموافقه مقيّده بقصد الأمر . و أيضاً : فالتوصّليات أيضاً يقع فيها الطّاعه و العصيان ، مع عدم اعتبار قصد الأمر فى الإطاعه فيها .

الاستدلال من السنّه :

و استدلّ من السنّه : بالأخبار الكثيره الوارده فى أنْ لا عمل إلّا بالنيّه ، و إنّما الأعمال بالنيّات ... و نحو ذلك (۴) ...

و الجواب : إنّها أجنبيه عن اعتبار قصد القربه ، بل إنها ظاهره فى أنّ الثواب و الأجر من اللّه يدور مدار النيّه ...

۱- ۱) بدائع الاصول : ۲۹۱ - ۲۹۲ .

۲- ۲) سوره البيّنه : ۵ .

۳- ۳) مشارق الشموس فى شرح الدروس : ۹۷ .

۴- ۴) ذكرها صاحب الوسائل فى المجلّد الاول ، فى الباب الخامس من أبواب مقدمات العبادات .

٣ – الأصلُ العملی

اشاره

إن الأصل العملی المطروح أوّلاً فی هذا المقام هو الاستصحاب ، ببیان :

أنه قد کان العمل واجباً ، و مع الإتیان به بلا قصدٍ للأمر یشکّ فی سقوط التکلیف ، فیکون باقیاً بحکم الاستصحاب .

الاستصحاب و إشکال المحقق الأصفهانی

و قد أورد علیه المحقق الأصفهانی (١) : بعدم جریانه ، لکونه بلا أثر شرعی ، لأنّ استصحاب الوجوب لإثبات وجوب قصد الامتثال أصل مثبت ، لأنّ قصد الامتثال لیس من الآثار الشرعیه لبقاء الوجوب ، نعم هو من آثاره العقلیه .

و إنْ ارید من إجراء الاستصحاب إثبات دخل قصد الامتثال فی الغرض من الوجوب ، ففیه : إن الدخل فی الغرض و عدمه من الامور الواقعیّه ، و لیس أمراً مجعولاً من قبل الشارع کی یثبت بالتعبّد الشرعی .

و إنْ ارید من الاستصحاب إثبات موضوع حکم العقل بلزوم الطاعه ، بمعنی أنه إذا ثبت الوجوب بقاءً حکم العقل بلزوم الإطاعه کی یحصل غرض المولی من الأمر ، ففیه : إن استصحاب بقاء الوجوب لا یثبت موضوع حکم العقل بلزوم تحصیل الغرض ، لأن المفروض عدم قیام الحجّه علی غرضه من جهه التعبدیه .

فظهر سقوط هذا الاستصحاب بجمیع الوجوه .

نقد الإشکال

قال الاستاذ دام بقاه : إن ما ذکره المحقق المذکور فی الإیراد علی

١- ١) نهایه الدرایه ٣٤٧/١ .

الاستصحاب إنما يتم لو اريد ترتيب أثر شرعى على الاستصحاب ، و لكنّ المستصحب فيما نحن فيه هو نفسه حكم شرعى ، و باستصحابه يثبت الموضوع للحكم العقلى ، لأنّ المستصحب هو «الوجوب» ، و إذا ثبت بقاءً تمّ اشتغال الذمّه ، و العقل يحكم بضروره العمل لفراغها ، و لا شكّ فى عدم اختصاص حكم العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف بالوجوب الواقعى ، بل يشمل الوجوب التعبّدى الثابت بالاستصحاب أيضاً ...

الاشكال الحق

بل الحق فى الإشكال - و الذى غفل عنه المحقق الأصفهانى - هو عدم المقتضى للاستصحاب فيما نحن فيه ، و ذلك : لأن الوجوب إنما ينتزع من الأمر و الحكم ، فإنْ كان أمر كان الوجوب و إلّا فلا ، و هنا لا يوجد أمرٌ ، إذ الأمر الشخصى المتعلّق بالصّلاه التى هى عباره عن الأجزاء قد سقط بالإتيان بالأجزاء ، فلا تبقى داعويّه للأمر ، إذ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ، فإذا تحقق سقط الأمر ، فهو غير موجود حتى يستصحب .

الاشتغال أو البراءه ؟

و إذْ سقط الاستصحاب ، تصل النوبه إلى الأصل المحكوم به ، فهل المقام مجرى البراءه أو الاشتغال ؟

إن مسألتنا من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فإنْ كان قصد القربه واجباً فالواجب هو الأكثر و إلّا فالأقل ... مع العِلم بالتلازم بين التكليف و الغرض ، فى الثبوت و السقوط .

و قد ذهب المحقق الخراسانى هنا إلى الاشتغال و عدم جريان البراءه مطلقاً - و إن كان مختاره فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين جريان

ص:١١١

البراءه الشرعيّه دون العقليّه – و السبب فى ذلك :

أمّا فى البراءه العقليّه ، فلأنّ المفروض عنده عدم تمكّن المولى من أخذ قصد الأمر مطلقاً فى المتعلَّق ، فلمّا تعلَّق الأمر بالصّلاه مثلاً ، حصل اليقين بوجود غرض للمولى من هذا الأمر ، و مع العلم الإجمالى بقيام الغرض إمّا بالأقل ، و هو الصّلاه بلا قصد القربه ، و إمّا بالأكثر و هو الصّلاه معه ، كان مقتضى القاعده هو الاشتغال ، إذ لا يحصل اليقين بحصول الغرض إلّا بالإتيان بالصّلاه مع قصد القربه .

و الحاصل : إنه مع وجود المنجّز بالنسبه إلى الغرض ، و هو العلم الإجمالى ، و الشك فى حصوله بدون القصد ، يكون العقل حاكماً بالاشتغال لا محاله .

و أما البراءه الشرعيّه ، فهى غير جاريه كذلك ، لأن المفروض عدم تمكّن المولى من وضع قصد القربه ، و كلّما لم يكن الوضع بيده فلا يكون الرفع بيده ، فلا موضوع لحديث الرفع ، بخلاف مورد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فقد كان مقدوراً للمولى أن يجعل السوره – مثلاً – جزءاً من المتعلَّق ، و مع الشك فى أخذه و وضعه ، يجرى حديث الرفع .

فظهر أن العمده فى وجه نظره هو عدم إمكان أخذ القصد فى المتعلَّق مطلقاً ، أى لا بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثانوى ، مع كون القصد دخيلاً فى الغرض .

و مما ذكرنا ظهر : أنّ الأصل يختلف باختلاف المبنى فى البحوث المتقدّمه ، فى إمكان أخذ القصد فى المتعلَّق و عدم إمكانه ، بالأمر الأوّل أو بالأمر الثانوى أو بغيرهما ، و قد تقدّم إمكانه بالأمر الثانوى ، فهو يقبل الوضع ،

فیکون قابلًا للرفع ، فلا یبقی ریب فی جریان البراءه الشرعیّه .

و أمّا البراءه العقلیّه ، فهی تجری أیضاً ، بناءً علی التحقیق من أنّ وظیفه العبد حفظ أغراض المولی و تحصیلها ، کتکالیفه ، نعم ، کلّ غرضٍ و تکلیف قامت علیه الحجّه ، و هنا لمّا کان المولی متمکّناً من البیان ، و المفروض عدم البیان ، فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بیان متحقّق .

فالتحقیق : إن الأصل فی المقام هو البراءه عقلًا و نقلًا .

ثم إنه یرد علی صاحب (الکفایه) بأنه - و إنْ أنکر فی المقام الإطلاق اللّفظی بعدم القدره علی التقیید - یری جریان الإطلاق المقامی ، فإذا کان المولی فی مقام بیان غرضه التام ، و کان قادراً علی أخذ کلّ خصوصیهٍ لها دخل فی غرضه ، و کانت الخصوصیّه مما یغفل عنها العامّه ، فلو لم یفعل أمکن التمسّک بالإطلاق و الحکم بالبراءه ...

و ما نحن فیه من هذا القبیل ، فکان علیه قدّس سرّه بمقتضی ذلک أن یقول بالبراءه لا الاشتغال .

هذا تمام الکلام فی التعبّدی و التوصّلی .

اقتضاء إطلاق الصّيغه

النّفسيه و العينيّه و التعيينيّه

اشاره

ص:۱۱۵

لو وقع الفقيه فی شک بالنسبه إلی واجبٍ من الواجبات هل هو نفسی أو غیری ؟ أو هل هو تعیینی أو تخییری ؟ أو هل هو عینی أو کفائی ؟ فما هو مقتضی القاعده ؟

المرجع عند الشک هو الأصل اللّفظی ثم الأصل العملی ... أمّا الأصل العملی الجاری فی هذا المقام - فی فرض عدم الأصل اللّفظی - فسیأتی فی مبحث مقدّمه الواجب .

التمسّک بالإطلاق

و أمّا الأصل اللّفظی ، فقد قال فی (الکفایه) (۱) : إطلاق الصّیغه یقتضی النفسیه و العینیه و التّعیینیه ...

و مراده رحمه اللّه من هذا الإطلاق هو : إن الثلاثه المقابله لهذه الثلاثه تحتاج ثبوتاً و إثباتاً إلی بیانٍ زائد ، لأنّ الوجوب الغیری وجوب له ارتباطٌ ثبوتی بوجوبٍ آخر ، کالوضوء بالنسبه إلی الصّلاه ، ففی الوجوب الغیری تقییدٌ و اشتراط ، و کذا فی الوجوب الکفائی ، لأنه یرتبط بعدم إتیان الغیر للعمل ، فلو صدر العمل من أحدٍ فلا وجوب علیه ، و فی الوجوب التخییری تقیّد بعدم إتیان العدل ، فلو أطعم الستّین مسکیناً فلا وجوب لعتق الرقبه مثلاً ... فظهر : إن الثلاثه فی عالم الثبوت فیها تقیّد و ارتباط و اشتراط ، و هذا التقیّد بحاجهٍ إلی بیانٍ زائدٍ فی عالم الإثبات ، و لذا نری الآیه الکریمه فی

۱- ۱) کفایه الأصول : ۷۶ .

الوضوء فيها كلمه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ » (۱)و كذا فی التخییری ، یؤتی ب «أو» و فی الکفائی کذلک .

فهذا مراد المحقق الخراسانی من الإطلاق .

ثم إنّ هذا الإطلاق یمکن أن یکون إطلاق الهیئه ، و یمکن أن یکون إطلاق المادّه .

بیان الأوّل : عند ما نشکّ فی وجوب الطهاره فی حال القراءه – مثلاً – أنه وجوب نفسی أو غیری ، لا نشک فی أصل الوجوب ، بل الشک فی أن هـذا الوجوب هل هو مشروط و مقیّد بوجوب الصّلاه أو لا ؟ فإذا رجع الشک إلی اشتراط الوجوب ، فمعناه : کون مفاد الهیئه مقیداً و مشروطاً ، و مقتضی إطلاق الصیغه من جهه الهیئه هو الوجوب غیر المقیَّد بالغیر .

فهذا بیان إطلاق الهیئه لنفی الغیریّه .

و بیـان الثانی : أنْ یرجع الشک – فی نفس المثال المـذکور – إلی تقیّد الواجب – لا تقیّد الوجوب – فعنـدنا دلیلٌ علی وجوب الطهـاره ، و نشـک فی أنّ وجوبهـا هو للصّلاه ، بـأنْ تکون الصـلاه مقیـدهً بالطهاره ، أو لا تقیّد ؟ إذ من المعلوم أنّ کلّ واجب مشـروط بشـرطٍ ، فالشـرط یکون دخیلاً فیه ، فتکون المادّه مقیَّدهً ، و مع الشک فی التقیّد یتمسّک بإطلاق الواجب – المادّه – و تکون الصّلاه مثلاً – غیر مشروطه بالطهاره ، فلیس وجوب الطهاره غیریّاً .

هذا ، و لمّا کانت الاصول اللّفظیّه لوازمها حجهً ، فلازم إطلاق الهیئه أو المادّه هو نفسیّه الوجوب أو الواجب ، و عدم دخل القید و الشرط فیه ...

هذا توضیح مطلب صاحب (الکفایه) ، حیث تمسّک بإطلاق الصّیغه

۱- ۱) سوره المائده : ۶ .

لإخراج ما ثبت وجوبه عن التردّد بين النفسيه و الغيريه ، و العينيه و الكفائيّه و التَعيينيه و التخييريه .

بيان المحقق الأصفهانى

و المحقـق الأصـفهانى له تقريبٌ آخر للإطلاـق ، يقول (١) : ليس المراد من النفسيّه أنْ يكون الشـىء واجبـاً غير مرتبـطٍ وجوبه بشـىءٍ آخر ، بل إن تقريب الإطلاق هو أنه إن كان أمران لأحـدهما قيـد وجودى و للآخر قيـد عدمى ، فإنّ عدم القيد الوجودى يكفى لإثبـات الطرف الآـخر المقيَّد بالعـدم ، و تطبيق ذلـك هنا هو : إنّ الواجب الغيرى - كالوضوء - مقيـد بقيـدٍ وجوديّ هو : كونه واجبـاً لواجبٍ آخر ، فالوضوء يجب للصّـلاه ، أمّا الواجب النفسـى - الصّـلاه - فليس له هـذا القيـد ، لأنه واجبٌ لا لواجبٍ آخر ، و «لا لواجبٍ آخر» قيـد عـدمى ، و حينئـذٍ ، فعدم القيـد الوجودى «لواجبٍ آخر» يكفى لأنْ يكون الواجب نفسـيّاً ... و هذا معنى الإطلاق ، لأنّ الـذى يحتاج إلى بيانٍ زائـد هو القيـد الوجودى «لواجب آخر» ، أمّا الذى هو واجب لنفسه فقيده «لا لواجب آخر» ، فنفس عدم التقييد بالقيد الوجودى يكفى لأنْ يكون الواجب نفسيّاً لا غيريّاً .

رأى الاستاذ فى بيان الأصفهانى و دفاعه عنه

هـذا ، و قد صـرَّح الاسـتاذ فى الدوره السابقه بمتانه بيان المحقق الأصـفهانى ، و أجاب عمّا أورد عليه من أنّ العدم الذى هو فى الواجب النفسى «لا لوجوبٍ آخر» ...

إنْ كان بنحو السالبه المحصَّله ، فإنها تصدق مع عدم الموضوع أيضاً ، فقولك : زيد ليس بقائمٍ يصدق مع عدم زيد ، و كذلك هنا ، فإنّ «لا لوجوبٍ

١- ١) نهايه الدرايه ٣٥٣/١ .

آخر» يكون صادقاً مع انتفاء الوجوب الآخر رأساً ، و هذا باطل .

و إن كان بنحو العدم و الملكه ، أو بنحو السالبه بانتفاء المحمول ، أى : لو كان وجوب آخر لكان هذا متّصفاً بعدم كونه لواجب آخر ، فهذا فى ذاته قيد يحتاج إلى بيان زائد ، فيعود إلى كلام المحقق الخراسانى .

فقال الاستاذ : إنه لا وجه لأنْ ينسب إليه القول بكون المورد من السّالبه المحصّله ، لأنّ «لا» النافيه فى «لا لوجوبٍ آخر» هى وصف للوجوب ، فالوجوب النفسى عباره عن الوجوب الذى تعلّق بشىءٍ لا لواجبٍ آخر .

و أمّا القول بأنّه بناءً على العدم و الملكه أو السالبه بانتفاء المحمول يكون قيداً ، فيحتاج إلى بيان .

ففيه : إنّ المحقق الأصفهانى يرى أن القيود العدميّه غير محتاجه إلى بيانٍ زائد ، و إن كانت هى قيوداً فى مقام الثبوت ، و إنّما القيود الوجوديه هى التى تحتاج إليه ، فعدم البيان على كونه واجباً لواجب آخر ، يكفى للدلاله على نفسيّه الوجوب .

تأييد الاستاذ بيان الكفايه

و فى نفس الوقت ، فقد دافع الاستاذ عن بيان صاحب (الكفايه) أيضاً ، فإنّه بعد أنْ قرّبه فى أوّل البحث ، أوضحه مرّةً أخرى لينـدفع عنه إشكال المحقّق الأصفهانى ، فأفاد : بأنّ مراد المحقق الخراسانى هو : إنّ الوجوب فى الواجبات الثلاثه - الغيرى ، التخييرى ، الكفائى - مضيَّق ، و التضييق تقييد واقعى فى الوجوب ، فهو يريد أن الغرض فى الواجب النفسى مطلق و لا ضيق فيه ، بخلافه فى الواجب الغيرى ، فإنه مضيَّق ، مثلاً : الغرض من الوضوء مضيَّق بصوره وجوب الصّلاه ، و مع تضيّق الغرض يتضيَّق الوجوب ، فيرجع

الوجوب الغیری إلی التّضیق و التقیید فی مقام الثبوت ، و یحتاج إلی بیان زائدٍ فی مقام الإثبات ... بخلاف الوجوب النفسی ، حیث تکون الطهاره مطلوبهً سواء وجبت الصّلاه أو لا .

و کذا الکلام فی التخییری و الکفائی ، فوجوب الأول مضیَّق بعدم تحقّق العدل ، و الثانی وجوبه مضیَّق بعدم قیام المکلَّف الآخر بالعمل ، بمعنی أنه یجب فی ظرف عدم قیام الغیر به لا أنه مشروط بعدمه .

فإذن ، لا یرد علیه ما ذکره المحقق الأصفهانی .

نظریّه السید الحکیم و ضعفها

و قال السید الحکیم (۱) بعدم الحاجه إلی الإطلاق أصلاً ، أمّا فی الوجوب النفسی و الغیری ، فالدلیل علی النفسیه هو السیره العقلائیه - و لیس الدلیل ظهور اللّفظ و الإطلاق - و أمّا فی الوجوب التعیینی و التخییری ، و العینی و الکفائی ، فالدلیل علی التعیینیه و العینیه هو ظهور اللَّفظ ، و لیس الإطلاق .

أما فی الوجوب النفسی و الغیری ، فإنّ کون الغرض من النفسی ناشئاً من نفس المتعلَّق و بلا ارتباطٍ بواجبٍ آخر ، لا یستفاد من ظهور اللّفظ و لا الإطلاق یدلّ علیه ، بل إنَّ بناء العقلاء و سیرتهم علی أنّه إذا تعلَّق التکلیف بشیءٍ حملوا الوجوب فیه علی النفسیّه و لا یُقبل العذر فیه ، کما لو اعتذر لعدم امتثاله باحتمال کونه وجوباً غیریّاً و أنه کان عاجزاً عن ذلک الغیر ، فهذا العذر لا یقبل منه .

و أمّا فی القسمین الآخرین ، فظاهر اللّفظ هو الدلیل ، لأنه إذا قال المولی : «یجب علی زیدٍ أنْ یقوم» دلّ علی خصوصیهٍ اقتضت توجّه الخطاب

ص:۱۲۱

۱- ۱) حقائق الاصول ۱۸۰/۱ ط البصیرتی .

إلى زيـد دون غيره ، فكـان ظاهراً فى الوجوب العينى ، و دلَّ على خصوصـيهٍ اقتضت وجوب القيام دون غيره من الأفعال ، فكان ظاهراً فى الوجوب التعيينى ... فهذا الظهور اللّفظى موجود ، سواء تمّت مقدمات الإطلاق أو لا .

قال الاستاذ :

و فيه : إنّ السـيره العقلائيه لا بد و أنْ ترجع إلى شـىء ، إذ لا تعبّد فى السيره ، و مع عدم الدلاله اللّفظيه ، و عدم الإطلاق المفيد للنفسيّه ، فلاـ حجّه أصـلًا ، إذْ الحجه هى البيـان ، و هو إمّـا الظهور اللّفظى و إمّا الإطلاق و إمّا الأصل المثبت للتكليف ، و كلّها منتف ، فتكون السيره بلا حجه ، و هى لا تكون بلا حجه ، إذ لا تعبّد فيها .

و أمّا الظهور اللّفظى فى القسمين الآخرين ، فلا يخفى أنْ لا فرق بين الكفائى و التخييرى من حيث أنّ كلّاً منهما له عدل ، إلّا أنه فى الكفـائى فى طرف الموضوع ، و فى التخييرى فى طرف متعلَّق الحكم ، فلمّـا قال : «يجب على زيـدٍ أنْ يقوم» كان قوله ظاهراً فيما ذكره من أخذ الخصوصـيّه فى طرف الموضوع و هو «زيد» و فى طرف متعلّق الحكم و هو «القيام» ، فالخصوصيّه اخذت فى الطرفين ، و لكنْ هـل لهـا بـديل أو لا ؟ إن ظاهر الكلام ليس فيه دلاله على عـدم أخـذ البـدل أو كفايته ، فيحتاج إلى الإطلاق ، ليدلّ على التعيينّيه و العينّيه ...

و هذا تمام الكلام فى هذه المسأله .

و قد ظهر أنّ الحق مع (الكفايه) .

الأمر عقيب الحظر

اشاره

ص:١٢٣

قد وقع الخلاف بينهم فی مدلول الأمر الواقع عقیب الحظر - أو توهّم الحظر - و فی المسأله أقوال :

فقیل : إنه یفید الوجوب ، و هو عن السید المرتضی .

و قیل : إنه یفید الإباحه ، و إلیه ذهب جمع من الفقهاء .

و قیل : إنه تابع لما قبل الحظر .

و المختار هو : الإجمال - کما علیه صاحب (الکفایه) - فیرجع إلی مقتضی الأصل و القاعده .

و هذه أهمّ الأقوال فی المسأله .

ابتناء البحث علی المختار فی مسأله دلاله الأمر علی الوجوب

لکن مقتضی التحقیق فی هذه المسأله ابتناؤها علی المختار فی مسأله دلاله الأمر علی الوجوب ، حیث قیل هناک بدلالته علیه من باب الظهور الوضعی ، و قیل : بدلالته من باب الظهور الإطلاقی ، و قیل : من جهه حکم العقل ، و قیل : من جهه السیره العقلائیه .

و الوجه فی ذلک هو : أنّ وقوع الأمر عقیب الحظر لا یوجب انعقاد ظهور فی اللّفظ غیر ما کان ظاهراً فیه ، إذ لا مناط للقول بظهوره فی هذه الحاله فی الوجوب ، و لا للقول بظهوره فی الإباحه ، فإمّا یبقی علی ظهوره السّابق ، و إمّا یکون مجملاً .

أمّا علی القول بأن الأمر حقیقه فی الوجوب ، فإنّه یبقی دالّاً علی ذلک ،

لأنّه لو شك فى دلالته على ذلك فى حال وقوعه عقيب الحظر فأصاله الحقيقه تقتضى حمل الكلام على معناه الحقيقى ، و المفروض كونه حقيقةً فى الوجوب ... اللهم إلّا أن يقال بأنّ الحمل على ذلك هو مع الشك فى وجود القرينه الصّارفه ، أمّا مع الشك فى صارفيّه الموجود - كما نحن فيه ، حيث وقع الأمر بعد الحظر - فلا يحكّم الأصل المذكور ... فتأمّل .

و أمّا على القول بدلالته على الوجوب من باب الإطلاق ، فقد يُشكل بأنّ وقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل الصارفيّه و القرينيّه ، و مع احتمالها فلا ينعقد الإطلاق ، بل يكون مجملاً .

و قد ذكر الاستاذ هذا الإشكال فى الدّوره السّابقه و اعتمده ... إلّا أنه عدل عنه فى الدّوره اللّاحقه ، و جعل السرّ فى عدم انعقاد الإطلاق : إن الأمر لمّا كان دالّاً على الإراده ، و الوجوب إراده ، و ليس مع الإراده فى الوجوب شىء آخر - بخلاف غيره من الأحكام ، حيث يوجد مع الإراده فيها شىء عدمى ، أى عدم المرتبه العاليه من الإراده - و الدالّ على أصل الشىء فى الأمر التشكيكى يكون عند الإطلاق ظاهراً فى المرتبه العاليه منه ، فيكون الأمر ظاهراً فى الوجوب من باب الإطلاق . لكن مع كونه بعد الحظر ، يُشك فى أصل الإراده ، و يحتمل الإباحه مثلاً ، فلا يمكنُ التمسّك بالإطلاق .

و أمّا على القول بدلاله الأمر على الوجوب ببناء العقلاء ، فإن بناء العقلاء دليل لبّى ، و هل مع وقوعه بعد الحظر و احتمال قرينيه الموجود يتحقق الظهور للكلام ؟ و هل البناء المذكور موجود فى هذه الحاله ؟ إنه يؤخذ بالقدر المتيقّن ، و هو المورد الذى ليس واقعاً عقيب الحظر .

و أمّا على القول بالدلاله بحكم العقل ، فالحق فى الإشكال هو ما ذكرناه

ص:۱۲۶

من أن أصل تحقّق الإراده فی مثل هذه الحاله مشكوک فيه ، فلا تصل النوبه إلى الإشكال - كما فی (المحاضرات) (۱) - بأنّ حكم العقل بالوجوب موقوف على عدم القرينه على الترخيص من ناحيه المولى ، و وقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل كونه قرينه .

و تلخّص :

إنه على جميع المبانی ، لا طريق لإثبات دلاله الأمر فی المقام على الوجوب ، إلّا على القول بأن أصاله الحقيقه أصل تعبدی ، بضميمه عدم صارفيّه الموجود .

و أمّا الأقوال الاخرى ، من دلالته حينئذٍ على الإباحه ، أو تبعيّته لما قبل الحظر ، و غير ذلک ، فلا دليل على شیء منها أصلاً . و ما ذهب إليه السيد الأستاذ دام بقاه - من أن الصيغه ظاهره فی رفع التحريم و الترخيص فی العمل و تجويزه ، فلم يقم عليه دليلاً إلّا ما أفاده بقوله : « كما يظهر من ملاحظه استعمالات العرف » (۲) و أنت خبير بما فيه ، لأنّ الاستعمالات الفصيحه أعمّ من الحقيقه ، و لو سلّم فخلّوه من القرينه غير ثابت .

القول بالإجمال

و لمّا كان المختار عند الاستاذ هو الإجمال ، فالنوبه تصل إلى البراءه شرعاً ، ثمّ عقلاً .

أقول :

و هلّا جرى الاستصحاب - كما ذكر فی الدوره السابقه - ، أی :

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۲۰۵/۲ .

۲- ۲) منتقى الاصول ۵۱۳/۱ .

استصحاب حكم الشیء الواقع مورداً للأمر عقیب توهّم الحظر ، من الوجوب أو الاستحباب أو الإباحه ؟ اللهم إلّا علی القول بعدم جریانه فی الشبهات الحکمیّه ، للتعارض بین الجعل و المجعول ، لکنّ الاستاذ لیس من القائلین بعدم جریانه فیها ، فتدبر .

ص:۱۲۸

المرّه و التکرار

اشاره

ص:۱۲۹

هل الأمر يدل على المرّه أو التكرار ؟ أو هل يدل على الدفعه أو الدفعات ؟

هنا مقدّمات :

المقدّمه الاولى : ما هو المراد من المرّه و التكرار

و الدفعه و الدفعات ؟

قيل : المراد بالمرّه هو الفرد ، و بالتكرار هو الأفراد .

و قيل : المراد بالمرّه هو الوجود الواحد ، و بالتكرار هو الوجودات .

و قيل : المراد بالمرّه هو الدفعه ، و بالتكرار الدفعات .

و الدّفعه تجمع مع وحده الوجود و تعدّده ، فهى أعمّ من الفرد ، إذ الوجود الواحد المستمر يصدق عليه عنوان الدفعه ، مع اشتماله على أكثر من فرد ، فهى أعم منه ، و هو أخص من الدفعه ، و النسبه العموم المطلق .

و الصحيح فى عنوان البحث أنْ يقال :

هل الأمر يدل على الوجود الواحد أو على الوجودات ... بأنْ يفسّر المرّه بالوجود و التكرار بالوجودات ، لأنّ الأمر بالطبيعه لا يسرى إلى الخصوصيّات .

المقدمه الثانيه : إنه لا فرق بين الأمر و النّهى فى المتعلَّق

اشاره

لأنه «الفعل» سواء فى «افعل» و «لا تفعل» ، لكنّ امتثال الأمر يحصل بصرف وجود المتعلَّق ، أمّا امتثال النهى ، فلا يحصل إلّا بترك جميع الوجودات ، فما هو السرّ فى ذلك ؟

إن أحسن ما يقال فى ذلك هو : إنّه لا قدره على الإتيان بجميع متعلَّقات

ص:۱۳۱

الأمر ، فلا يمكن البعث نحو جميع وجودات الطبيعه ، و حينئذٍ ، فتحديده بمرتبةٍ دون اخرى يحتاج إلى بيانٍ ، و عدم البيان بالنسبه إلى مراتب المأمور به يكفى للقول بأنَّ المتعلّق هو صرف وجود الطبيعه ، و أن الامتثال يتحقق بالإتيان بفردٍ منها .

أمّا النهى ، فالحال فيه على العكس تماماً ، لأنّ صرف الترك حاصل مع عدم النهى ، فصدور النهى لأجل صرف الترك تحصيلٌ للحاصل ، ثم تحديده بمرتبةٍ من مراتب النهى دون غيرها يحتاج إلى بيان كذلك ، فالإطلاق يقتضى إراده جميع مراتب الترك .

المقدمه الثالثه : إن الأحكام الشرعيّه قضايا حقيقيّه ، فالحكم يتعدَّد على عدد المكلَّفين ، فقوله تعالى : «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » (۱)يتعدّد الحكم فيه على عدد المستطيع ... هذا بالنسبه إلى الحكم ، و هل الأمر بالنسبه إلى الموضوع كذلك ، بأنْ يتعدَّد الحكم إذا تعدّد الموضوع ، كأنْ يقال بتعدّد الحكم بالصّلاه بعدد الزوال ، فى قوله : تجب الصلاه عند الزوال ؟

الحق : أنه لا ظهور لقوله «يجب الصلاه عند زوال الشمس» فى وجوب الصّلاه كلّما حصل الزوال ، فتكون واجبةً على عدد ما يتحقق من الزوال ، إذ لا دليل عقلى و لا وضعى على ذلك ، بل المرجع فى مثله هو القرائن ، فإنْ كانت قرينه من مناسبه الحكم و الموضوع أو شىء من القرائن الخارجيه فهو ، و إلّا فالكلام ساكت عن الوحده و التعدد ...

فما فى (المحاضرات) (۲) من دعوى الظهور العرفى فى التعدّد فى المثال

۱- ۱) سوره آل عمران : ۹۷ .

۲- ۲) محاضرات فى أصول الفقه ۲/۲۰۶ .

و نحوه ، و الظهور العرفی فی الوحده فی الآیه و نحوها ، لا یمکن المساعده علیه ، بل یشهد بعدم الظهور سؤال السائل عن المقصود من الآیه المبارکه قائلًا : أ فی کلّ عام (۱) ؟

الدلاله الوضعیّه منتفیه

إنّه من حیث الدلاله الوضعیّه ، لا یدلّ الأمر لا علی الوحده و لا علی التکرار ، و لا الدفعه و لا الدفعات ، و ذلک : لأن صیغه الأمر مرکّبه من المادّه و الهیئه ، أمّا المادّه ، فلا تدلّ إلّا علی المعنی الحدثی ، و أمّا الهیئه - سواء کانت موضوعه للبعث النسبی ، أو النسبه الإیقاعیه ، أو الطلب الإنشائی ، أو لإبراز الاعتبار النفسانی - فلیس فی مدلولها المرّه و لا التکرار و لا الدفعه و الدفعات ، هذا ، و لیس لمجموع الهیئه و المادّه وضع آخر .

إذن ، لا دلاله وضعیّه للصیغه علی شیء من المرّه و التکرار و الدفعه و الدفعات ... فلو أراد المتکلّم شیئاً زائداً عن الطبیعه کان علیه البیان ...

و الطبیعه کما تقدَّمَ - تتحقّق بالمرّه و تصدق بصرف الوجود ، فیحکم العقل فی مقام الامتثال بفراغ الذمه بالإتیان بفردٍ من أفراد الطبیعه ، لکنَّ تحقّق الامتثال به أمر ، و دلاله الأمر علی ذلک أمر آخر ، کما هو واضح .

التمسّک بالإطلاق

أمّا مع الشک فی اعتبار المرّه أو التکرار ، فیشکل الأمر ، لأنّ الماهیّه من حیث هی هی لا یتعلّق بها الغرض ، و أیضاً : لیس الغرض قائماً بالوجود الخارجی للماهیّه ، لأنّ الوجود الخارجی هو المحقّق للغرض و المسقط للأمر ، فما هو متعلّق الأمر حتی یکون هو الواجب ؟

ص:۱۳۳

۱- ۱) جامع أحادیث الشیعه ۲۲۵/۱۰ باب وجوب الحج و العمره .

إنه سيأتی فی محلّه أن المتعلَّق هو الطبیعه ، لکنْ إمّا الطبیعه الملحوظه خارجاً کما علیه المحقق العراقی ، و إمّا الطبیعه الموجوده بالوجود التقدیری ، کما علیه المحقق الأصفهانی ، فالمتعلَّق - علی أی حال - هو الطبیعه منضمّاً إلیها الوجود ، لکنّ الوحده و التکرار خارجان عن حقیقه المتعلَّق ، و لذا یُقیَّد المتعلَّق - و هو الطبیعه - تاره بهذا و اخری بذاک و ثالثه لا بهذا و لا بذاک ...

و حینئذٍ ، یتحقق موضوع الإطلاق ، و المفروض تمامیّه مقدّماته و إحرازها .

فإنْ فرض عدم إحراز مقدّمات الحکمه سقط الإطلاق ، و تصل النوبه إلی الأصل العملی .

مقتضی الأصل العملی

و مقتضی القاعده هو الرجوع أوّلاً إلی الاستصحاب ، لأنّ کلّاً من التکلیف بالوجود الواحد و التکلیف بالوجودات مسبوق بالعدم ، فیکون قید الوحده أو التعدّد - و هو قیدٌ زائد علی أصل الوجود - خصوصیه زائده لا یعلم بدخولها تحت الأمر أو عدم دخولها تحته ، و الأصل العدم .

و مع المناقشه فی هذا الاستصحاب ، تصل النوبه إلی البراءه ، و هی جاریه عقلاً و نقلاً عند الشک فی تعدّد الوجود و التکرار . أمّا بالنسبه إلی المرّه ، فتارهً : یحتمل کون المطلوب هو صرف الوجود بشرط لا عن بقیّه الوجودات ، فیکون المتعلَّق مقیّداً بعدم البقیّه و إتیانها مضرّاً بتحقق الامتثال ، و لمّا کان هذا القید قیداً زائداً و کلفهً إضافیّهً فمع الشک تجری البراءه الشرعیّه و العقلیه . و اخری : یحتمل المرّه غیر المقیّده بعدم التکرار ، ففی جریان البراءه الشرعیه بحث ، فهی جاریه بناءً علی أن موضوعها هو «کلّ ما کان وضعه بید الشارع فله رفعه» ، لأنّ للشارع أخذ القید المذکور ، و أمّا بناءً علی أن

موضوعها «كلّ ما كان فی وضـعه كلفه» فلا تجری ، لأن المفروض عـدمها هنا ، و سـيأتی أن ظاهر «رفع عن امّتی ...» هو الثانی ، لكون لسانه لسان الامتنان ، و هو يكون حيث ترفع كلفه عن المكلفين ...

أمّا البراءه العقليه فلا تجری ، لأن المفروض عدم احتمال العقاب .

و يبقی الكلام فی امتثال الأمر فی الأفراد الطوليّه فيها لو أتی بها بـدفعهٍ واحدهٍ ، فهل كلّها امتثال ؟ أو أنه يحصل بواحدٍ منها ؟ أو لا هذا و لا ذاك ؟ و تفصيل الكلام فی بحث الإجزاء .

ص:۱۳۵

الفور و التراخی

اشاره

ص:۱۳۷

هناک فی الشریعه المقدّسه واجبات قام الدلیل علی کونها موسّعهً ، و اخری قام الدلیل علی کونها فوریّه ، و من الفوریّه ما قام الدلیل علی سقوطه إنْ لم یمتثل ، فهو علی سبیل وحده المطلوب ، و منه ما قام الدلیل علی عدم سقوطه بعدم الامتثال ، فالمطلوب فیه متعدّد ، و هذا علی قسمین ، فتارهً : هو واجب فوراً ففوراً ، و اخری : لو فاتت الفوریّه انقلب إلی واجب موسّع .

لکنّ الکلام الآن فی دلاله نفس الأمر علی الفور أو التراخی ، فهل یدلّ علی ذلک دلاله وضعیّه أو لا ؟ و علی الثانی هل من دلیلٍ عامٍّ یدل أو لا ؟ و علی الأوّل هل هو عقلی أو نقلی ؟

هل تدل الصیغه علی الفور أو التراخی ؟

و الحق : أنه لا دلاله للصّیغه علی الفور و لا علی التراخی ، تماماً کما تقدّم فی مبحث الوحده و التکرار ، لأنها مرکّبه من المادّه و الهیئه ، و لا دلاله لأحدهما علی أحد الأمرین ... و لا نعید ... فالدلاله الوضعیه منتفیه .

هل من دلیل عقلی ؟

و قد حکی عن الشیخ الحائری الیزدی (۱) القول بدلاله الهیئه دلالهً عقلیهً علی الفور ، ببیان : إن وزان الإراده التشریعیه وزان العلّه التکوینیّه ، و الأمر علّه تشریعیّه لحصول المتعلَّق ، و کما أن التکوینیه لا تنفک عن المعلول ، فالتشریعیّه کذلک ، و نتیجه عدم الانفکاک هو الفوریّه .

ص:۱۳۹

۱- ۱) کتاب الصّلاه ، قضاء الفوائت : ۵۷۳ .

قال الاستاذ :

و لا يتوهّم أن مراده أن الفوريّه مدلول الأمر ، بل هی لازم الإراده التشريعيّه .

إذن ، ففی ناحيه الهيئه من الصّيغه خصوصيه توجب حكم العقل بالفوريّه .

ثمّ أورد عليه الاستاذ بما يلی :

أولاً : لقد أنكر بعضهم عليّه الأمر للمتعلَّق ، لكنّا نقول بها ، غير أنّ هذه العليّه ناقصه - بل إنّ علم المأمور بالأمر هو العلّه و عدم انفكاك المعلول عن العلّه إنما هو فی العلّه التامّه .

و ثانياً : لو سلّمنا العليّه ، فهو علّه تامّه لقابليّه المتعلَّق للتحقّق لا لفعليّته .

و اكتفی فی الدّوره اللّاحقه فی الجواب : بأن قياس الإراده التشريعيّه علی الإراده التكوينيه فی غير محلّه ، لأن نسبه الإراده التشريعيه إلی المراد هی نسبه المقتضی إلی المقتضی ، لا العلّه إلی المعلول كما فی التكوينيّات .

و أمّا ما قيل فی الجواب من أنّ : الوجوب و الإيجاب متلازمان ، و الخصوصيّات الزمانيّه و المكانيه لا تدخل تحت شیء منهما ، و الفوريّه خصوصيّه زمانيّه كما هو واضح ، فلا معنی لأنْ يتعلَّق الإيجاب بها .

فقد ضعّفه الاستاذ دام بقاه :

أوّلاً : بأنَّ الإيجاب و الوجوب واحد حقيقةً ، و ليس هما أمرين بينهما تلازم .

و ثانياً : بأنّ الشيخ الحائری قد أخذ الفوريّه من عليّه الأمر لا من جهه الإيجاب ، حتی يقال بأنّها لا توجد لا فی جهه الإيجاب و لا فی جهه الوجوب .

ص:۱۴۰

و ذكر للحكم العقلى فى المقـام بيـان آخر ، و هو : إن الأمـر بعث ، و البعث و الانبعاث متضايفان ، و المتضايفان متكافئان قوّةً و فعلاً ، فلا يعقل وجود البعث و عدم وجود الانبعاث ، فالفوريه ثابته .

و فيه :

إن هذا القانون إنما هو فى المتضايفين التكوينيين ، لا الأمرين الحاصل بينهما التضايف بالاعتبار ، فما ذكر يتمّ بين الابوّه و البنوّه الواقعيين ، أمّا لو اعتبر شخص أباً لشخصٍ ، فهذه الابوّه الاعتباريه لا يجرى فيها القانون المذكور .

هذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إن الأمـر بعثٌ إمكانى و ليس بعثاً فعليّاً ، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً إذا تعلَّق العلم به و كانت النفس مسـتعده ... و إذا كان إمكانيّاً ، فالانبعاث أيضاً إمكانى ، فلا فوريّه .

الإطلاق

ثم إنّ مقتضـى الإطلاق هو عـدم الـدلاله على الفور أو التراخى ، كما تقدَّم فى الوحده و التكرار تماماً ، فلا نعيد ... لكنْ لا بأس بالتنبيه على نكتهٍ و هى : إنّ هذا الإطلاق تام هنا ، سواء قلنا بحجيّه مثبتات الاصول اللّفظيّه أو لم نقل .

و توضـيحه : إنّ اللّوازم العقليّه تارةً : تكون لوازم للحكم الواقعى فقط ، و اخرى : تكون لوازم للحكم الواقعى و الحكم الظّاهرى معـاً ، فـإنْ كـانت من الاـولى ، فلاـ بـدّ من إثبـات حجيّه مثبتـات الاـصول اللّفظيه و إلّا لم يتم الإطلاق ، و إنْ كانت من الثانيه ، فالإطلاق حجّه سواء كانت المثبتات للاصول اللّفظيه حجّه أو لا .

ص:۱۴۱

و فيمـا نحن فيه : يكون جواز التـأخير عقلاًـ فى الإتيـان بالمـأمور به من لوازم الإطلاق ، سواء كان ظاهريّاً أو واقعيّاً ، و لـذا لو تمّ الإطلاـق بالأصـل العملى لاـ بالـدليل الاجتهـادى كـان ظاهريـاً و لاـزمه عقلاًـ جواز التراخى ، فجواز التراخى ليس بلازمٍ للحكم الواقعى فقط ، فلا فرق بين القولين فى مثبتات الاصول اللفظيّه من هذه الناحيه .

فما جاء فى (المحاضرات) (۱) من ابتناء تماميّه الإطلاق على البحث المذكور غفله عجيبه .

الدليل الخارجى على الفور : الكتاب

و استدلّ للقول بدلاله الأمر على الفور بآيتين من الكتاب :

١ – قوله تعالى «وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ...» (٢) .

٢ – قوله تعالى : «فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ ...» (٣) .

بتقريب : إنّ المغفره فعل اللّه ، فلا معنى لأن يسارعَ إليها ، فلا بدّ من تقديرٍ مثل كلمه «السـبب» أى : سارعوا إلى سبب مغفره اللّه ، كى يصـحّ الأـمر بالمسـارعه إليـه ، لأـنه من فعلنـا و تحت اختيارنـا ، و الإتيـان بالواجبـات من أظهر مصـاديق أسـباب المغفره ، فالواجبات يجب المسارعه إليها ... فالفور واجب .

و دلاله الآيه الثانيه أوضح ، فإن القيام بالواجبات من أظهر مصاديق الخيرات ، فيجب السبق إلى الواجبات بإتيانها مع الفوريه .

١– ١) محاضرات فى اصول الفقه ٢/٢١٣ .

٢– ٢) سوره آل عمران : ١٣٣ .

٣– ٣) سوره البقره : ١۴٨ .

وجوه الجواب

و قد أجابوا عن الاستدلال بالآيتين بوجوه :

الوجه الأول : إن سياق الآيتين يفيد أن الأمر فيهما للاستحباب ، إذ لو كان وجوبيّاً لجاء فيها التحذير من الترک . قاله صاحب (الكفايه) (۱) .

و فيه : ما لا يخفى ، إذ لو كان عدم التحذير من الترک دليلاً على الاستحباب ، لزم حمل كثيرٍ من الأوامر أو أكثرها على الاستحباب . على أنّ هيئه «افعل» تدلّ على الوجوب بأيّه مادّهٍ من المواد كانت ، و لا فرق بين «استبقوا» و«صلّوا» .

الوجه الثانی : إن الأمر بالاستباق و المسارعه ليس مولويّاً بل هو إرشاد إلی حكم العقل بحسن المسارعه إلی تفريغ الذمّه و الخروج من عهده الأمر المتوجّه إلی المكلَّف . قاله صاحب الكفايه و المحقق العراقی و السيّدان الخوئی و الحكيم (۲) .

و أجاب العراقی : بأن للاستباق إلی الخير و المسارعه نحوه حسناً عقليّاً فی موردين فقط ، أحدهما : أن يكون للاستباق و المسارعه خصوصيّه كالصّلاه فی أول الوقت . و الآخر : أن يكون فی التأخير آفه .

و بحثنا هنا فی نفس المسارعه و الاستباق ... و ليس فيهما حسن عقلی .

و لكنّه مخدوش : بأنّ فی نفس المسارعه إلی القيام بما أمر به المولی حسناً لكونه انقياداً له ، و إنْ لم يكن فی التأخير آفه .

بل الحق فی الجواب : إن الأمر الشرعی إنما يحمل علی الإرشاد - حيث

۱- ۱) كفايه الأصول : ۸۰.

۲- ۲) كفايه الأصول : ۸۰، نهايه الأفكار ۲۱۹/۱ ، المحاضرات ۲۱۵/۲ ، حقائق الأصول ۱۸۹/۱ .

یکون فی المورد حکم عقلی – إذا لزم فیه اللّغویه ، و المسارعه إلی الخیرات – و إن کان من شئون الطاعه – یترتب علیه الأثر ، و هو الأجر و الثواب ، فلیس لغواً ، فلیس إرشادیّاً . و أیضاً : فمن الناس من لا ینبعث نحو أوامر المولی بحکم العقل و لا یتّبعون إلّا الأوامر المولویّه ، فیکون لأمره بالمسارعه نحو الخیر و الطّاعه أثر ، فلیس إرشادیّاً .

الوجه الثالث : إن ظاهر «فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ » تعدّد الخیر لأنه صیغه جمع ، و إذا کانت خیراتٌ فیقع التزاحم فیما بینها ، و إذا وقع التزاحم خرجت الأفراد عن الخیریه إلّا واحداً منها ، لأن المفروض کون العمل واجباً ، لکون الأمر للوجوب و البقیّه مزاحمات للفرد الواجب ، و إذا کانت مزاحمةً خرجت عن الخیریّه ، فلازم حمل الآیه علی الوجوب هو انحصار الخیرات بخیر واحدٍ ، و هذا خلاف الآیه المبارکه ، فلا مناص من حملها علی الاستحباب ، لأن المستحبات لا تخرج عن الاستحباب بالتزاحم ... . نقله الأستاذ فی الدوره السابقه عن المحقق العراقی ثم أورد علیه :

أوّلاً : إن معنی الآیه هو الاستباق إلی أعمال الخیر و إنْ کان واحداً ، فهو کما لو قیل : فاستبقوا الواجبات ، فإنه لا یلزم تعدّد الواجب .

و ثانیاً : لو کان التزاحم فی الواجبات یخرج المزاحم عن الخیریّه تمّ ما ذکره ، و لکن المفروض أن التزاحم لا یؤدّی إلی سقوط الملاک و انعدامه ، فالمهمّ یبقی علی الخیریه بعد سقوط وجوبه بالمزاحمه مع الواجب الأهم ، و لذا لو عصی الأمر بالأهم وجب الإتیان بالمهم بناءً علی الترتّب .

و الحاصل : إن التزاحم لا یخرج العمل عن الخیریّه إلی الشرّ ، بل التزاحم وقع بالنسبه إلی وجوبه لا خیریّته . نعم ، إنما یتمُّ ما ذکره بناءً علی

اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضدّه الخاص ، و القائل بهذا الوجه لا یقول بالاقتضاء المذکور .

الوجه الرابع : إنّ الآیه « فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرَاتِ »لا علاقه لها بالبحث ، إذ هی خطاب لعامّه الناس و ترغیب لأن یتسابقوا ، فیسبق بعضهم البعض الآخر إلی الخیرات ، و محلّ الکلام ما لو کان الإنسان مکلَّفاً بواجبٍ فهل یجب المبادره أو لا ، سواء کان هناک مکلَّف آخر بهذا العمل أم لم یکن .

و فیه : إن المطلب بلحاظ مادّه الاستباق کما ذکره ، لکنْ فی التفاسیر کمجمع البیان (۱) من الخاصّه و الرازی من العامّه (۲) فی معنی الآیه : إئتوا بالطّاعات علی الفوریّه ، فهی تدل علی الإسراع نحو الطّاعات ...

و مع الغض عمّا ذکروا بتفسیر الآیه ، فلو فرض کون المدلول هو التسابق و وجود المکلَّفین و تعدّد مورد التکلیف ، فإنّ أهل العرف فی مثل هذا المورد لا یفرّقون بین صوره تعدّد المکلّف و مورد التکلیف و صوره عدم التعدّد فیهما .

الوجه الخامس : إن هذا الأمر استحبابی و لیس بوجوبی ، فقد جاء لحمل المکلّف علی السعی لتحصیل الثواب ، إذ لو حمل علی الوجوب و الإلزام لزم تخصیص الأکثر المستهجن ، و ذلک لخروج المستحبّات التی لا ریب فی کونها خیراً موجباً للمغفره ، مع أن المسارعه إلیها لیس بواجب .

و هذا هو الجواب الصحیح عن الاحتجاج بالآیتین و یختلف عن الوجه الأول فی کیفیه الاستدلال فلا تغفل .

ص:۱۴۵

۱- ۱) مجمع البیان ۲۹۶/۱ ط الأعلمی .

۲- ۲) تفسیر الرازی ۱۳۳/۴ .

الإجزاء

اشاره

ص:۱۴۷

و بحث الإجزاء من المباحث المهمّه علماً و عملاً ، إنه يترتّب على القول بالإجزاء عدم وجوب الإعاده و القضاء ، و على القول بعدمه وجوبهما أو التفصيل كما سيأتی .

و قد اختلفت كلماتهم فی عنوان البحث :

فالقدماء و صاحب (الفصول) يقولون فی العنوان :إن الأمر بالشّیء هل يقتضی الإجزاء أو لا ؟ و المتأخّرون قالوا : هل إتيان المأمور به ... وعليه المحققون : الخراسانی و الأعلام الثلاثه .

فالموضوع على الأوّل هو «الأمر» ، و أما على الثانی فهو «إتيان المأمور به» .

و العنوان عند المتأخرين مقيداً بقيودٍ ، سيأتی الكلام عليها بالتفصيل فی المقدّمات .

هل الإجزاء من مسائل علم الاصول ؟

اشاره

و قبل الورود فی البحث و مقدّماته ، فلا ريب فی أنّ هذا البحث من المباحث الاصوليّه ، لأن نتيجته تقع فی طريق استنباط الحكم الكلّی الشرعی ، و إنْ اختلف فی كيفيه وقوعه فی طريق الاستنباط ، إذ لا خلاف فی ترتّب الأثر على البحث ، سواء قلنا بالإجزاء أو قلنا بعدمه ، بخلاف قسم من المسائل ، كمسأله حجيّه خبر الواحد ، فإنه لا أثر للقول بعدم حجيّته .

و هل هو من مباحث الألفاظ ؟

ثمّ إنه إنْ كـانت الواسـطه فى الإثبـات من الأحكـام العقليّه ، كانت المسأله عقليّه ، و إنْ كانت أمراً لفظيّاً ، فهى مسأله لفظيّه كما هو واضح ...

فبنـاءً على عنوان (الفصول) يكون البحث لفظيّاً ، لارتبـاطه بالـدلاله اللّفظيه ، لأن اقتضـاء الأمر إمّا مطابقى و إمّا تضمّنى و إمّا التزامى ، فالواسطه فى الإثبـات من الـدليل اللّفظى ، و بناءً على عنوان الجماعه ، يكون البحث عقليّاً ، إذْ لا ارتباط لإتيان المأمور به بعالم الألفاظ .

و قد عدل القوم عن عنوان القدماء ، لعدم دلاله الأمر بالشّىء – و هو مدلول الكتاب و السنّه اللّذين هما الموضوع لعلم الاصول – على الإجزاء .

أمّا مطابقةً فواضح .

و أمّا تضمّناً ، فكذلك ، فلا دلاله للأمر – بأىّ معنىً كان – على الإجزاء ، لا مطابقةً و لا تضمّناً .

و أمّا التزاماً ، فقد تقرّب الـدلاله بأنّ الأمر معلول للغرض القائم بالمأمور به ، فهو دالٌّ على الغرض ، فإذا تحقق المأمور به تحقّق الغرض ، و حينئذٍ يحكم بالإجزاء ، فكان الأمر الكاشف عن الغرض دالّاً بالدلاله الالتزاميّه العقليّه على سقوط الغرض عند إتيان المأمور به ، و بسقوط الغرض يتحقق الإجزاء .

هذا ، و لا يعتبر فى الدلاله الالتزاميه أن يكون لزوم اللازم بلا واسطه ، بل يكفى أن يكون لازماً و لو بواسطه أو أكثر .

لكنْ فيه : إن هذا التقريب موقوف على إثبات كون الأمر معلولاً للغرض ، و هذا فيه كلام ، و قد أنكره جماعه ، و إذا كان ذلك محتاجاً إلى الإثبات ، خرج اللّزوم عن اللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، و حينئذٍ يحتاج إلى

دلیل ، و إذا احتاج إلی الدلیل ، خرج عن الدلاله الالتزامیه .

و یمکن تقریب الـدلاله الالتزامیه ببیانٍ آخر بأن یقال : بأنّ البعث هو المدلول المطابقی للأمر ، و لازم البعث إلی شـیء - باللّزوم العقلی البیّن غیر المحتاج إلی الاسـتدلال - سـقوطه بتحقّق المبعوث إلیه ، لعدم تعقّل بقاء البعث و الطلب مع حصول المطلوب و المبعوث إلیه ...

و بهذا البیان یصلح بحث الإجزاء لأنْ یکون من مباحث الألفاظ ، و لکنْ لا فی جمیع مسائله و إنّما فی مسأله إجزاء الأمر بالنسبه إلی نفسه ، أمّا بالنسبه إلی إجزاء المأمور به الاضطراری أو الظاهری عن الأمر الواقعی فلا .

فالصحیح هو التفصیل فی المقـام ، خلافاً لمن قـال بعـدم کون بحث الإجزاء من مباحث الألفاظ مطلقاً ، کالمحقّق الأصـفهانی رحمه اللّه .

لکنّ التحقیق أن یقـال : إنه إن کـان النظر فی عنوان البحث إلی حکم الإتیـان بالمأمور به - بنفسه أو ببـدله - من حیث الإجزاء ، فالبحث عقلی بلا إشکال فی جمیع مسائله ، لأن کون الإتیان بالشّیء أو بدله - الذی ثبتت بدلیّته - مسقطاً للأمر أو غیر مسقطٍ ، إنما یکون بحکم العقل ، و لا علاقه له بعالم الألفاظ .

و أمّا إنْ کان النّظر فی حدّ دلاله الأدلّه فی المسـقطیّه ، بأنْ یراد البحث عن أن الأمر الاضـطراری هل تـدلّ أدلّته علی إجزائه عن الأـمر الاختیـاری أو لاـ ؟ و أنّ مقتضـی أدلّه الأـمر الظاهری هو الإجزاء عن الأمر الواقعی أو لا ؟ فإن البحث حینئـذٍ یکون لفظیّاً ، لرجوعه إلی إطلاق أدلّه الأمر الاضطراری أو الأمر الظّاهری ، و عدم إطلاق تلک الأدلّه .

ص:۱۵۱

عنوان البحث فی الکفایه

و کیف کان ، فالذی فی (الکفایه) : الإتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الإجزاء فی الجمله بلا شبهه .

فما المراد من «علی وجهه» ؟ و من «الاقتضاء» ؟ و من «الإجزاء» ؟

المراد من «علی وجهه»

أمّا قید «علی وجهه» ففیه وجوه ، أحدها : قصد الوجوب فی الواجبات و الاستحباب فی المستحبات . و الثانی : الإتیان بالمأمور به بالکیفیّه التی تعلّق الأمر بها . و الثالث : الإتیان به علی الوجه المعتبر فیه عقلاً .

و قد ذهب المحقق الخراسانی و من تبعه - کالمحقق العراقی - إلی المعنی الثالث ، لأنّ اعتبار قیدٍ فی المأمور به تارةً یکون من ناحیه الشّرع ، بأنْ یأخذ شیئاً فیه علی نحو الشرطیّه أو الجزئیّه ، و لإفاده هذا المعنی یکفی عنوان «المأمور به» ، لأنّه إنْ فقد قیداً أو شرطاً خرج عن کونه مأموراً به ، لکنّ هناک قیوداً لیس أخذها من ناحیه الشارع ، مثل قصد القربه ، فإن اعتباره فی العبادات من ناحیه الشارع مستحیل - علی القول باستحاله أخذه فی متعلَّق الأمر ، کما تقدم بالتفصیل - لکنْ لا بدّ من أخذه و اعتباره ، لعدم تحقق غرض المولی من التکلیف العبادی بدونه ، فکان المعتبر له هو العقل .

فهذا هو المراد من «علی وجهه» ، و لیس قیداً توضیحیّاً کما قیل ، علی أن الأصل فی القیود هو الاحترازیه .

و تلخَّص : إن مختار (الکفایه) هو أنّ القیود المعتبره فی المأمور به یکفی فی اعتبار الشرعیّه منها کلمه «المأمور به» ، فلزم مجیء قیدٍ آخر لإفاده اعتبار القیود العقلیّه أیضاً ، و هو کلمه «علی وجهه» .

ص:١٥٢

و بما ذكرنا ظهر أنّ تعبير (الكفايه) أتقن من تعبير صاحب (المفاتيح) حيث قال : «إذا أتى المكلَّف بالمأمور به على الوجه المعتبر شرعاً ... » (۱) لأنّ من القيود ما لا يمكن للشارع اعتباره ، بل المعتبر له هو العقل .

فمراد (الكفايه) - بعبارهٍ اخرى - هو : إتيان المأمور به على النهج الذى لا بدّ من أن يؤتى به ، ليكون أعمّ من التقييد الشرعى و التقييد العقلى .

و أمّا القول بأن المراد هو قصد الوجه من الوجوب و الاستحباب ، ففيه :

أوّلاً : إن الأكثر غير قائلين باعتبار قصد الوجه فى العبادات . و ثانياً : إنّ البحث فى الأعم من الواجبات التعبديّه و التوصليّه ، و ثالثاً : إن هناك خصوصيّات أخرى معتبره فى العبادات كالبلوغ و العقل و غيرهما ، و لا وجه لاختصاص هذا القيد و الخصوصيّه بالذكر فى عنوان البحث .

و الحاصل : إن ما ذكره المحقق الخراسانى هو الصحيح .

و لا يرد عليه ما ذكره السيّد البروجردى (۲) من أنّ عدم إمكان أخذ قصد القربه فى المتعلَّق شرعاً ، و أنَّ المعتبر له هو العقل ، هو من الأنظار الحادثه بعد الشّيخ الأعظم ، و عنوان البحث بقيد «على وجهه» مما ذكر فى الكتب قبل الشيخ ، فلا يكون الغرض من أخذه إفاده أخذ قصد الأمر بحكم العقل لا الشرع .

و ذلك : لأن «قصد الأمر» هو واحد من القيود التى لم يمكن للشارع أخذها ، فكان المعتبر لها هو العقل ، كما أشرنا إلى ذلك ، فالمعتبرات العقليّه متعدّده ، كعدم ابتلاء متعلَّق الأمر بالمزاحم كما ذكر بعضهم ، و كالفوريّه حيث

۱- ۱) مفاتيح الاصول للسيد المجاهد الطباطبائى : ۱۲۵ ط حجرى .

۲- ۲) نهايه الأصول : ۱۱۲ .

قبل بأنها معتبره بحكم العقل فى المتعلَّق ... إلى غير ذلك ... فما ذكره رحمه اللّه فى الإشكال على صاحب (الكفايه) غير وارد.

كما أنه ليس المراد من أخذ القيد المذكور هو الردّ على القاضى عبد الجبار (۱) ، إذ يكفى فى ردّه أن الصّلاه مع الطّهاره المستصحبه مأمور بها بالأمر الظاهرى الشرعى ، فلا حاجه إلى قيد على وجهه ، و لو اريد من الطهاره :

الطهاره الواقعيّه ، فهى - أى الصّلاه - فاقده لها ، و المأمور به غير متحقّق ، فلا حاجه إلى قيد «على وجهه» كذلك .

و على الجمله ، فالحق مع المحقق الخراسانى ، فى القيد المذكور .

المراد من «الاقتضاء»

إنه بناءً على التعبير بالأمر بالشىء هل يقتضى ... يكون «الاقتضاء» بمعنى الدلاله ، أى : هل الأمر يدلّ على الإجزاء أو لا ؟ ، و أما بناءً على تعبير (الكفايه) و من تبعه ، فلا محاله يكون «الاقتضاء» بمعنى العليّه ، لأن «الإتيان» فعل ، و الفعل لا دلاله له على شىء ، فعلى القول بالإجزاء يكون الإتيان علهً لسقوط الأمر ، و على القول بعدمه فلا يكون علهً له .

و البحث على الأوّل لفظى ، و على الثانى عقلى .

لكنّ كون بحث الإجزاء عقليّاً ، إنما هو بالنظر إلى كبرى البحث ، حيث نقول : هل الإتيان بالمأمور به - بأىّ أمرٍ - يجزى عن ذلك الأمر أو لا ؟ لكنْ بالنظر إلى صغرى البحث فى إجزاء الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى ، و إجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الاختيارى ، فالبحث لفظى ، لأنّه يعود إلى حدّ دلاله أدلّه الحكم الظاهرى و أدلّه الحكم الاضطرارى .

۱- ۱) حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهاره المستصحبه ثم انكشف كونه محدثاً ، فإن صلاته باطله غير مجزيه ، مع كونه ممتثلاً للأمر الاستصحابى .

فما ذهب إليه صاحب (الكفايه) من جعل المسأله عقليّه ، و أن الاقتضاء بمعنى العليّه ، إنما يتم فى الكبرى ، لا فى الصغرى ، و لا يخفى أن المهمّ فى مسأله الإجزاء هو البحث الصغروى فى الموردين ، فلا وجه لجعل البحث عنهما تطفليّاً ، و لعلّه قدّس سرّه إلى هذا الإشكال أشار بقوله «فافهم» .

إذن ، لا بدّ من التفصيل ، وعليه يكون «الاقتضاء» بمعنى العلّيه بالنظر إلى كبرى البحث ، و بمعنى الدلاله بالنظر إلى البحثين الصغرويّين .

هذا ، و قد أشكل المحقق الأصفهانى بأنّ الأمر لا يمكن أن يكون علهً لسقوط الأمر ، لأن المفروض هو أن الأمر علّه للإتيان بالمأمور به ، و الإتيان به إن كان علّهً لعدم الأمر يلزم كون الشىء علهً لعدم علّه نفسه ، و هذا محال .

و بعباره اخرى : العلّه منشأ للثبوت فكيف يكون منشأ للسقوط ؟

و أجاب المحقق العراقى : بأنّ الذى كان علّهً للثبوت هو الوجود العلمى للأمر ، و الذى هو منشأ سقوط الأمر هو الإتيان بالمأمور به بوجوده الخارجى .

و قال شيخنا دام بقاه : بأنّ إشكال المحقق الأصفهانى هذا يناقض مبناه فى بحث التعبّدى و التوصّلى ، حيث ذهب هناك إلى أنّ الأمر الخارجى ليس بعلّهٍ للإتيان ، بل العلّه و الداعى للامتثال هو الوجود العلمى للأمر ، و الوجود العلمى غير متوقّف على الوجود الخارجى ، فمن الممكن أنْ يحصل للإنسان علم من غير أنْ يكون له مطابَق فى الخارج .

ثم قال المحقق الأصفهانى :

إن الحق سقوط الأمر لعدم وجود علّته ، لأنّ علّه الأمر هى الغرض ، و مع تحقّقه لا تبقى علّه للأمر ، و مع انتفاء العلّه لا يبقى الأمر ، و إلّا لزم وجود المعلول بلا علّهٍ .

ص:١٥٥

أقول :

و قد وافق الاستاذ فی الدوره اللّاحقه علی هذا ، و لعلّه لذا فسّر الاقتضاء فی الدوره بالسّابقه بانتهاء أمد العلیّه ، و أوضحه بأن مناط علیّه کلّ علهٍ عباره عن تحقق المعلول ، و بمجرّد تحقّقه لا یبقی مناط للعلیّه ، و الإتیان بالمأمور به یوجب انتهاء أمد علیّه العلّه ، لأن علیّتها هی لتحقق المعلول ، و مع تحقّقه فلیس لبقاء العلّه مجال .

إلّا أنّ هذا الجواب الذی وافق علیه الاستاذ ، إنّما یتم بناءً علی تبعیّه الأوامر للأغراض ، و هذا مذهب العدلیّه فقط .

المراد من « الإجزاء »

و قال صاحب (الکفایه) إن المراد من الإجزاء فی عنوان البحث هو نفس معناه اللّغوی ، أی الاکتفاء ، فلیس المراد منه سقوط الإعاده و القضاء ، نعم لازمه ذلک ، أی سقوط کلیهما أو أحدهما و هو القضاء ، کما لو صلّی فی الثوب المتنجّس عن نسیان ، فإن المشهور علی الإعاده ، فإن خرج الوقت فلا قضاء .

و الحاصل : إن المراد کفایه المأتی به عن المأمور به ، فقد یسقط الإعاده و القضاء ، و قد یسقط القضاء دون الإعاده ، علی اختلاف الموارد بحسب الأدلّه .

و ما ذکره متینٌ مقبول عند الاستاذ دام بقاه .

الفرق بین الإجزاء و بین المره و التکرار و بین تبعیه القضاء للأداء

و تعرّض صاحب (الکفایه) لبیان الفرق بین مسأله الإجزاء و مسأله المرّه و التکرار و مسأله تبعیّه القضاء للأداء ، فقال ما حاصله فی الفرق بین الإجزاء

و المرّه و التكرار : إن البحث هناك هو فى حدّ المأمور به ، و أن متعلّق الأمر هو الوجود الواحد من الطّبيعه أو الوجودات العديده منها ، و البحث هنا هو بعد الفراغ من تلك الناحيه ، و أنه كلّما كان المأمور به - الإتيان به مرّةً أو تكراراً - يكون مجزياً أو لا ؟

فلا يتوهَّم عدم الفرق بين المسألتين ...

كما أن التفريق بينهما ، بأن مسأله المرّه و التكرار لفظيّه و مسأله الإجزاء عقليّه ، لازمه أنْ لا يكون بين المسألتين فرق على مسلك القدماء و صاحب (الفصول) .

و أمّا الفرق بين المسأله و مسأله تبعيّه القضاء للأداء ، فإن تلك المسأله معناها كفايه الأمر الأوّل لإثبات وجوب قضاء الواجب الفائت ، فالقضاء تابع للأداء ، أو عدم كفايته بل يحتاج القضاء لأمرٍ جديد ؟ فالبحث هناك عن متعلَّق الأمر من حيث وحده المطلوب أو تعدّده . أما هنا ، فالبحث يأتى عن إجزاء الإتيان بالمأمور به و عدم إجزائه بعد الفراغ عن تحديده و تعيّنه . هذا أولاً .

و ثانياً : إن الموضوع للقضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به ، و الموضوع للإجزاء هو الإتيان بالمأمور به ، فاختلف الموضوعان .

و البحث فى الإجزاء فى مسائل :

المسأله الأولی: هل الإتیان بالمأمور به بصورهٍ عامّهٍ یقتضی الإجزاء ؟

اشاره

إن الأمر قد تعلَّق بالصّوره الملحوظه خارجاً ، و المأتی به هو نفس ذاک الذی أوجد فی الخارج ، فهل إیجاده کذلک یکفی عمّا تعلَّق به ، و یسقط الأمرُ بذلک ، أو أنه لا یجزی و لا یکفی عنه ، و الأمر باق ، فالإعاده و القضاء واجب ؟

قال الاستاذ : إن الصحیح فی عنوان البحث فی هذه المسأله أنْ یقال :

هل الإتیان بالمأمور به بنفسه أو ببدله یقتضی الإجزاء أو لا ؟ و الوجه فی ذلک تعمیم البحث للمسألتین الآتیتین ، حیث البحث فیهما صغروی ، و البحث هنا کبروی .

و علی الجمله ، فقد ذکر فی (الکفایه) أنّ العقل مستقل بالإجزاء .

و قد أوضح صاحب (الدرر) و المشکینی (1) و غیرهما کلام (الکفایه) بأن عدم الإجزاء یستلزم تحصیل الحاصل ، و هو محال ، و ذلک ، لأنّ الأمر إذا تعلَّق بشیء ، و امتثل الأمر و اتی بالشیء ، کان بقاء الأمر بعد ذلک - و هو یقتضی الامتثال و الإتیان بالمأمور به - مستلزماً لطلب الحاصل .

و قد تبع الاستاذ المحققین الأصفهانی و العراقی فی الخدشه فی هذا التقریب ، بأنّ عدم الإجزاء لیس تحصیلاً للحاصل ، بل هو إیجادٌ للوجود

1- 1) درر الأصول 77/1 ، الحاشیه علی الکفایه 124/1 .

الثانی ، کما أن الإجزاء هو الاکتفاء بالوجود الأوّل ، و إیجاد الوجود الثانی و الفرد الآخر لیس بإیجاد ما تحقّق و حصل وجوده .

بل الصحیح أنْ یقال : إنه عند ما یتعلَّق الأمر بشیء و یؤتی بذلک الشیء امتثالاً للأمر بجمیع حدود الشیء و قیوده ، فبقاء الأمر بعد ذلک یستلزم وجود المعلول بلا علّه ، إذ الأمر معلول للغرض ، و لا یعقل عدم تحقّقه مع الإتیان بالمأمور به بجمیع حدوده و قیوده ، و مع تحقق الغرض من الأمر لا ـ بقاء للأمر ، و إلّا کان معلولاً ـ بلا علّه ... و هذا ما ذکره المحققان المذکوران ، علی مسلک المتأخرین من جعل المسأله عقلیهً کما تقدّم .

أمّا علی مسلک القدماء و صاحب (الفصول) ، فإن الأمر نفسه یدلّ علی الإجزاء ، بالدلاله اللّفظیّه اللزومیّه ، بناءً علی عموم الدلاله الالتزامیّه اللّفظیه للّزوم البیّن بالمعنی الأخص و بالمعنی الأعم معاً ، کما هو التحقیق (۱) .

الکلام فی الامتثال بعد الامتثال و تبدیل الامتثال

و علی کلّ تقدیرٍ ، فإن الامتثال حاصل و الأمر یسقط .

و لکن هل یمکن الامتثال بعد الامتثال ؟ و هل یمکن تبدیل الامتثال ؟ هذا ما تعرَّض له المحققون ، بالنظر إلی الروایات الوارده فی أکثر من موردٍ ، الظاهره فی الامتثال بعد الامتثال ، کالإتیان بالصّلاه جماعهً بعد الإتیان بها مفرداً .

نظریّه المحقق الخراسانی و المحقق النائینی

فمنهم من یصوّر المطلب - فی مقام الثبوت - عن طریق تصویر الغرض

۱- ۱) قد أوضح الاستاذ هذا المطلب فی مقدمهٍ للبحث فی هذه المسأله ، فی الدوره السابقه .

الأقصی من الأمر ، کالمحقّق الخراسانی و المحقق النائینی (۱) . و حاصل کلامهما هو : إن الغرض من کلّ أمرٍ من الأوامر غرضان ، أحدهما : قائم بنفس متعلَّق الأمر ، و الثانی : هو الغرض الأقصی من الأمر ، فإنْ تحقّق الغرض الأقصی فلا مورد لتبدیل الامتثال ، و لکن قد یکون المتعلّق هو الإتیان بالشیء فقط ، و الغرض الأقصی غیر حاصل منه ، فمع عدم حصوله یکون ملاک الأمر باقیاً ، و حینئذٍ یمکن تبدیل الامتثال بامتثال آخر .

و مثال ذلک : لو أمر المولی بالإتیان بالماء ، فإن الغرض المترتّب من ذلک أوّلاً هو تمکّن المولی من شرب الماء ، و الغرض الأقصی من ذلک هو رفع عطشه ، فلو جاء العبد بالماء و أراقه فی حلق المولی حصل الغرض الأقصی و لم یبق مجال لتبدیل الامتثال ، أمّا لو جاء به و لم یشربه المولی بعدُ لرفع عطشه ، أمکن للعبد تبدیل هذا الفرد من الماء بفردٍ آخر یتحقّق به الامتثال و یترتّب علیه الغرض الأقصی و هو رفع العطش .

و علی هذا تحمل روایات إعاده الصّلاه جماعهً ، فإنّه یبدّل الصّلاه المأتی بها فرادی بصلاهٍ أتی بها جماعهً ، و یقدّمهما بین یدی المولی ، و هو یختار أحبَّهما إلیه کما فی الروایه .

إشکال الاستاذ

و قال الاستاذ دام بقاه بفساد الامتثال بعد الامتثال ، و أن تبدیل الامتثال أفسد منه .

أمّا الامتثال بعد الامتثال ، ففیه : إن المفروض تعلّق الأمر بطبیعی المأمور

۱- ۱) کفایه الأصول : ۸۳ ، أجود التقریرات ۲۸۲/۱ .

به ، و المفروض اتّحاد الطبیعی مع الفرد و وجوده بوجوده ، فیکون انطباق المأمور به علی المأتی به قهریّاً ، و معه یتحقق الامتثال ، و إذا تحقق سقط الأمر ، و إذا سقط فلا موضوع للامتثال ، لوضوح تقوّمه بالأمر ، و مع عدم الأمر ، کیف یکون الوجود الثانی امتثالاً ؟

و أمّا تبدیل الامتثال ، ففیه - مضافاً إلی ما تقدّم - إنه مع تحقق الامتثال یکون تبدیله بامتثالٍ آخر انقلاباً للموجود ، و انقلاب الموجود محال ...

و به یظهر ما فی کلام بعضهم من إمکان تبدیل الفرد المأتی به بمصداقٍ آخر من الطبیعه بما أنه فرد من الطبیعه - لا بعنوان الامتثال - غیر أنّ المولی یحصّل غرضه من هذا الفرد الثانی .

فإنه لا یرفع اشکال الانقلاب ، للزومه ، سواء اتی به بعنوان الامتثال أو بعنوان الفردیّه للطبیعه .

و إن أراد القائل من التبدیل إعدام الفرد الأول و جعل الثانی بدلاً له .

فهذا خارج عن البحث ، و لا یصدق علیه عنوان التبدیل .

و إن أراد رفع الید عن الأول .

ففیه : إنْ رفع الید عن فردیه الأوّل للطبیعه ، غیر ممکن ، لأنه لیس تحت اختیار المکلّف .

و إنْ أراد رفع الید عن فردیّته من حیث الامتثال .

فهذا غیر ممکن ، و هو خلاف فرض القائل .

و أمّا ما فی (الدرر) (۱) من أن له إبطال فردٍ و الإتیان بفرد آخر .

ففیه : إن إبطال الفرد بعد الإتیان به غیر معقول ، و أمّا فی أثنائه فخارج عمّا نحن فیه .

۱- ۱) درر الأصول ۷۸/۱ .

نظریه المحقق العراقی

اشاره

و منهم من یصوّر المطلب - ثبوتاً - علی أساس المقدّمه الموصله ، و هو المحقّق العراقی (۱) ، قال رحمه اللّه تعالی : إنه لمّا أمر المولی بالماء یأتی العبد بفردین من الماء حتی یختار المولی منهما ما أحبّ ، و هذا لیس تبدیلاً للامتثال بالامتثال ، و لا الفرد بفردٍ آخر، بل هو الإتیان بفردین مقدمهً لأنْ یختار المولی ما أحبَّ منهما ، و هذا ممکن ثبوتاً ، و أمّا إثباتاً فهو مقتضی الرّوایه .

إشکال الاستاذ

قال شیخنا : و فیه وجوه من النظر :

أوّلاً - إنه لا- وجه لتنظیر المقام بمسأله المقدّمه الموصله ، فإنّ موردها ما إذا کان ذو المقدمه واجباً علی العبد ، و له مقدمه موصله و اخری غیر موصله ، أمّا هنا ، فإنّ الفرد الذی یختاره المولی غیر قابل للإیجاب علی العبد بقید اختیار المولی ، لأنه بهذا القید خارج عن اختیار العبد ، فکیف یکون واجباً علیه ؟ ، فکبری المقدمه الموصله للواجب غیر منطبقه هنا ، نعم ، یمکن أنْ یکون مقدمهً للغرض ، بأنْ یقال بإتیان العبد بفردین مقدمهً موصلهً لتحقق الغرض من الأمر ، فیکون الإتیان بالماء الموصل للغرض الأقصی هو الواجب ، لکنّ المقدمه الموصله للغرض وجوبها نفسی - لأن کلَّ واجب فهو مقدمهٌ للغرض نفساً ، و إلّا لزم أن تصیر الواجبات النفسیه کلّها غیریه - و الواجب النفسی فی الفردین واحد ، و لا یمکن کونهما معاً واجبین نفسیین .

إذن ، فالمقدّمه الموصله للواجب غیر معقول هنا ، و للغرض معقول ، لکنه واجب نفسی ، و إذا کان کذلک ، فأیّ الفردین هو الواجب نفساً ؟ إن کان

۱- ۱) نهایه الأفکار ۲۲۵/۱ .

الـذی یختاره المولی ، فهذا خارج عن قدره العبد فکیف یتعلّق به التکلیف ؟ و إن کان بلا قید اختیار المولی ، فأحدهما فقط هو الواجب .

و ثانیاً - إنه لا یتحقق فی المقام عنوان المقدّمه أصـلًا ، لأن الفردین أحدهما واجب و الآخر مسـتحب أو مباح ، فأحد الفردین لا هو واجب و لا هو مقدمه للواجب ، و الآخر الذی کان مختار المولی واجب و لیس بمقدمه ، فأین المقدّمه الموصله ؟

و ثالثاً - إن ما ذکره إنما هو بلحاظ ما ورد فی بعض الأخبار ، و سیأتی الکلام علی ذلک فی مقام الاثبات .

نظریه المحقق الأصفهانی

اشاره

و منهم من یصـوّر المطلب ثبوتـاً علی أسـاس الحصّه الملازمه للغرض القـائم بفعـل المـولی ، و هو المحقق الأصـفهانی (1) ، و توضـیح کلامه هو : إن الحاکم بحصول الامتثال فی باب الإطاعه هو العقل ، فتارهً : یقال بـدوران الامتثال مـدار موافقه الأمر ، و اخری : یقال بـدورانه مـدار حصول الغرض من الأمر . فبناءً علی الأوّل ، فلا ریب فی أنّ الأمر یسـقط بامتثاله بالاتیان بالمأمور به بجمیع خصوصیّاته ، و علی الثانی ، فقد یکون الغرض مترتّباً علی فعل العبد و قد یکون مترتّباً علی فعل المولی .

أمّا الأوّل - کما لو قال المولی : « صلّ لأن الصـلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر » فجاء بالغرض بنحو الحیثیه التعلیلیّه ، أو قال : « الصّلاه الناهیه عن الفحشاء و المنکر واجبه » ، فجاء بالغرض بنحو الحیثیه التقییـدیه - فإنّه بمجرَّد امتثال العبد یحصل الغرض ، و إذا حصل فلا معنی للامتثال الثانی .

ص:۱۶۳

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳۸۰/۱ - ۳۸۱ .

و إنْ كان الثانی ، كما لو كان الغرض رفع العطش ، و هو موقوف علی فعل المولی ، أی شربه للماء ، فهذا لا یكون بنحو الحیثیه التقییدیّه قطعاً ، فلا یعقل أنْ یقیِّد المولی فعل العبد بشربه هو للماء ، لأن شرب المولی للماء خارج عن قدره العبد فیستحیل تقیید تكلیفه به ، و لا ـ یكـون بنحو الحیـثیه التعلیلیّه ، بـأن یكون ارتفـاع العطش ، المـترتب علی شـرب المولی للمـاء ، علّهً لتعلّق الأـمر بمجیء العبـد بالمـاء ، لأـن رفع العطش قـائم بفعـل المولی ، و إراده إتیان العبـد بالماء لا یمكن أن تنشأ من الغرض القائم بفعل المولی .

و تلخّص : أنّ جمیع الأقسام غیر ممكن ثبوتاً .

بـل الممكن ثبوتـاً هو : أن یكون متعلَّق الأـمر حصّهً من المـأمور به ملاـزمهً لغرض المولی ، فالمـأمور به هو الإتیـان بالماء الـذی یكون ملازماً لاختیار المولی له ... و هذا هو المعقول الممكن ثبوتاً . و تبقی مرحله الإثبات فهل من دلیلٍ علی هذا التقریب ؟

إشكال الاستاذ

فقال شیخنا الاستاذ بعد تقریب هذه النظریّه كما تقدّم : بأنَّ هذا البیان لا یفترق عن تقریب المحقّق العراقی فی حقیقته و جوهره ، فقد عبَّر بالحصّه الملازمه عمّا عبَّر عنه العراقی بالمقدّمه الموصله ، أو بالحصّه التوأمه .

نعم ، هذا التقریب لا یرد علیه اشكال استلزام صیروره الواجبات النفسیّه واجبات غیریه .

لكنْ یبقی الإشـكال بـأنَّ تكلیـف العبـد بمـا هو خـارج عن قـدرته غیر معقول ، و ذلـك : لأـنّ الحصّه الملاـزمه لاختیـار المولی المحققه لغرضه ، من انقسامات المتعلَّق ، إذ الإتیان بالماء ینقسم إلی ما یقع اختیار المولی علیه و ما

لا یقع ، سواء کان هناک طلبٌ أو لا ، فإنه انقسام متقدّم علی الخطاب ، کما أن هذا الانقسام موجود بعد الخطاب و الطلب من المولی ، و إذا کان هذا الانقسام موجوداً ، فلا ریب فی أنَّ المطلوب غیر مهملٍ ، لأن الإهمال فی مرحله قیام الغرض و تعلّق الطلب محال ، فالمطلوب إمّا مطلق ، و هو - سواء کان جمعَ القیود أو رفضَ القیود - محال کذلک ، و إمّا مقیَّد باختیار المولی - إذْ لو کان غیر مقیَّد بذلک و کان لا بشرط لزم التوسّع إلی الحصّه غیر الملازمه لاختیاره و استیفاء غرضه - و إذا کان مقیداً باختیاره ، فإنّ هذا القید خارج عن قدره العبد ، و لا یعقل أن یدخل تحت التکلیف المتوجّه إلیه .

هذا تمام الکلام فی مرحله الثبوت ، و قد ظهر أنْ لا طریق صحیح إلیه .

مرحله الإثبات

و أمّا فی مرحله الإثبات ، فالروایات هی فی عدّه أبواب :

١ - باب صلاه الآیات .

٢ - باب الصّلاه مع المخالفین .

٣ - صلاه الجماعه .

و العمده فی المقام روایات باب صلاه الجماعه ، لأنّ فیها ما یدلُّ علی اختیار اللّه للعمل ، و أمّا روایات باب صلاه الآیات فلیس فیها إلّا الإتیان بالصّلاه قبل انجلاء القرص و تکرارها مرّات .

و المهمّ فی روایات باب الصّلاه جماعهً هی : روایه أبی بصیر ، حیث جعلها صاحب (الکفایه) و المحقق العراقی الدلیل علی ما ذکراه فی مقام الثبوت ، مع وضوح الفرق بین مسلکیهما ، حیث أن صاحب (الکفایه) قائل بتبدیل الامتثال ، و یجعل الروایه مؤیدهً بل یجعلها دلیلاً علی ذلک ، و العراقی

لا یری تبـدیل الامتثال و لا تعدّده ، بل عنده أنْ الامتثال یتقیّد أحیاناً بالحصّه التی یختارها اللّه ، کما هو ظاهر الروایه کما قال ، و الحاصل إنهما مختلفان فی الاستظهار من الروایه ، بالإضافه إلی اختلافهما فی مقام الثبوت .

النظر فی الأخبار

لکنّ الأخبار الوارده فی باب صلاه الجماعه (۱) علی طوائف :

۱ - فی روایه هشام بن سالم و روایه حفص : «یصلّی معهم و یجعلها الفریضه ان شاء» .

و ظاهرها کون اختیار الامتثال بید العبد ، فهی تؤید أو تدل علی قول (الکفایه) بتبدیل الامتثال .

۲ - فی روایه زراره : «إن کان قد صلّی فإنّ له صلاه اخری» .

و ظاهرها أنها مطلوب آخر ، فهی داله علی خلاف کلام (الکفایه) و العراقی .

۳ - فی روایه الحلبی : «فصلّ معهم و اجعلها تسبیحاً» .

و ظاهرها أن الثانیه نافله ، فلیس من تبدیل الامتثال و لا الامتثال بعد الامتثال ، فهی علی خلاف کلامهما .

۴ - فی روایه إسحاق بن عمار : «صلّ و اجعلها لما فات» .

و ظاهرها أن الثانیه أیضاً واجبه ، لکنْ قضاءً لما فات .

۵ - فی روایه أبی بصیر : «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : اصلّی ثم أدخل المسجد فتقام الصلاه و قد صلّیت . فقال : صلّ معهم ، یختار اللّه أحبّهما إلیه» .

۱- ۱) وسائل الشیعه ، ج۸ ، الباب ۴۵ و۵۵ من أبواب صلاه الجماعه .

و هذه مستند المحقق العراقی .

۶ – فی روایه الصدوق : «یحسب له أفضلهما و أتمّهما» .

قال الاستاذ :

أمّا من ناحیه السند ، فالأخبار الأربعه الاولی معتبره ، و الخامس فی سنده کلام سیأتی ، و السادس : مرسل الصّدوق ، و مراسیله محلّ کلام ، فقیل باعتبارها مطلقاً ، و قیل بعدم اعتبارها مطلقاً ، و قیل بالتفصیل باعتبار ما أرسله مسنداً إلی المعصوم بعنوان «قال» ... و هذا الخبر لیس من ذلک .

أمّا من حیث الدلاله :

فالخبر الدالّ علی مسلک (الکفایه) هو : «یصلّی معهم و یجعلها الفریضه إنْ شاء» و لکنْ ینافیه الخبر : «صلّ و اجلعها لِما فات» ، و هو یصلح لأن یکون قرینه علی «یجعلها الفریضه» فیکون المعنی : یجعلها الفریضه الفائته إن شاء .

هذا کلامه فی الدوره اللاحقه وفاقاً للمحاضرات . أما فی السابقه فخالفه بشده ، لأن الفریضه تطلق علی ما یقابل النافله ، و حاصل کلامه القول باستحباب الإعاده مخیّراً ، بأنْ یجعلها نافلهً أو فریضه أداءً أو قضاءً .

أقول :

فلا موضع للاستدلال للکفایه و العراقی فی الروایات الأربع .

التحقیق عن سهل بن زیاد

اشاره

و المهمّ روایه أبی بصیر ، و فی سندها کلام طویل ، لأن فی طریقها « سهل بن زیاد » و قد اختلفت کلمات القوم فیه :

۱ – الوثاقه و التوثیق

فمن جههٍ نری أن « سهل بن زیاد » :

١ – من رجال تفسير القمی رحمه اللّه .

٢ – من رجال ابن قولويه رحمه اللّه .

٣ – روی عنه الكلينی رحمه اللّه فی الكافی – الذی ألّفه ليكون حجةً فی الاصول و الفروع كما قال – أكثر من ٢٣٠٠ روايه ، و قد ذكر المحقق الخراسانی فی (حاشيه الرسائل) بأن أخبار الكافی و أمثاله مفروغ عن اعتبارها ، و قال المحقق النائينی بأن المناقشه فی أسانيد الكافی ديدن من لا خبره له .

۴ – و لذا قال الحرّ العاملی و الوحيد البهبهانی – رحمهما اللّه – عنه : ثقه .

۵ – الشهيد و المحقق الثانيان أخذا برواياته ، و قال صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم : الأمر فی سهلٍ سهل .

۶ – و السيد بحر العلوم و بعضهم تردّدوا فی الشهاده بضعفه .

٢ – الضعف و التضعيف

و من جهةٍ أخری نری :

١ – إن ابن الوليد و ابن بابويه استثنياه من كتاب نوادر الحكمه .

٢ – قال النجاشی : ضعيف فی الحديث غير معتمد عليه ، و إن أحمد بن محمد بن عيسی شهد عليه بالغلوّ و الكذب .

٣ – إن الشيخ فی الفهرست ضعّفه ، و فی الإستبصار قال : ضعيف عند نقّاد الأخبار .

و التحقيق بالنظر إلی ما تقدَّم و يأتی هو التوقّف و الاحتياط ، فالرجل لم تثبت وثاقته و لم يثبت له جرح ، و بيان ذلك يتم فی نقاط :

١ – اعتماد الكلينی عليه .

٢ – معنی كلام النجاشی .

۳ – التعارض فی کلمات شیخ الطائفه .

فنقول : أمّا کونه من رجال (کامل الزیارات) و (تفسیر القمی) ، فبناءً علی إفاده ذلک للوثاقه ، فهما توثیقان عامّان یصلحان للتخصیص . و أمّا استثناء ابن الولید و ابن بابویه فغیر واضح دلالته علی الجرح ، لأن استثناء روایات الراوی لا یدل علی ضعف الراوی نفسه ، علی أن الصدوق یروی عن سهل فی (الفقیه) و قد التزم بالفتوی بما فیه .

و أمّا شهاده أحمد بن محمّد بن عیسی ، فیشکل الاعتماد علیها ، فقد ذکروا أنه کان متسرّعاً فی رمی الأشخاص ، و قضیّته مع محمّد بن عیسی بن عبید مشهوره ، علی أنّ فی نقل النجاشی أنه کان یرمی الرجل بالغلوّ ، و هذا یرجع إلی عقیده أحمد بن محمد بن عیسی فی مفهوم الغلوّ و مصداقه .

و تبقی کلمه النجاشی : «ضعیف فی الحدیث غیر معتمد علیه» .

أمّا «ضعیف فی الحدیث» فلا یدلّ علی ضعف الرجل نفسه ، فلو کانت هذه الجمله وحدها فلا إشکال ، لکنّ قوله «غیر معتمد علیه» یمنعنا من الجزم برجوع التضعیف إلی روایاته دون نفسه .

و الشیخ و إنْ ضعَّف الرجل فی (الفهرست) و (الإستبصار) فقد وثقه فی (رجاله) ، فمن جههٍ یتقدّم توثیقه ، لکونه فی الکتاب المعدّ للجرح و التوثیق ، و من جههٍ نراه فی الاستبصار یقول : ضعیف عند نقّاد الأخبار ، فلیس ضعیفاً عنده فقط ، لکنْ ، لقائل أنْ یقول بأنْ الکلمه تشعر برجوع التضعیف منهم إلی أخباره لا إلی نفسه ، فتأمّل .

و اعتماد الکلینی علیه بکثرهٍ ، و فی الکتاب الموصوف بما تقدَّم ، یمنعنا من الجزم بضعفه .

فالحق هو التوقّف ، و القول بالاحتياط الوجوبی فی روایاته فی الأحکام الشرعیّه .

و أمّا دلاله روایه أبی بصیر - بعد أنْ ظهر عدم دلاله غیرها علی الامتثال بعد الامتثال - فقد ذکر المحقّق الأصفهانی فی (الاصول علی النهج الحدیث) (۱) أنها محموله علی الصّلاه تقیّهً ، لأن موضوعها الصّلاه فی المسجد جماعه ، و المساجد کانت فی ذلک الزمان کلّها بید العامّه و أئمتها منهم ، فکان المراد من « یختار اللّه أحبّهما» هو الصّلاه الاولی التی أتی بها منفرداً ، إذ الثانیه التی أتی بها تقیهً لیست بصلاهٍ ، و قد یمکن کونها محبوبهً لجههٍ من الجهات .

و أشکل علیه الاستاذ :

أوّلاً : بأنّ فی الروایات ما یدلّ علی کون الإمام فی بعض المساجد من أصحابنا .

و ثانیاً : بأن مقتضی بعض الروایات الآمره بالصّلاه مع القوم أحبّیّتها من التی صلّاها منفرداً .

إلّا أنه دام بقاه ذکر أنّ الروایه لا تدلّ علی مسلک العراقی ، لأنه ذهب إلی لغویّه الصّلاه الثانیه ، و الحال أنّ ظاهر لفظ «الأحب» کون التی اختارها أحبّ من الاخری ، فتلک أیضاً محبوبه .

نعم ، هناک وجه آخر لِما ذکره ، و هو أنّ فی أخبار الصّلاه معهم ما هو نصٌّ فی أنّ الصّلاه معهم کالصّلاه خلف الجدار (۲) ، و هی تصلح لأنْ تکون

ص:۱۷۰

۱- ۱) الاصول علی النهج الحدیث (بحوثٌ فی الاصول) ۱۱۳ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۳۰۹/۸ الباب ۱۰ من أبواب صلاه الجماعه .

قرينهً على تعيّن الصّلاه الّتى أدّاها منفرداً للامتثال .

فبالنظر إلى ما ورد فى ثواب الصّلاه معهم ، تكون التى صلّاها جماعهً محقّقهً للامتثال ، و بالنظر إلى ما ورد من أن الصّلاه معهم كالصّلاه خلف الجدار ، تكون التى صلّاها منفرداً هى المحقّقه للامتثال ، فينتهى أمر روايه أبى بصير إلى الإجمال ، فلا تبقى دلاله على ما ذهب إليه المحققان الخراسانى و العراقى ، و اللّه العالم .

ص:۱۷۱

المسأله الثانيه: فی إجزاء الأمر الاضطراری عن الاختياری و عدمه

اشاره

أنه بعد الفراغ عن كبرى الإجزاء فی المسأله الاولى ، يأتی دور هذه المسأله الصغرويّه ، فإنه إذا قام الدليل فيها على وفاء المأتیّ به بالأمر الاضطراری لمصلحه الأمر الواقعی ، انطبقت الكبرى ، و تمّ الإجزاء ... فيكون البحث هنا فی الثبوت و الإثبات كذلك ، و يقسّم إلى الإجزاء فی الوقت و سقوط الإعاده ، و الإجزاء فی خارجه و سقوط القضاء .

صور مقام الثبوت كما فی الكفايه

و قد ذكر فی (الكفايه) لمقام الثبوت أربع صور ، و حاصل كلامه :

إن العمل الاضطراری يكون تارهً وافياً بتمام مصلحه الاختياری ، و اخرى لا يكون كذلك ، و على الثانی تارهً : يمكن استيفاء ما فات من المصلحه ، و اخرى : لا يمكن ، و على الأوّل : تكون المصلحه تارهً لزوميّه و اخرى غير لزوميّه .

فإن كان العمل الاضطراری وافياً بمصلحه الاختياری تماماً ، فلا إشكال فی الإجزاء ، و إلّا ، فإنْ كانت المصلحه الفائته لزوميّه و لا يمكن تداركها ، فلا يمكن للمولى الأمر بهكذا عملٍ فضلاً عن أن يكون مجزياً ، و لا يمكن للمكلّف البدار إليه ، و إن كان يمكن تداركها ، فإن كانت غير لزوميّه فلا شبهه فی جواز البدار إلى العمل و لا إشكال فی الإجزاء ، و تلك المصلحه إن كانت

قابله للتحصيل بالعمل ثانياً ، فإنه يأتى به من أجل استيفائها ، و أمّا إذا كانت المصلحه لزوميّه و يمكن استيفاؤها بالعمل عن اختيارٍ ، فقد قال فى (الكفايه) بالتخيير بين الإتيان بالعمل الاضطرارى فى أوّل الوقت ، و بالاختيارى المستوفى للمصلحه فى آخره ، أو ينتظر إلى آخر الوقت فيأتى بالاختيارى فقط .

و فى هذا المقام وجوه من الإشكال ، إمّا على أصل الإجزاء فى المسأله ، و إمّا على كلام الكفايه .

إشكال المحاضرات على مختار الكفايه

اشاره

فقد أورد فى (المحاضرات) (۱) على المحقق الخراسانى - فى القسم الأخير من كلامه ، حيث قال بالتخيير - باستحاله التخيير الذى ذكره ، لأنه من صغريات التخيير بين الأقل و الأكثر ، و هو محال ، لأن غرض المولى يتحقّق بالإتيان بالأقل ، الذى هو أحد العِدلين ، فيكون الإتيان بالأكثر - و هو العدل الآخر - معه بلا ملاك . هذا من جهه ، و من جهةٍ أخرى : إنه يلزم أن يكون وجوب العمل الاضطرارى الواقع فى أوّل الوقت دائراً مدار الإتيان به - بمعنى أنه لو اتى به فهو واجب و إلّا فليس بواجب - و هذا محال ، لأن الوجوب إنّما يتحقّق بالداعى إلى الإتيان ، فلا يعقل تقيّده بالإتيان .

و الحاصل : إن ما ذكره من صغريات التخيير بين الأقل و الأكثر ، و هو محال ، للوجهين المذكورين .

جواب الاستاذ

و أجاب شيخنا : أوّلاً : بأن هذا الإشكال مبنائى ، لأن صاحب (الكفايه)

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۲۳۲/۲ .

يقول بالتخيير بين الأقل و الأكثر .

و ثانياً : إن مناط استحاله التخيير بين الأقل و الأكثر هو حصول الغرض بالأقل و سقوط الأمر بذلك ، كما أشار إليه ، و هذا حاصل فيما إذا اتى بالأقل قبل الأكثر ، كما فى التسبيحات الأربع ، أمّا فيما نحن فيه ، فإنّ الأكثر مقدَّم فى الإتيان على الأقل ، لأن الأقل هو الصّلاه الاختياريه المأتىّ بها فى آخر الوقت ، فلو انتظر المكلَّف حتى آخر الوقت من غير أن يأتى بالأكثر ، فقد استوفى تمام المصلحه بالأقل ، فيكون هذا العِدل من الواجب التخييرى - و هو الصّلاه الاختياريه فى آخر الوقت - بشرط لا عن الصّلاه الاضطراريه فى أوّله ، فهى واجبه عليه بشرط أن لا يأتى بالاضطراريّه قبلها ، لا أنّها لا بشرط عن ذلك ، و المستشكل نفسه أيضاً يرى أن موارد البشرطلا و البشرطشىء ليست من دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، بل هما من المتباينين ، بأن يكون الغرض مترتّباً إمّا على الصّلاه الاختياريه بشرط عدم تقدّم الاضطراريه ، و إمّا على الاضطراريه فى أول الوقت و الاختياريّه فى آخره .

و إذا كان هذا مفروض كلام (الكفايه) ، فالإشكال غير وارد عليه ، لأن حاصل كلامه : أنّ الاختياريّه فى آخر الوقت - بشرط عدم الإتيان بالاضطراريه فى أوّله - وافيه بتمام الغرض ، و أمّا لو أتى بالاضطراريّه فى أوّله فقد استوفى حصّةً من الغرض ، فلا محاله يجب الإتيان بالاختياريه فى آخره ليستوفى الغرض .

و بما ذكرنا يظهر اندفاع توهّم لغويّه تشريع الصّلاه الاضطراريّه فى أوّل الوقت ، لأنَّ مفروض كلام صاحب (الكفايه) فى كيفيّه التشريع ثبوتاً هو أنّ الصّلاه الاضطراريّه فى أوّله واجده لقسطٍ من الغرض ، و يكون كماله و تمامه

بالإتيان بالاختياريه فی آخره ، أمّا لو انتظر حتی آخره بدون سبق الاضطراریه و أتی بالاختیاریّه ، فقد استوفی الغرض کاملاً ، فلا لغویّه أبداً .

الاشکال علی الإجزاء ثبوتاً

اشاره

و أمّا الإشکال علی أصل الإجزاء فی هذه المسأله ، فالأصل فیه هو المحقق الحلّی ، و الفقیه الهمدانی فی بعض کلماته ، و إلیه ذهب السید البروجردی فقال ما حاصله (۱) :

إنّ الأحکام الشرعیّه الاختیاریه موضوعها هو المکلَّف المختار ، و الأحکام الشرعیه الاضطراریّه موضوعها هو المکلَّف المضطرّ ، فوظیفه المضطرّ هو العمل الاضطراری فقط ، و هو غیر مکلَّف بتکلیفین ، کی یقال هل عمله الاضطراری یجزی عن امتثال الأمر الاختیاری أو لا یجزی ؟

فمن کان متمکّناً من الصّلاه مع الطهاره المائیّه ، فالخطاب من الأوّل متوجّه إلیه بالصّلاه کذلک ، و من کان عاجزاً عن ذلک ، فالخطاب من الأوّل متوجّه إلیه بالإتیان بها مع الطهاره الترابیّه ، و یشهد بذلک التقسیم فی قوله تعالی : «فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَیَمَّمُواْ صَعِیداً طَیِّباً » و هو قاطع للشرکه .

وعلیه ، فالصّلاه الاضطراریه - مثلًا - لیست بدلاً عن الاختیاریه - خلافاً للمشهور - و إلیه أشار الفقیه الهمدانی فی مسأله قراءه غیر المتمکّن من القراءه الصحیحه کالأخرس (۲) ، کما أنّ القدره شرط لأصل التکلیف ، لا لفعلیّته ، لأنّ العاجز غیر مکلَّف عقلاً و شرعاً ، أمّا عقلًا ، فلأنّ جعل الداعی لغیر المتمکن من الامتثال لغو ، و أمّا شرعاً ، فلحدیث الرفع ، و هو رفع واقعی لا ظاهری .

ص:۱۷۵

۱- ۱) نهایه الأصول : ۱۱۵ ، الحجه فی الفقه : ۱۴۲ .

۲- ۲) مصباح الفقیه کتاب الصّلاه : ۲۷۸ ط حجری .

فلا مجال للجواب عن هذا الإشكال بالقول بكون الأحكام الاضطراريّه أبدالاً عن الأحكام الاختياريّه ، أو القول بأن القدره شرط للفعليه ، و لا فعليّه للحكم بالنسبه إلى العاجز .

و على الجمله ، فالصّلاه بالنسبه إلى القادر و العاجز ، كالصّلاه بالنسبه إلى المسافر و الحاضر ، فكما أنّ كلّاً من المسافر و الحاضر مكلَّف بتكليفه الخاص به ، و لا بدليّه بينهما ، كذلك القادر و العاجز ، فلكلٍّ حكمه بحسب حاله فى عرضٍ واحد .

فلا موضوع للإجزاء فى المسأله ، لا ثبوتاً و لا إثباتاً .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاه عن ذلك : بأنْ القول بعرضيّه الفعل الاضطرارى مع الفعل الاختيارى - خلافاً للمشهور - لا يجتمع مع القول ببدليّه التيمّم عن الوضوء تارةً و عن الغسل اخرى .

إنه لا بدَّ من الالتزام بكون الواجب الأصلى هو الطهاره المائيّه ، حتى يصحّ القول بكون التيمّم بدلاً عن هذا و ذاك ، و إذا كان التيمّم بدلاً عن الوضوء كانت الصّلاه المأتى بها معه بدلاً عن الصّلاه مع الوضوء ، لأن بدليّه قيدٍ عن آخر تقتضى بدليّه المقيَّد عن مقيَّد آخر .

ثم عند ما نرجع إلى فتاوى السيّد البروجردى نفسه ، نجده فى حواشى (العروه الوثقى) ، و فى مسائل التيمّم ، يصرّح بما ذكرناه أو يوافق الماتن على ما ذهب إليه ممّا هو صريح فيما ذكرناه ، ففى المسأله رقم (٢۴) يقول : «لا يترك الاحتياط بهذا حتى فيما هو بدل عن غسل الجنابه» و فى المسأله رقم (١٠) : «لم يثبت بدليّه التيمّم عن الوضوء و الغسل غير الرافعين للحدث

للحائض» و فی المسأله رقم (۳۰) من کتاب الصّلاه : «الأقوی حینئذٍ وجوب الإیماء بدلاً عن السجود» .

و الحاصل : إن الأفعال الاضطراریّه أبدال عن الاختیاریه ، و لیست مجعولهً للمضطرّ إلی جنب جعل الاختیاریه للمختار ، کجعل الصّلاه المقصوره للمسافر و التمام للحاضر .

و ظاهر النصوص هو البدلیّه کذلک ، کما فی باب (وجوب الضربتین فی التیمّم سواء کان عن وضوء أم عن غسل) (۱) فأی معنی لکلمه «عن وضوء» و «عن غسل» إنْ لم تکن بدلیّه ؟

ففی الصحیح عن زراره : «هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابه» أی الکیفیه لا تختلف ، فسواء کان بدلاً عن الوضوء أو الغسل «تضرب بیدیک مرّتین» فأیّ معنی لکلمه «للوضوء و الغسل من الجنابه» غیر البدلیه ؟

و فی موثقه عمّار : «سألته عن التیمم من الوضوء و الجنابه و من الحیض للنساء» و هو ظاهر فی البدلیّه کذلک ...

و عن (تفسیر النعمانی) : «الفریضه : الصلاه مع الوضوء ، و إن الصّلاه مع التیمّم رخصه» و هذا نصٌّ فی المطلب .

و تلخص : سقوط ما ذکره السید البروجردی .

و کذلک کلام المحقق الهمدانی ، فإنّه و إنْ قال فی (طهارته) (۲) بما استشهد به السید البروجردی ، لکنّه فی (صلاته) صریح فی البدلیّه ، کما فی بحث القیام ، حیث صرّح ببدلیّه الجلوس عنه للمضطر ، و ببدلیّه الإضطجاع

۱- ۱) وسائل الشیعه ۳ : ۳۶۱ الباب ۱۲ من أبواب التیمّم .

۲- ۲) مصباح الفقیه کتاب الطهاره ۸۷/۶ الطبعه الحدیثه .

عن الجلوس للعاجز ، و الإيماء عن السجود ، بل صرّح بالبدليّه فی آخر البحث فی مسأله : لو صلّی مضطجعاً هل علیه قصد البدليّه أو لا ؟ و كذا لو صلّی جالساً ... (۱) ؟

هذا تمام الكلام فی مقام الثبوت ، و قد ظهر اندفاع الإشكالات .

مقام الإثبات

و مرجع البحث فی هذا المقام إلی أنّه هل من دليلٍ أو أصلٍ عملی يقتضی وفاء البدل بتمام مصلحه المبدل أو لا ؟ و قد جعل فی (الكفايه) البحث تارةً فی الدليل ، و اخری فی الأصل العملی ، فقال ما حاصله : إن مقتضی إطلاق دليل التيمّم كقوله تعالی «فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً » (۲)و قوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين» (۳) هو الإجزاء فی كلّ موردٍ دلّ الدليل فيه علی البدار و لم يُشترط الانتظار ، أو اشترط و جاء البدار عند اليأس ... و مع عدم الإطلاق فمقتضی أصاله البراءه عدم وجوب الإعاده ، لأنه بعد الإتيان بالعمل الاضطراری يشك فی حال التمكّن من الاختياری فی وجود الأمر بالإعاده ، و هو شك فی أصل التكليف ، و هو مجری البراءه . قال : و فی القضاء بطريقٍ أولی .

فمقتضی الدليل ثم الأصل - فی نظر صاحب (الكفايه) - هو الإجزاء ، سواء فی الوقت و خارجه ، و إنْ علّق بعض المحققين المحشّين كالمشكينی علی الأولويّه (۴) فقال لم نفهم معناها ، و الأصفهانی (۵) ذكر لها وجوهاً .

۱- ۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاه : ۲۶۶ ط حجری .

۲- ۲) سوره النساء : ۴۳ .

۳- ۳) وسائل الشيعه ۳۸۱/۳ الباب ۲۱ من أبواب التيمّم برقم ۱ .

۴- ۴) الحاشيه علی الكفايه ۱۳۱/۱ .

۵- ۵) نهايه الدرايه ۳۹۱/۱ .

بیان الإطلاق

اشاره

و قد أوضح المحقّق الأصفهانی (۱) هذا الإطلاق ، و قرّره الاستاذ دام ظلّه بأنّه :

أوّلاً : إطلاقٌ فی مقابل «الواو» لا «أو» ، لأنّه لو كان الواجب هو الإتیان بالصّلاه مع الطهاره المائیّه بالإضافه إلیها مع الطّهاره الترابیّه لقال مثلًا : صلّ مع الطهاره الترابیه . و اخرى مع الطهاره المائیّه إن ارتفع العذر ، فلمّا قال : افعل هذا العمل الاضطراری بلا ضمّ الاختیاری إلیه ، كان الكلام مطلقاً یدل على إجزاء الاضطراری عن الاختیاری ، فلا تجب الإعاده و القضاء .

و ثانیاً : هذا الإطلاق مقامی لا لفظی ، و ذلك : لأن الإطلاق یقابله التقیید تقابل العدم و الملكه - كما تقدّم فی التعبّدی و التوصّلی - و إذا استحال التقیید استحال الإطلاق ، لكنّ التقیید هنا محال أو غیر صحیح .

إن المدّعى هو إطلاق «فَتَیَمَّمُواْ »، فإنْ ارید تقیید هیئه اللّفظ و أعنی «الوجوب» ، بأنْ یكون وجوب التیمّم مشروطاً بالإتیان بالوضوء فی آخر الوقت ، فهذا غیر ممكن ، لأنّ التیمّم بدل عن الوضوء ، فكیف یتقیّد وجوب البدل بإتیان المبدل منه ؟ فإنه مع تحصیل المبدل للمصلحه لا یعقل الأمر بالبدل ... و إذا استحال تقیید الهیئه استحال الإطلاق . و إنْ ارید تقیید المادّه و هو «الواجب» ، بأنْ یكون نفس الواجب - أعنی التیمّم - مشروطاً بالإتیان بالوضوء ، كما أن الصّلاه مشروطه بالطهاره ، فهذا التقیید ممكن و لكنه غیر صحیح ، لأن معنى ذلك بطلان الصّلاه مع التیمّم ، و المفروض صحّتها فی أول الوقت ، غیر أنها غیر مستوفیه لتمام الغرض ... و إذا بطل التقیید بطل الإطلاق .

۱- ۱) الاصول على النهج الحدیث : (بحوث فی علم الأصول) : ۱۱۶ .

فظهر أن هـذا الإطلاق ليس بلفظى ، بل هو مقامى ، ببيان أن المولى فى مقام البيان لتمام غرضه ، و مع ذلك قد اكتفى بالصّلاه مع التيمّم ، و أوجبها على المكلَّف سواء تمكّن من الوضوء فيما بعد أو لا ـ ، فيكشف ذلك عن حصول غرضه بالعمل الاضطرارى ، و هذا هو الإجزاء .

أقول :

ذكر الاستاذ فى الدوره السابقه : إمكان التقييد فى هيئه «فَتَيَمَّمُواْ » ببيان أن القيد ليس هو الإتيان بالمبدل عنه ليكون محالاً ، بل هو إمكان الإتيان به ، و المفروض هو الإمكان ، إذ لا ـ مانع من القول : إن كنت متمكّناً من الصّلاه بالطهاره المائيّه فى آخر الوقت فعليك بها مع الطهاره الترابيّه فى أوّله ، و إذا أمكن هذا ، كان الإطلاق هو الإتيان بها مع الترابيه سواء أمكن الإتيان بها مع الوضوء أو لا ؟

و لا يخفى أن الثمره مع الإطلاق اللّفظى جواز التمسّك بأصاله البيان عند الشك فى التقييد ، أمّا الإطلاق المقامى فلا يجرى معه الأصل المذكور ، بل يتوقّف ثبوته على إحراز كون المولى فى مقام البيان .

الإشكال على الإطلاق

و قد أورد على التمسّك بالإطلاق فى الآيه و الروايه المذكورتين بأنه : مع القدره على الطهاره المائيّه – و لو فى طول الطهاره الترابيه – ينتفى الموضوع فى الآيه و الروايه ، إذْ لا ريب فى أن المكلَّف به هو طبيعه الصّلاه المقيّده بالطهاره المائيّه ، و بمجرّد التمكّن من فردٍ ما منها – سواءً كان فرداً عرضيّاً أو طوليّاً – يتبدّل عنوان عدم الوجدان إلى الوجدان ، فلا تيمّم ، فلا إجزاء .

إذنْ ، لا بدّ من دليلٍ خاصٍّ يدلّ على جواز البدار إلى الصّلاه فى أوّل

الوقت فی حال الاضطرار ، و هذا الدلیل موجود فی مورد التقیّه ، أمّا فی محلّ الکلام فلا ... و قد ظهر عدم نهوض الآیه و الروایه و غیرهما من الأدلّه العامّه لإفاده جواز البدار فی المقام .

و هذا الإشکال یتوجّه علی صاحب (العروه) و سائر الفقهاء القائلین بجواز البدار حینئذٍ .

دفاع الاستاذ عن المحقق الخراسانی

فذکر الاستاذ دام بقاه : أن المحقق الخراسانی قد استدلّ لعدم الإعاده و القضاء فی (شرح التبصره) (۱) بدلیلٍ خاصٍ ، و هو صحیحه ابن سنان (۲) ، الدالّه علی عدم وجوب القضاء ، و بروایاتٍ معتبره لعدم وجوب الإعاده فی الوقت ، و قد جمع بینها و بین ما عارضها من الأخبار بالحمل علی الاستحباب ، و قد أشکل هناک علی التمسّک بقاعده الإجزاء ، بأنّه یتوقّف علی إحراز کون العمل الاضطراری وافیاً بتمام المصلحه ، أو إحراز عدم التمکّن من استیفاء ما فات منها بعد العمل الاضطراری ، و ما لم یحرز أحد الأمرین یکون إطلاق أدلّه وجوب العمل الاختیاری محکّماً ، و إلّا وصلت النوبه إلی البراءه .

قال الاستاذ : و مع غضّ النظر عمّا ذهب إلیه و استدلّ به فی (شرح التبصره) فإنه یمکن تقریب الاستدلال بالآیه و الروایه بما یندفع به الإشکال ، بأنْ یقال : إن مقتضی «لا صلاه إلّا بطهور» (۳) تقیید طبیعی الصّلاه بالطّهور ، لکنّ : «التیمّم أحد الطهورین» (۴) یتقدّم علیه بالحکومه ، و مقتضی ذلک کون

۱- ۱) اللّمعات النیّره فی شرح التبصره : ۹۷ (ضمن رسائل فقهیّه) .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۳/۳۶۸ ، أبواب التیمّم ، الباب ۱۴ رقم ۷ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ، الباب الأول و الثانی من أبواب الوضوء .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۳/۳۸۱ .

الطهاره الترابیّه فی عرض الطّهاره المائیّه ... هذا بالنسبه إلی الروایه . و أمّا الآیه :

فإن عدم الوجدان فیها ظاهر فی الإطلاق بحسب الأزمنه ، فإذا کانت الآیه معناها - کما فی الخبر (۱) - : إذا قمتم إلی الصّلاه من النوم ، ففی هذا الظرف إذا لم تجدوا ماءً وجب التیمّم ، و تقیید عدم وجدان الماء بتمام الوقت یحتاج إلی مئونهٍ زائده ، و لم یقم دلیل معناه : و إن لم تجدوا ماءً فی تمام الوقت فتیمّموا ، و مع عدمه ، فمقتضی الإطلاق وجوب التیمّم سواء وجد الماء بعده أو لا .

و الحاصل :

أوّلاً : إنه یمکن تقریب الاستدلال بالآیه و الروایه بما ذکر ، و المستشکل لم یتعرّض لذلک .

و ثانیاً : إن المحقّق الخراسانی استدلّ فی فقهه بأدلّهٍ خاصّه .

بیان المحقق النائینی

و قال المیرزا رحمه اللّه بعدم وجوب الإعاده للمتمکّن من الطهاره المائیه بعد الإتیان بالصّلاه مع الطهاره الترابیّه ، بأن المفروض قیام الدلیل علی صحّه الصلاه مع التیمم فی أوّل الوقت ، و حینئذٍ یکون الإجزاء ضروریّاً ، لقیام النص و الإجماع و الضروره علی عدم تعدّد الفریضه فی الوقت الواحد .

الإشکال علیه

و تعقّبه شیخنا و السید الأستاذ (۲) بما حاصله : إن هذا الوجه أخصّ من المدّعی ، إذ یتمّ فی الصّلاه فقط ، لقیام الإجماع بل الضروره فیها علی عدم

۱- ۱) وسائل الشیعه الباب الثالث من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ۷ .

۲- ۲) منتقی الأصول ۳۵/۲ .

التعدّد كما ذكر ، و البحث يعمّ كلّ الأعمال الاضطراريّه .

و أما بالنسبه إلى القضاء فقال الميرزا : بأنّ القيد كالإتيان بالصلاه بالطهاره المائيّه ، إنْ كان قيداً للصّلاه مطلقاً ، أى هى مقيده بها سواء فى حال التمكن و العجز ، فهذا مخالف لمسلك العدليّه ، للزوم كون الأمر بالصلاه مع التيمّم تكليفاً بلا ملاك ، و المفروض وجود الأمر بها ، فلا محاله يكون الأمر بالصّلاه مع الطهاره المائيّه مقيَّداً بحال التمكن منها ، و هذا يقتضى إجزاء الترابيّه ، لأن دخل المائيّه فى الملاك هو فى حال التمكّن فقط ، و مع العجز عنها فلا دخل لها . اللهم إلّا أن تكون الطّهاره المائيّه دخيلةً فى مرتبه مصلحه الصّلاه ، بأنْ تكون الترابيّه وافيه بأصل مصلحتها ، و المائيّه يحصل بها شدّه المصلحه ، لكنّ هذا لا يمنع من القول بالإجزاء ، فالصّلاه مع الطهاره الترابيّه وافيه بالمصلحه الصّلاتيه ، و شده المصلحه أمرٌ غير قابلٍ للتدارك ...

و الحاصل : إن الشارع قد أمر بالإتيان بالصّلاه مع الطهاره الترابيّه ، و هذا يكشف عن عدم دخل خصوص المائيّه فى المصلحه مطلقاً ، فيجوز البدار إلى الصّلاه ، و لا يبقى حينئذٍ موضوع للإعاده و القضاء لها .

إشكال الأصفهانى و الخوئى

و أورد عليه المحقق الأصفهانى (۱) - و تبعه المحقق الخوئى (۲) فى (المحاضرات) و تعليقه (أجود التقريرات) (۳) ، بإمكان أن تكون المصلحه الواحده ذات مرتبتين ، إحداهما : للصلاه مع الطهاره المائيّه ، و الاخرى :

للصّلاه مع الترابيه ، أو يكون فى المورد مصلحتان ، لكلٍ من الصّلاتين مصلحه ...

۱- ۱) نهايه الدرايه ۳۸۵/۱ - ۳۸۶ .

۲- ۲) محاضرات فى أصول الفقه ۲۴۰/۲ .

۳- ۳) أجود التقريرات ۲۸۳/۱ الهامش .

أمّا على الفرض الأوّل : فالطهاره المائيّه دخيله فی شدّه المصلحه ، فالصّلاه فی الوقت مع الترابيه ذات مصلحه ، و لذا امر بها ، لكنَّ مع فوت المرتبه الشديده من المصلحه فی الوقت ، يؤمر بالقضاء فی خارجه ، استيفاءً لتلك المرتبه الفائته من المصلحه .

و أمّا على الفرض الثانی ، فالطهاره المائيّه محصِّله لمصلحهٍ ملزمهٍ قائمهٍ بالصّلاه مع الطهاره المائيه ، ففی الوقت يأتی الأمر بالصّلاه مع الترابيه لدرك مصلحتها ، لكنّ المصلحه الاخرى الفائته تستوجب الأمر بالصّلاه مع المائيه فی خارج الوقت قضاءً ، تحصيلاً للمصلحه القائمه بها .

فما ذكره الميرزا من عدم دخل المائيّه فی المصلحه إلّا فی حال التمكّن غير صحيح ، بل أمكن تصوير دخلها بالصورتين المذكورتين أيضاً .

جواب الاستاذ

و قد أجاب الاستاذ : بأنَّ الصّوره الاولى ، و هی فرض دخل المائيه فی مرتبه المصلحه و الغرض ، مذكوره فی كلام الميرزا ، كما قرّرناه ، و أمّا الصوره الثانيه ، فمن الناحيه الثبوتيه لا مانع منها ، إلّا أن كلامنا فی الصّلاه مع التيمم ، و الصّلاه مع الوضوء ، و كيف يتصوّر لكلٍّ منها مصلحه مباينه لمصلحه الاخرى ؟ إن المصلحه و الغرض من الصّلاه أنها «قربان كلّ تقی» (1) و «إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ » (2)و «معراج المؤمن» (3) و نحو ذلك ... و هذه ليست بحيث تتحقق مع الصّلاه بالمائيه و لا تحقق معها بالترابيّه ، بل كلّ واحدٍ منهما معراج و قربان و تنهى عن الفحشاء و المنكر ... و لو كان فرقٌ فهو من

۱- ۱) وسائل الشيعه ۴۳/۴ الباب ۱۲ من أبواب استحباب ابتداء النوافل .

۲- ۲) سوره العنكبوت : ۴۵ .

۳- ۳) علىٰ ما فی بعض الكتب .

حيث المرتبه ، و قد ذكر الميرزا أن المرتبه إذا فاتت فلا يمكن استيفاؤها .

بيان المحقق العراقى

و قال المحقق العراقى – فى بيان الإجزاء فى مقام الاثبات – بأنْ قوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين» يدل بالمطابقه على كون التراب فرداً من الطهاره المعتبره فى الصّلاه ، فيكون حاكماً على قوله «لا صلاه إلّا بطهور» بتوسعه موضوعه ليشمل الماء و التراب معاً ... مع جعل الطهاره الترابيه فى طول الطهاره المائيّه .

هذا مدلول الروايه مطابقةً ، و هو يدل بالدلاله الالتزاميّه على الإجزاء ، لأنه مقتضى التنزيل المذكور .

فإن قيل : المدلول المطابقى المذكور معارض بقوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ ...» الظاهر فى تقيّد الصّلاه بالطهاره المائيّه بالخصوص ، فدلّ على دخل هذه الخصوصيّه و لو فى المرتبه ... فلو صلّى بالترابيّه وجب عليه المائيّه ، و الحال أنّ مقتضى الروايه عدم وجوب الإعاده أو القضاء ، و فى هذا الفرض يتقدم دلاله الآيه على دلاله الروايه ، لا لكونها بالإطلاق ، و دلاله الآيه بالوضع ، و مع الدلاله الوضعيه لا تنعقد الدلاله الإطلاقيّه ، لأن المحقق العراقى يرى أن الإطلاق ينعقد إذا عدم البيان المتّصل ، و هنا كذلك ، بل لأن حجيّه هذا الإطلاق فى الروايه تنعدم بمجيء الآيه ، لكونها بياناً منفصلاً للروايه ، و مع سقوط إطلاق الروايه عن الحجيّه بالآيه المباركه لم يبق دليلٌ على الإجزاء .

قلنا : كلّ هذا صحيح على المبنى عند المحقق العراقى ، لكنّ هنا نكتةً لأجلها يقول بالإجزاء ، و هى :

إن الآیه المبارکه و إن دلّت علی خصوصیهٍ و دخلٍ للطّهاره المائیّه فی الصّلاه ، لکن مع عدم امکان استیفاء مصلحتها - بعد الإتیان بالصلاه مع الطهاره الترابیّه حسب الأمر الشرعی - لا یبقی الأمر بالإعاده و القضاء .

و تلخّص : إن غایه ما تستوجبه المعارضه بین الآیه و الروایه و تقدّم الآیه هو : عدم استیفاء الطهاره الترابیه لتمام المصلحه ، لکنّ المدلول الالتزامی للروایه هو الاجزاء ، من جهه أن الطهاره الترابیه قد فوّتت المصلحه ، و لا یمکن بعد الإتیان بها استیفاء تمام المصلحه ...

إشکالات الاستاذ

و قد أورد علیه الاستاذ دام بقاه بوجوه :

الأول : إنه و إن کان دلاله الآیه المبارکه علی دخل الطهاره المائیه بالوضع کما قال ، لکنّ دلالتها فی مورد الاضطرار و الصّلاه مع الترابیه هی بالإطلاق و لیس بالوضع ، لأنها تدلّ علی وجوب الطهاره المائیه و اعتبارها ، سواء اضطرّ المکلَّف فی بعض الوقت إلی الطهاره الترابیه أو لا ... و الروایه الشّریفه تدلُّ علی إجزاء الطّهاره الترابیه بالإطلاق کذلک ، لکنَّ إطلاق الدلیل الحاکم - و هو الروایه - مقدَّم علی إطلاق الدلیل المحکوم و هو الآیه الکریمه ، فلا تصل النوبه إلی المعارضه .

و الثانی : إنّ تمسّکه بالدلاله الالتزامیّه للروایه علی الإجزاء ، بعد سقوط دلالتها المطابقیّه بالمعارضه مع الآیه علی الفرض ، موقوفٌ علی تمامیّه القول ببقاء المدلول الالتزامی للدلیل بعد سقوط مدلوله المطابقی ، و أمّا علی مبنی تبعیّه الدلاله الالتزامیه للدلاله المطابقیه فلا یتم .

و الثالث : - و هو العمده فی المقام - إنّ الدلیل علی عدم الإجزاء لیس

الآیه المبارکه - أو لیس الآیه بوحدها - بل صحیحه زراره : «إذا لم یجد المسافر الماء فلیطلب ما دام فی الوقت فإذا خاف أنْ یفوته الوقت فلیتمّم و لیصلّ» (۱)و مدلولها : إنه ما دام الوقت باقیاً فلا تصل النوبه إلی التیمّم ، و هذه الصحیحه توضّح معنی الآیه : أی : و إنْ لم تجدوا ماءً فی تمام الوقت فتیمّموا ... و لیس معناها : و إنْ لم تجدوا ماءً فی زمانٍ و إنْ کان الوقت باقیاً ... فلا إطلاق للآیه ...

فسقط استدلال المحقق الخراسانی و من تبعه کالسیّد الحکیم فی (شرح العروه) (۲) .

و بذلک یظهر معنی الروایه أیضاً ، فإنّ التراب نزّل بمنزله الماء و جعل مصداقاً للطهاره ، فی حال عدم التمکّن من الماء فی تمام الوقت ... فلا معنی للحکومه ...

و تلخّص : إن الحق عدم الإجزاء لمن عجز عن الماء فی قسمٍ من الوقت ... فإنّه لو صلّی بالتیمّم وجب علیه الإعاده ... بل إنّ وظیفته الصبر حتی آخر الوقت ، و الصّلاه مع الطهاره المائیه ... وفاقاً للقائلین بعدم جواز البدار .

هذا ، و قد بحث الاستاذ فی الدوره السابقه عن دلاله الأدلّه العامّه مثل «کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه اللّه» (۳) و مثل «حدیث الرفع» (۴) و مثل «قاعده المیسور» (۵) ... و ثمّ ذکر فی الدوره اللّاحقه أنْ لا مجال لطرح تلک الأدلّه مع وجود صحیحه زراره ، و کان حاصلها عدم جواز البدار ... هذا بالنسبه

۱- ۱) وسائل الشیعه ۳۶۶/۳ الباب ۱۴ رقم ۳ .

۲- ۲) مستمسک العروه الوثقی ۴۴۲/۴ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۲۱۴/۱۶ بلفظ : التقیّه فی کلّ شیء ... .

۴- ۴) کتاب التوحید : ۳۵۳ رقم ۲۴ .

۵- ۵) غوالی اللآلی ۵۸/۴ برقم ۲۰۶ .

إلی التیمّم .

و أمّا بالنسبه إلی غیر التیمّم من الأفعال الاضطراریه ، فلا بدَّ من النظر الدقیق فی أدلَّتها الخاصّه ، فإنْ فقد الدلیل الخاص علی الحکم فیها وصلت النوبه إلی الأدلَّه العامه . و اللّه العالم .

الأصل العملی

اشاره

قد تقدَّم أنّ الإطلاق الذی تمسّک به فی (الکفایه) ، و کذا المعارضه التی ادّعاها المحقق العراقی ، ممنوعان ، بل المرجع هو النصّ الخاص .

و مع التنزّل عن کلّ ذلک و وصول الأمر إلی الأصل العملی ، فهل المقام مجری البراءه أو الاشتغال ؟ و هل عندنا هنا أصل مقدّم علیهما ؟

قال بعض المحققین : مقتضی استصحاب وجوب الصّلاه مع الطّهاره المائیّه ، إعاده الصلاه ، فلا تصل النوبه إلی البراءه .

و ذهب صاحب (الکفایه) (1) و من تبعه کالأصفهانی و المیرزا (2) إلی البراءه . لکون المورد من صغریات الشک فی التکلیف ، و قال العراقی بالاشتغال (3) ، لکونه من دوران الأمر بین التعیین و التخییر .

فالکلام فی مرحلتین :

1 - الاستصحاب

المرحله الاولی : فی تقریب الاستصحاب ، لمن صلّی مع التیمّم ثم تمکّن فی بعض الوقت من الماء ، کما قال المحقق الإیروانی فی (تعلیقته)

1- 1) کفایه الأصول : 85 .

2- 2) نهایه الدرایه 392/1 ، أجود التقریرات 285/1 .

3- 3) نهایه الأفکار 230/1 .

على الكفايه (1) ، إن الخطاب بالصّلاه مع الطهاره المائيّه متوجّه إلى المكلَّف بمجرّد دخول الوقت ، و هو موجود إلى آخره ، فهو وجوب واحد مستمر ، غير أنّه يكون لمن عجز عن الماء فى أول الوقت معلَّقاً على وجدانه و التمكّن منه ، و يكون الوجوب فى حقّه فعليّاً و الواجب استقباليّاً ، هذا من جهه الطهاره المائيّه . و من جهه الطهاره الترابيّه ، فإنّ دليله كالروايه : «التيمّم أحد الطهورين» يجعل الطهاره الترابيه للعاجز عن الماء ، فالنتيجه هى التخيير ، و مع فرض عدم الإطلاق الدالّ على وفاء الصّلاه مع الطهاره الترابيه بتمام المصلحه ، يشك فى سقوط الواجب المعلَّق بإتيان الصّلاه معها ، و إذا عاد الشك إلى سقوط الواجب ، جرى استصحاب بقاء وجوب الصّلاه مع الطهاره المائيه ، و هو استصحاب تنجيزى ... و معه لا مجال لغيره من الاصول .

إشكال الاستاذ

و أورد عليه شيخنا دام بقاه :

أوّلاً : إنه من جهه يصرِّح بالوجوب التخييرى لمن كان فاقداً للماء فى بعض الوقت و واجداً له فى البعض الآخر ، بين الطهاره المائيه و الطهاره الترابيّه ، و من جههٍ اخرى يقول باحتمال التعيين المقوّم للاستصحاب ، و كيف يمكن الجمع بين هذين الحكمين ؟

و ثانياً : إن وجوب الصّلاه مع الطهاره المائيّه على من أتى بها مع الطهاره الترابيّه ، إنْ كان مطلقاً ، - بمعنى وجود هذا الوجوب سواء أتى بها مع الترابيّه أو لا ؟ - فهو لا يجامع التخيير كما تقدم ، و إنْ كان مقيّداً بعدم الإتيان

1- 1) نهايه النهايه 1/126 .

بهـا مع الترابيه ، كـان موضوع وجوبها مع المائيه مقيّـداً بمن لم يصلّ مع التيمّم ، و حينئـذٍ ، فالمكلّف الـذى صـلّاها مع التيمم ثم تمكّن من الماء خارج عن هذا الموضوع ، و الشرط فى الاستصحاب وحده الموضوع .

و تلخّص : إن الصحيح عدم جريان الاستصحاب ، لعدم اليقين بوجوب الصّلاه مع الطهاره المائيّه بالنسبه للمكلَّف فى أوّل الوقت بالتيمّم ، و مع عدم اليقين السابق بالتكليف لا يجرى الاستصحاب .

أقول :

هذا كلامه فى الدوره اللّاحقه ، أمّا فى السابقه فقد صحّح جريان الاستصحاب التعليقى – لا التنجيزى – ثم عدل عنه كما سيأتى .

۲ – البراءه أو الاشتغال

و بناءً على سقوط الاستصحاب تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال ، قال المحقق العراقى فى بيان الاشتغال ما هذا توضيحه :

إنّ المفروض قيـام مرتبهٍ من الغرض بالصّلاه مع الطهـاره المـائيه ، فإنْ كانت الصّلاه المأتى بها بالترابيه مفوتةً للغرض و لا يبقى مجـال لتحصـيله ، فلا أمر بالإعاده ، أمّا مع الشك فى تفويتها ذلك ، و احتمال القـدره على تحصـيل الغرض ، فإن العقل حاكم بالاحتياط ... نظير ما إذا امر بدفن الميّت ، و شكّ فى قابليّه الأرض للحفر ، فإنّ مقتضى القاعده هو الاحتياط .

و بهـذا البيان ينـدفع ما اورد عليه من أنه متى كان الشك فى التّكليف – من جهه فقـد الـدليل أو إجماله أو الشك فى القـدره – جرى أصل البراءه ، و ما نحن فيه مورد للشك فى القـدره . وجه الانـدفاع هو : إن هذا المحقق قد فرض المسأله فى صوره العلم بالغرض و الشك فى القدره على الامتثال ، لا الشك فى التكليف .

قال المحقق العراقی : و لو شک فی أنّ الصّلاه هذه مع الطهاره الترابیّه کانت وافیه بتمام مصلحتها مع المائیّه ، فالحکم هو الاحتیاط ، من جهه المبنی فی صوره دوران الأمر بین التعیین و التخییر ، و ما نحن فیه حینئذٍ من صغریات تلک الصّوره ، لدوران أمر المصلحه بین قیامها بالجامع بین التیمّم و الوضوء ، فهو مخیَّر ، و قیامها بخصوص الصّلاه مع الوضوء ، فعلیه ذلک علی وجه التعیین ... و المختار فی مثله هو الاشتغال .

قال الاستاذ

أمّا من النّاحیه الکبرویّه ، فالمختار وفاقاً لجماعهٍ هو البراءه لا الاشتغال .

و أمّا من الناحیه الصغرویّه ، فإنّ ما نحن فیه لیس من صغریات دوران الأمر بین التعیین و التخییر - و لذا قال فی (الکفایه) هنا بالبراءه مع ذهابه فی الکبری إلی الاشتغال - و ذلک : لما تقدَّم فی کلام المحقق الخراسانی من أنّ الأمر هنا دائر بین الصّلاه مع التیمم فی أوّل الوقت ثم الإتیان بها مرّهً اخری مع الوضوء فی آخره ، و بین الانتظار و الصّلاه مع الوضوء فی آخره ... إذن ، عندنا یقینٌ بوجوب الصّلاه مع التیمّم فی أول الوقت ، و الشک فی أنّه هل یجب علیه بالإضافه إلی ذلک - الإتیان بالصّلاه فی آخر الوقت بالطهاره المائیه أو لا ؟ فإن وجب ضمّ ذلک ، کانت الصلاتان معاً عِدلاً للصّلاه مع الطهاره المائیّه المأتیّ بها منفردهً فی آخر الوقت ... فیرجع الشک حینئذٍ إلی وجوب هذه الإضافه بعد الصّلاه مع التیمّم ، و هذا من الشک فی أصل التکلیف ، و هو مجری البراءه .

فظهر : أن الصحیح هو أن المقام - وفاقاً لصاحب (الکفایه) و أتباعه - من موارد الشک فی التکلیف ... و الأصل الجاری فیه هو البراءه . و لیس من موارد

دوران الأمر بین التعیین و التخییر لیجری الاشتغال کما علیه العراقی أو البراءه کما علیه فی (المحاضرات) .

و أمّا ما ذکره المحقق العراقی من إرجاع المقام إلی صوره الشک فی القدره ، و حکم العقل فیها بلزوم الاحتیاط ، نظیر مسأله دفن المیت و الشک فی القدره علی حفر الأرض ، ففیه :

إنّ حکم العقل بلزوم الاحتیاط تحصیلاً للغرض ، إنما هو حیث یُعلم بالغرض ، بحیث لو فات لکان المکلَّف مقصّراً ، کما فی مسأله دفن المیت ، و لکنّ کلّ موردٍ علم فیه بعدم ارتباط فوت الغرض بالعبد ، بل علم باستناد فوته إلی المولی ، فلا حکم للعقل بلزوم الاحتیاط فیه ، و ما نحن فیه من هذا القبیل ، لأنّ المفروض تجویز المولی البدار إلی الصّلاه مع الطهاره الترابیّه ، حتّی مع وجود المصلحه الزائده فی الطهاره المائیّه المحتمل فوتها بالإتیان بالصّلاه مع التیمّم ، و لمّا کان هذا الفوت مستنداً إلی تجویز المولی ، فلا حکم للعقل بلزوم الاحتیاط .

و تلخّص : إنه لا مانع من جریان البراءه ، فالمورد لیس من موارد حکم العقل بالاحتیاط ، کما لیس من موارد دوران الأمر بین التعیین و التخییر ، بقطع النظر عن المبنی فی الکبری .

و هل البراءه محکومه بالاستصحاب التعلیقی ؟

و تبقی نظریّه السید الحکیم ، فإنه قال بجریان الاستصحاب التعلیقی فی المقام (۱) ، و بحکومته علی البراءه ، و تقریب ذلک :

إنّ هذا المکلَّف لو لم یأت بالصّلاه مع التیمّم فی أوّل الوقت ، لوجب

۱- ۱) حقائق الأصول ۲۰۱/۱ .

عليه الإتيان بها مع الوضوء عند التمكن من الماء ، و هذه قضيّه تعليقيّه ، و حيث أتى بالصّلاه مع التيمّم ، و شككنا فى سقوط وجوبها مع الوضوء بها عنه ، جرى استصحاب بقاء الوجوب ، كالمثال المعروف فى الاستصحاب التعليقى و هو : العنب إذا غلى يحرم ، حيث الحرمه معلّقه على غليان العنب ، فلو زالت العنبيّه و حصل الغليان و شككنا فى بقاء الحكم المعلّق ، استصحب و أصبح فعليّاً بتحقّق الغليان .

قال الاستاذ

و فيه بحث ، أمّا من جهه الكبرى ، فالاستصحاب التعليقى محلّ كلامٍ بين الأعلام .

و المهم جهه الصغرى ، و ما نحن فيه ليس من صغريات هذا الاستصحاب ، لأنّ المناط فيه أن يكون التغيّر الحاصل قبل الشرط فى حالهٍ من حالات الموضوع المستصحب لا ـ فى مقوّماته ، و فى المثال المعروف قد تبدّلت حاله الموضوع من العنبيّه إلى الزبيبيّه . أمّا فى المقام ، فوجوب الصّلاه مع الطهاره المائيّه له شرطان ، أحدهما : التمكّن من الماء فى الوقت ، و الآخر :

عدم الإتيان بالصّلاه مع التيمّم ، ففى ناحيه الموضوع المستصحب – و هو وجوب الصّلاه كذلك – يعتبر هذان الشرطان ، وعليه ، فلو صلّى مع التيمم – كما هو المفروض – فقد انتفى أحد الشرطين ، فلم يحرز بقاء الموضوع ...

و تلخّص : إن أصل الموضوع و وجوده غير محرز ، بخلاف المثال ، فهناك الموضوع موجود و قد زال وصف العنبيّه عنه ، فهو حينئذٍ مجرى الاستصحاب التعليقى على المبنى ، و موردنا ليس من موارده ، لعدم تماميّه أركانه .

ص:١٩٣

خلاصه البحث

إن الصلاه مع التيمّم بدل عن الصّلاه مع الطهاره المائيه ، - و ليسا فی العرض کالصّلاه قصراً أو تماماً - و إذا كانت بدلاً ، فالمعتبر فقدان الماء فی تمام الوقت ، لا الاضطرار فی بعضه ، و بمجرَّد التمكّن من الماء فی بعضه يمتنع وصول النوبه إلى البدل ، شرعاً و عقلاً ... و المشهور بين الفقهاء هو عدم جواز البدارِ ، و عدم الإجزاء .

و جمع بعضهم بين النصوص المختلفه بحمل الإعاده على الاستحباب ، غير تام ، إذ ليس الجمع بين «يعيد» و «لا يعيد» جمعاً عرفيّاً ، و مع استقرار المعارضه ، فالمرجّح أخبار عدم الإجزاء ، لأنّها مخالفه للعامّه ، لكون معظمهم على الإجزاء .

هذا تمام الكلام على الإعاده .

و أمّا حكم القضاء بالنسبه إلى من أتى بالعمل الاضطرارى ، كالصّلاه مع التيمّم ، ثم تمكّن من العمل الاختيارى بعد انقضاء الوقت ، فمقتضى الأدلّه العامّه اللّفظيه - كالآيه المباركه : «فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء ...» و الرّوايه : «التيمّم أحد الطهورين» - هو الإجزاء .

فإنْ وصلت النوبه إلى الأصل العملى ، فهل هو البراءه أو الاشتغال ؟

تفصيل للمحقق الأصفهانى

قال المحقق الأصفهانى بالتفصيل ، بأنّ وجوب القضاء إنْ كان بأمر جديد - لكون موضوع الدليل هو «الفوت» - فالأصل هو البراءه ، لأنْ المفروض عدم القدره على الطّهاره المائيّه فی الوقت كلّه ، فلا يصدق عنوان «فوت الفريضه» . و كذا بناءً على القول بأن المراد من «الفوت» هو «فوت ملاک

الفریضه» فإن فوته مشکوک فیه ، و حینئذٍ یکون التمسّک ب «من فاته الفریضه فلیقضها کما فاته» تمسّکاً بالدّلیل فی الشبهه الموضوعیه .

و إنْ کان وجوب القضاء بالأمر الأوّل ، فالأصل هو الاشتغال ، لجریان الاستصحاب هنا - بخلاف ما لو کان بأمر جدید ، فإنّه لا یجری استصحاب عدم الإتیان بالواجب فی الوقت ، لأنه بالنسبه إلی عنوان «الفوت» أصل مثبت ، لکونه عنواناً وجودیّاً - لأنَّ الأمر الأوّل لم یمتثل ، و لو شکّ فی امتثال الواجب بالإتیان بالصّلاه مع التیمم ، استصحب عدم تحقّق الامتثال .

لکنّ القول بأن القضاء هو بالأمر الأوّل خلاف التحقیق .

نقد الاستاذ

و أشکل الاستاذ : بأنْ هذا الاستصحاب کیف یجری مع الیقین بعدم الإتیان بالصّلاه مع الطهاره المائیّه فی الوقت ؟ ، و أین الشک کی یتمسّک بالاستصحاب ؟ بل إن صوره المسأله مع عدم الشک فی عدم الإتیان هی :

الشک فی وفاء هذا العمل الاضطراری بتمام مصلحه العمل الاختیاری ، لکنْ لا یجری أصاله عدم الوفاء به ، لأنه أصل مثبت ، لأن وجوب القضاء لازم عقلی له .

و الحاصل : إن الحکم فی القضاء لا یکون أشدّ من الحکم فی الإعاده ، و قد قال المحقق الأصفهانی هناک بالبراءه ، لدوران الأمر بین الأقل و الأکثر ، و إذا کان القضاء بالأمر الأوّل فلا یعقل الاشتغال ، لأن المفروض عدم اشتغال ذمّته بالصّلاه مع الوضوء بل مع التیمم ، و قد أتی بالواجب . نعم لو فرض کونه مکلّفاً بالصّلاه مع الوضوء ، و لم یأت بها مع التیمّم حتی خرج الوقت ، ثم شک فی إتیانه بالواجب ، کان القضاء بالأمر الأوّل ، و جری الاستصحاب ، لکنّ

هذا خارج عن البحث .

و على الجمله ، فقوله بجريان أصاله عدم الإتيان بالعمل الاختيارى غير تام .

و أمّا أن موضوع القضاء هو «الفوت» ففيه : إن موضوع القضاء هو «عدم الإتيان» و ليس «الفوت» و إنْ اشتهر بين المتأخرين من الأعيان ، و التفصيل فى الفقه .

فالأصل الجارى فى المقام هو البراءه ، لو وصل الأمر إلى الأصل العملى .

هذا تمام الكلام فى المسأله الثانيه .

ص:۱۹۶

المسأله الثالثه: فی إجزاء الأمر الظاهری عن الواقعی و عدمه

اشاره

إذا وقع الامتثال لأمرٍ ظاهری ثم انکشف الخلاف ، فهل العمل المأتی به مجزٍ عن الواقع أو لا ؟

فی هذا المقام أقوال عدیده :

۱ - الإجزاء مطلقاً .

۲ - عدم الإجزاء مطلقاً .

۳ - التفاصیل ، و المهمّ منها تفصیل (الکفایه) بین الاصول فالإجزاء و الأمارات فعدم الإجزاء .

و اعلم أنه :

تارهً : الشبهه موضوعیه ، سواء کان موضوع الحکم شیئاً خارجیّاً ، کالصعید بالنسبه إلی التیمّم ، أو حکماً شرعیّاً کالطهاره بالنسبه إلی الصّلاه .

و اخری : الشبهه حکمیّه .

و أیضاً : تارهً : یکون الحکم الظاهری بأصل - محرز أو غیر محرز - و اخری : بأماره ، و ثالثه : بالقطع .

و أیضاً : تارهً : یکون کشف الخلاف بالقطع ، و اخری : بالأصل ، و ثالثه :

بالأماره .

و لا بدَّ من البحث فی جمیع هذه الشقوق بمقتضی الأدلّه الأولیّه ، ثمّ بمقتضی الأدلّه الثانویه ، لنعرف حدّ دلاله الدلیل الظاهری ، و أنّه إذا قـام - مثلًا - علی الطّهاره ، فهل یترتَّب علیه الأثر فی ظرف الشک أو الجهل بالحکم الواقعی فقط ، بحیث یکون مجزیاً إن لم ینکشف وقوع العمل علی خلاف الواقع ، فلو انکشف ذلک وجب إعادته ، فهو محـدود بهـذا الحد ، أو أنه لیس بمحدودٍ به ، بمعنی أنه یکون مجزیاً و لا تجب إعادته ، نعم ، یجب العمل طبق الواقع المنکشف من حین انکشافه فی الصّلوات الآتیه مثلاً ؟

رأی المحقق الخراسانی

و عمـده الکلامـ هو مورد قیام الأصل أو القاعـده ، و قیام الأماره ، علی الموضوع أو الحکم ، ثم انکشاف الخلاف ، و لـذا جعل صاحب (الکفایه) البحث أوّلاً : فی قیام الأصل ، ثم فی قیام الأماره ، فقال ما حاصله :

لو قـام الأصـل علی موضوع التکلیف لیفیـد تحقّق مـا هو شـرط التکلیف أو جزء التکلیف ، کقاعـده الطهـاره أو قاعـده الحلّ أو استصحابهما فی وجهٍ قوی (۱) ، کان مجزیاً عن الواقع ، فلو صـلّی فی ثوبٍ مشکوک الطهاره استناداً إلی القاعده ، أو مشکوک فی کونه حلالاًـ اسـتناداً إلی أصاله الحلّ ، أو استصـحابهما - فی وجهٍ قوی - ثم انکشف نجاسه الثوب أو عـدم حلیّته ، فالصّـلاه صحیحه مجزیه عن الواقع ، لکنْ لا یصلّی فیه فیما بعد .

و اسـتدلّ علی الإجزاء هنا بحکومه الـدلیل القائم علی الأصل و القاعـده علی دلیل الاشتراط ، یعنی : إن قوله علیه السـلام : «کلّ شیء نظیف حتی تعلم

۱- ۱) قوله «فی وجه قوی» إشـاره إلی وجود الخلاف فی الاستصـحاب بأنه أصلٌ أو أمارهٌ ، و علی الأوّل هل یفیـد حکماً بعنوان جعل المماثل أو لا یفید إلّا المنجزیه . فعلی أنه أصلٌ و جعل للحکم المماثل یدخل فی البحث .

أنه قذر» (۱) و «كلّ شيء لک حلال» (۲) و عموم قوله «لا ـ تنقض اليقين بالشک» (۳)بناءً على جريانه هنا ، يكون حاكماً على دليل اشتراط الطهاره أو الحليّه فى لباس المصلّى ، أى يكون موسّعاً لدائره الشرط ، فيكون الثوب واجداً للطهاره أو الحليّه ، لأن المقصود منهما هو الأعم من الطهاره و الحليّه الواقعيه و الظاهريه . (قال) : فانكشاف الخلاف فيه لا ـ يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه .

فيكون حال ما نحن فيه حال «التيمّم أحد الطهورين» بالنسبه إلى «لا صلاه إلّا بطهور» ، حيث أنّ الروايه تقول بأن «الطهور» أعمّ من الماء و التراب ، و لذا تكون الصّلاه مع التيمم مجزيةً تماماً كالصّلاه مع الوضوء ، و لو انكشف الخلاف حكم بصحّه الصّلاه .

و هذا مسلک الخراسانى و من تبعه كالعراقى و البروجردى فى معنى «التيمّم أحد الطهورين» ، فهم يقولون بأنَّ تبدّل حال المكلّف من «فقدان الماء» إلى «وجدان الماء» لا يوجب إعاده الصّلاه ، كما لا يوجب إعادتها لو تبدّل حاله من «المسافر» إلى «الحاضر» .

هذا كلامه فى الاصول الجاريه فى الموضوعات ، سواء كانت الموضوعات أشياء تكوينيه ، كالصعيد و نحوه ، أو أحكام شرعيه ، كالطهاره و نحوها .

أمّا فى الأمارات ، فقد قال بالتفصيل بين القول بالطريقيّه و القول بالسببيّه .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۴۶۷/۳ ، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات ، رقم ۴ .

۲- ۲) وسائل الشيعه : ۸۹/۱۷ ، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به ، رقم ۴ .

۳- ۳) وسائل الشيعه ۲۴۵/۱ ، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ۱ .

أمّا على الطريقيّه (۱) فقال بعدم الإجزاء . (قال) : فإنّ دليل حجيّته حيث كان بلسان أنه واجد لِما هو شرطه الواقعى ، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك ، بل كان لشرطه فاقداً . يعنى : إن دليل اعتبار خبر الواحد - مثلاً - لا يفيد الجعل ، و كذا البيّنه ، فلو قامت البينه - مثلاً - على طهاره الثوب أو جاء خبر ثقه ، كان مقتضى قوله عليه السلام «لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (۲) أو أدلّه اعتبار البيّنه : أنّ هذا طريق كاشف عن الطهاره ، و لا دلاله فيه على جعلٍ من قبل الشارع للطّهاره - بخلاف قاعده الطهاره مثلاً ، فهناك جعل شرعى للطّهاره - فبارتفاع الجهل و انكشاف الواقع يظهر أنه لم يكن الثوب طاهراً بل كان فاقداً للطهاره ، فلا إجزاء (۳) .

و أمّا على السببيّه ، فقد ذكر أربع صور - كصور الأمر الاضطرارى - لأنه بناءً على هذا القول تحصل المصلحه فى المتعلَّق - بخلاف الطريقيه حيث لا مصلحه فيه - و حينئذٍ فتارةً : تكون المصلحه المتحقّقه بقيام الأماره وافيةً بتمام مصلحه الواقع ، و اخرى : لا تكون وافيه . و على الثانى : تاره يكون المقدار الباقى من المصلحه ممكن الاستيفاء ، و اخرى : لا يمكن استيفاؤه ، و على الأوّل : تارةً المصلحه لزوميّه ، و اخرى ندبيّه . (فقال) رحمه اللّه : فيجزى لو كان الفاقد معه فى هذا الحال كالواجد فى كونه وافياً بتمام الغرض ، و لا يجزى لو لم يكن كذلك ، و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقى إن وجب و إلّا لاستحبّ ، هذا مع امكان استيفائه و إلّا فلا مجال لإتيانه .

و أمّا لو شك - و لم يحرز أنّ حجيه الأماره على وجه الطريقيّه أو

۱- ۱) و هذا هو مختاره هنا و فى مواضع أُخر ، و إنْ اشتهر عنه القول بالمنجّزيه و المعذّريه .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۱۵۰/۲۷ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ، رقم ۴۰ .

۳- ۳) قال الاستاذ : و بناءً على المنجزيه أيضاً لا إجزاء ، لأنّ المجعول هو المنجزيه و المعذريه فقط .

السببيّه ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء (قال) : فأصاله عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعاده فى الوقت .

فإنْ قيل : هذا الأصل معارض باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع - و هو النجاسه - فعليّاً عند قيام الأماره على الطهاره ، و حينئذٍ يحكم بالإجزاء .

(قال) : هذا لا يجرى ، و لا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت ، و قد علم اشتغال ذمّته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى .

هذا بالنسبه إلى الإعاده فى الوقت .

و أمّا القضاء ، فلا يجب ، بناءً على أنه فرض جديد ... و إلّا فهو واجب ...

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه اللّه فى هذه المسأله .

اندفاع إشكال الإيروانى

و بما ذكرنا فى توضيح التفصيل المذكور عن صاحب (الكفايه) ، يتّضح اندفاع إيراد المحقق الإيروانى فى (التعليقه) (1) بعدم الوجه فى التفصيل بين مقتضى الاصول و مقتضى القول بالسببيّه فى الأمارات ، و أنه كان على (الكفايه) أن يذكر الصّور الأربع فى الاصول كما ذكرها بناءً على السببيّه ، و ذلك : لما تقدَّم من أن الأصل إذا جرى فلا يُوجد مصلحةً فى المتعلَّق ، بخلاف الأماره - بناءً على السببيّه - فهى تأتى بالمصلحه فيه ، إذ الأصل لا مصلحه فيه إلّا فى جعله ، و تلك المصلحه هى التسهيل على المكلَّفين كما فى قاعده الطهاره ، أو التضييق كما فى أصاله الاحتياط ، فإنّ ملاكه هو التحفّظ على الواقع بالإتيان بالمحتملات ، و لا توجد مصلحه فى نفس المحتملات ، و كذلك البراءه ، فإنّها توسعه و تسهيل على المكلّفين .

١- ١) نهايه النهايه ١/١٢٧ .

و الحاصل : إن الاصول إذا قامت لا تصيّر المتعلَّق ذا مصلحةٍ و ملاك ، بخلاف الأماره - بناءً على السببيّه - فإنّها إذا قامت ، كان المتعلَّق ذا مصلحه ، و حتى بناءً على المصلحه السلوكيّه التى صوّرها الشيخ الأعظم ، لا يكون المؤدى ذا مصلحه ، فكيف بمسلك الأشاعره ؟

فما ذكره - رحمه اللّه - لا يتوجّه على تفصيل (الكفايه) .

إشكالات الميرزا و الكلام حولها

اشاره

و نقل الاستاذ دام بقاه عن الميرزا (١) خمسه إشكالات على (الكفايه) ، فيما ذهب إليه من الإجزاء ، فأجاب عن ثلاثةٍ منها ، و أثبت اثنين ، و ناقش المحقق الأصفهانى فيما ذكره جواباً عنهما :

الإشكال الأوّل

إن صاحب (الكفايه) لا يرى حكومه أدلّه الاصول على أدلّه الأحكام الأوّليّه ، فهو لا يرى تقدّم أدلّه «لا ضرر» مثلاً على أدلّه الأحكام و العناوين الأوّليّه ، كما لا يرى حكومه الأمارات على الاصول العمليّه ، و السرّ فى قوله بعدم الحكومه فى تلك الموارد هو : أنه يرى ضروره شارحيّه الدليل الحاكم بالنسبه إلى المحكوم ، و لا شارحيّه لأدلّه لا ضرر و لا لأدلّه الأمارات ... و إذا كان هذا هو المناط ، فإنّه لا شارحيّه لدليل قاعده الطهاره بالنسبه إلى الأدلّه التى اعتبرت الطهاره و الحليّه فى لباس المصلّى ، و حينئذٍ ، كيف تتم الحكومه التى استند إليها هنا ؟

أجاب الاستاذ

بأنّه كان ينبغى الدقّه فى سائر كلمات المحقق الخراسانى فى (الكفايه) و

١- ١) أجود التقريرات ٢٨٧/١ - ٢٨٩ .

(حاشيه الرسائل) ، فهو و إنْ خالف الشيخ الأعظم فى حقيقه الحكومه ، إلّا أنه فى تعليقته على كلام الشيخ فى باب التعادل و التراجيح ، حيث ذكر الشيخ كون الحكومه بنحو الشرح و التفسير ، مثل «أى» و «أعنى» و نحو ذلك ، قال رحمه اللّه : الحكومه تتحقّق بكون الدليل الحاكم معمّماً لموضوع الدليل المحكوم أو مضيّقاً لدائرته ، و قد صرّح هناك بتقدّم أدلّه الأمارات بالحكومه على أدلّه الاصول من جهه رفعها لموضوعها و هو الشك و الجهل ، لأن الجهل مأخوذ فى موضوع أدلّه الاصول و أدلّه الأمارات تفيد الإحراز ، و لا يلزم فى الحكومه انعدام موضوع المحكوم من جميع الجهات .

و أيضاً : فقد قال فى مبحث الاستصحاب بحكومه الأمارات عليه ، و صرّح بأنَّ الأمارات حاكمه على جميع الاصول (۱) .

و بالنسبه إلى حكومه «لا ضرر» ، فإنّه - فى بحث التعادل و التراجيح من (الكفايه) فى كلامٍ له ناظرٍ إلى كلام الشيخ فى معنى الحكومه - يصرّح بحكومه لا ضرر على أدلَّه الأحكام . و كذلك فى آخر مبحث البراءه من (الحاشيه) حيث يورد كلام الفاضل التونى ، فهناك أيضاً يصرّح بأنّ وزان «لا ضرر» وزان « فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ » (۲)، فالإشكال المذكور من الميرزا فى غير محلّه .

الإشكال الثانى

إن الحكومه إنما تتحقّق لو جعلت الطهاره و الحليّه من قبل ، ثم جاء الدليل على كونهما أعمّ من الواقعيّه و الظاهريه ، و لكنّ قاعدتى الطهاره و الحلّ

۱- ۱) الحاشيه على الرسائل : ۲۳۶ ، ۲۵۷ .

۲- ۲) سوره البقره : ۱۹۷ .

لا يفيدان الأعميّه بل فيهما جعلٌ للطهاره و الحلّ ، و إذا كان لسانهما ذلک فلا حکومه .

أجاب الاستاذ

بأنّ هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمّل فی کلماته فی (الکفایه) و فی (الحاشیه) ! و معنی کلامه فی (الکفایه) فی هذا المقام هو : إن الدلیل الأوّلی لفظه : «لا صلاه إلّا بطهور» ، و مفاد قاعده الطهاره : إن مشکوک الطهاره طاهر .

و یقول رحمه اللّه فی (الحاشیه) فی مباحث الاستصحاب و التعادل و التراجیح - خلافاً للشیخ - بأنّ مناط الحکومه لیس الشرح و التفسیر للدلیل المحکوم ، بل جعل الفرد لموضوع ذاک الدلیل ، فإذا أفاد الدلیل الأوّلی شرطیه الطهاره للصلاه ؛ فالقاعده مفادها أن الشیء المشکوک فی طهارته طاهر ، فتصح الصلاه فیه ، فکان وزانهما وزان «أکرم العلماء» و «ولد العالم عالم» ... فصاحب (الکفایه) یری أن لسان دلیل القاعده لسان التعمیم .

الإشکال الثالث

إن ما ذکره وجهاً للإجزاء فی مورد الاصول یجری فی مورد الأمارات بالأولویّه ، لأن فی مورد الاصول لیس إلّا التعبّد بالعمل ، أمّا فی الأمارات ، فالشارع یجعل الإحراز و الطریقیه إلی الواقع ، فیکون المصلّی مع الثوب المشکوک فی طهارته - القائم علی طهارته الأماره - قد صلّی مع الطهاره المحرزه ، و مقتضی ذلک هو الإجزاء ، فلا وجه للتفصیل بین الاصول و الأمارات .

أجاب الاستاذ

بأنّ مفاد دلیل القاعده جعل الشرط و هو الطهاره و الحلیّه ، و إذا جعل

بالأصل الشرطُ كان الإجزاء على القاعده ، لأن العمل أصبح واجداً للشرط ببركه «كلّ شيء لك طاهر» أو «حلال» ، بخلاف الأماره ، فلو قامت البيّنه على الطهاره ، لم يكن مفادها جعل الطهاره فى الثوب ، فالأصل يفيد الطهاره و الأماره تفيد إحراز الطهاره لا نفس الطهاره ... و الإحراز ينعدم بكشف الخلاف كما هو واضح ، فالأصل يثبت الشرط و الأماره لا تثبته ... و هذا هو الفرق ، و التفصيل سالمٌ عن هذا الإيراد .

هذا تمام الكلام فى الإشكالات الثلاثه .

الإشكال الرابع

إن موضوع الأصل قد اخذ فيه الشك فى الواقع ، فقاعده الطهاره جاعلةٌ للطهاره للشيء ، لكنّ موضوع هذه القاعده هو الشك فى الطهاره الواقعيّه ، و كذا الحال فى أصاله الحلّ ، و من الواضح أنّ كلّ حكمٍ مجعول فهو فى مرتبه متأخّره عن موضوعه ، فتكون الطّهاره و الحليّه متأخّرتين رتبةً عن الشكّ فى الحليّه و الطهاره الواقعيّتين ، ثم إنّ هذا الشك متأخّر عن نفس الطهاره و الحليّه الواقعيّتين .

و على هذا ، فالمجعول فى الاصول - و هو التوسعه فى الواقع و كون الطهاره أعم من الواقعيّه و الظاهريه - متأخّر عن الواقع بمرتبتين ، و مع هذا التأخّر ، كيف تتحقق التوسعه و الحكومه ؟

و بعباره أخرى : إن من الشروط التى اعتبرها الشارع فى لباس المصلّى هو الطهاره ، فإذا تحقّق هذا الشرط تمّ الإجزاء و إلّا فلا ، و تحقّقه بالحكومه - كما ذكر فى (الكفايه) - يتوقّف على كون الدليل الحاكم فى مرتبه الدليل المحكوم . و حينئذٍ ، يتحقّق الشرط بالتعميم و التوسعه الحاصله بالحكومه ، كما

هو الحال فی مثل «الطواف بالبیت صلاه» ، لکن دلیل قاعده الطهاره لیس فی عَرض دلیل اعتبار الطهاره ، بل هما فی الطول کما تقدَّم ، و مع الطولیّه یستحیل الحکومه ، و الإجزاء محال .

دفاع المحقق الأصفهانی عن الکفایه

و حاول المحقق الأصفهانی (۱) الدفاع عن رأی (الکفایه) فقال : بأنّ هذا الإشکال إنما یرد لو ارید الواقع واقعاً ، لکنّ ذلک لیس بلازم ، بل یکفی تعمیمه عنواناً ، و هذا مفاد قاعده الطهاره ، فإن مفادها جعل الطّهاره العنوانیه ، و حینئذٍ ، تترتّب علی هذه الطهاره آثار الطهاره الواقعیّه ، و منها صحه الصّلاه ، فتصحّ الصّلاه معها کما تصحّ مع الطهاره الواقعیّه .

جواب الاستاذ عن الدفاع

و أورد علیه الاستاذ : بأنّ عنوان الشیء غیر الشیء ، فالطهاره العنوانیّه مغایره للطّهاره ، و إذا کان الأثر یترتب علی الطهاره العنوانیّه فإنّما هو إلی زمان وجودها المتفرّع علی الشک فی الطّهاره الواقعیه ، و بمجرّد زوال الشک فلا یبقی موضوع للطهاره العنوانیّه ، و إذ لا موضوع فلا حکم ، لاستحاله بقاء الحکم بعد زوال الموضوع ، و حینئذٍ یبقی إطلاق دلیل الطّهاره الواقعیه بوحده .

و حاصل إشکال المیرزا هو : إن الحکومه و ترتّب الأثر علی الطهاره الظّاهریه - أو العنوانیه کما یقول المحقّق الأصفهانی - إنما یکون ما دام الشک موجوداً ، أمّا مع زواله و انقضاء ظرف الشک و انکشاف الخلاف ، فلا دلیل علی کفایه العمل بالأمر الظاهری .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳۹۳/۱ .

فما ذكره المحقق الأصفهانی غير دافع للإشكال .

الإشكال الخامس

إنه لو تمّت هذه الحكومه - كما يقول صاحب (الكفايه) - لترتّب الأثر فی جميع الأبواب و المسائل ، لا فی خصوص الصّلاه فی الثوب المشكوك فی طهارته ، فلا بدّ من إجراء قاعده الطهاره فی المغسول بالماء الطاهر ظاهراً بحكم القاعده ، و القول بطهارته بعد انكشاف الخلاف ، و الحال أنه لا يلتزم بهذا !

و أيضاً : فی قاعده الحلّ فی الموارد المشابهه ، و كذلك فی الاستصحاب مثلاً ، فلو شك فی بقاء ملكيّه زيد للكتاب ، و استصحبت الملكيه ، ثم اشترى منه و انكشف الخلاف ، فهل يقول صاحب (الكفايه) ببقاء المعامله ؟

و الحاصل : إنْ كانت الحكومه هذه واقعيّهً ، فهی تجری فی كلّ باب و فی كلّ مسألهٍ ، و التخصيص لا وجه له ، و لكنّه لا يلتزم بذلك و لا غيره من الفقهاء ، و هذا يكشف عن كونها ظاهريهً ، و الحكومه الظاهريّه تزول بزوال الشك و انكشاف الخلاف .

دفاع المحقّق الأصفهانی

و أجاب المحقّق الأصفهانی رحمه اللّه : بأنّ الاعتبارات على قسمين ، منها : ما يكون فعليّته منوطاً بالوصول ، و ما لم يصل الاعتبار إلى المكلَّف أمكن للمعتبر أن يعتبر على خلاف ذاك الاعتبار ، و من ذلك : البعث مثلاً ، فإنه ، و كذا الزجر ، إنما يكون فعليّاً إذا وَصَل ، و إلّا فلا باعثيّه و زاجريّه ، ففعليّه ذلك تدور مدار الوصول ، لذا يمكن للمولى أنْ يأمر بشیء و يجعل - فی ظرف شك العبد فی الأمر - حكماً على خلافه ، لأنه فی ظرف الشك فی

الأمر ، لا باعثيّه لذلك الأمر حتى لو كان واقعيّاً ، لأنه غير واصل إلى العبد و مشكوك فيه .

و منها : ما ليس فعليّته دائراً مدار الوصول ، كالملكيّه و النجاسه مثلاً ـ و لذا لا يعقل اعتبار ملكيّه الدار لزيد ، و اعتبارها مع الجهل بذلك لعمر و ...

و كذا النجاسه ...

(قال) و بهذا يندفع ما أورده الميرزا على (الكفايه) من النقض : بأنّ لازم حكومه قاعده الطّهاره هو طهاره الملاقى للنجس حتّى بعد انكشاف الخلاف ، و ذلك : لأنَّه لمّا لم تكن فعليّه النجاسه متقوّمهً بالوصول ، كان معنى القاعده هو ترتيب آثار الطّهاره كالصّلاه فى هذا الثوب ، أمّا أن يقال بطهاره الملاقى للنجس فلا ، لأنَّ الشارع لا يجعل الطهاره فى النجس كى يكون ملاقيه طاهراً ، لأنّ النجاسه ليست من الأحكام المتقومه بالوصول ، بل هى حكم واقعى سواء علم به أو لا .

و الحاصل : إن مفاد القاعده ترتيب آثار الطهاره على الثوب بالقدر غير المخالف لأثر النّجاسه الواقعيه ، لذا يلزم التفكيك فى ترتيب الآثار بين صحّه الصّلاه فى الثوب مثلاً ، و بين حكم الملاقى للنجس .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاه : بأنّ ظاهر قاعده الطّهاره – و كذا قاعده الحلّ – هو جعل نفس الطّهاره و الحليّه ، لا جعل الأحكام و الآثار ، حتى يفصَّل بينها كما ذكر . و ما نصَّ عليه من امتناع جعل الطّهاره مع وجود النجاسه الواقعيّه معناه رفع اليد عن الدليل و ما هو ظاهر فيه فى مقام الإثبات ، و هذا غير جائز إلّا ببرهانٍ عقليّ يقتضى ذلك ، و لا برهان من العقل ، لأنَّ المحقق الأصفهانى

من القـائلين بعـدم التضـاد بين الأحكـام ، لكونهـا جميعـاً وجودات اعتبـاريّه ، و التضاد من لوازم الامور الواقعيّه ، و لقـد نصّ فی الجمع بين الحكمين الظاهری و الواقعی علی أنْ لا تضاد بين الأحكام أنفسها ، بل التضادّ يكون إمّا بين مبادئ الأحكام و عللها ، أو بين المعلولات ، فهو إمّا فی المبـدإ - أی مرحله الملاک - و إمّا فی المنتهی - أی مرحله الامتثال - ، و فيما نحن فيه لا يوجد التضـاد أصـلًا ، أمّـا فی المبـدإ ، فلأنّ النجـاسه الواقعيّه ملاكهـا وجود المفسـده فی نفس الموضوع ، و الطّهاره الظاهريه ملاكها المصلحه فی الجعل و الاعتبار ، فلم تجتمع المصلحه و المفسده فی شیء واحدٍ فلا يلزم التضاد .

و أمّـا فی المنتهی فكـذلک ، لأنّه ما دام الشک موجوداً فالنجاسه الواقعيه غير محرزه ، فلا يترتب عليها وجوب الاجتناب ، و إذا زال الشک فلا موضوع للحكم الظاهری ، و وجب الاجتناب الذی هو أثر النجاسه الواقعيّه .

إذن لا تضاد ، لا فی مرحله الملاک ، و فی مقام الامتثال .

وعليه ، فلا مانع من الحكم الظاهری فی مقام العمل و الامتثال ما دام موضوعه موجوداً .

نعم ، إنمـا يتم الـدفاع علی مبنی المحقق الخراسـانی القائل بوجود التضاد بين الأحكام أنفسـها ، و يكون الإشـكال عليه بما ذكر إشكالاً مبنائيّاً .

إشكال المحاضرات

و فی (المحاضرات) (۱) الإشـكال عليه حلّاً ، بعـد النقض بما تقدَّم : إنّ قاعدتی الطّهاره و الحليّه و إنْ كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهری فی مورد الشک فی الواقع و الجهل به ، من دون نظر إليه ، إلّا أن ذلک مع المحافظه علی

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۲/۲۵۵ .

الواقع ، بدون أنْ يوجب جعله فی موردهما انقلاباً و تبديلًا له أصلًا .

(قال) و السبب فی ذلک : ما حققناه فی مورده من أنه لا تنافی و لا تضاد بين الأحکام فی أنفسها ، ضروره أن المضادّه إنما تکون بين الامور التکوينيّه الموجوده فی الخارج ...

قال الاستاذ

قد ظهر أنّ هذا مسلک المحقق الأصفهانی ، و أنه هو الأصل فی هذا التحقيق ، لکنَّ صاحب (الکفايه) يذهب إلی وجود التضادّ بين الأحکام فالإشکال عليه بعدمه إشکال مبنائی کما عرفت .

و أمّا قوله فی ذيل کلامه : «فالأحکام الظّاهريه فی الحقيقه أحکام عذريّه فحسب ، و ليست أحکاماً حقيقيّه فی قبال الأحکام الظاهريّه ...» (1) .

ففيه – مع احتمال کون الکلمه من المقرّر لا منه – أنه منافٍ لما ذهب إليه فی مسأله الجمع بين الحکم الواقعی و الحکم الظاهری ، من وجود الحکم المجعول من ناحيه الشارع فی مورد الحکم الظاهری ، و علی هذا ، فلا معنی لأنْ يکون الحکم الظّاهری مجرّد عذرٍ للمکلَّف .

و تلخّص :

ورود الإشکالين علی المحقق الخراسانی ، و بذلک يظهر أن الحق عدم الإجزاء فی موارد الاصول .

هذا تمام الکلام فی هذه الجهه .

الکلام عن الأمارات

و أمّا الأمارات ، فقد بحث عنها فی (الکفايه) من حيث إفادتها الإجزاء

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۲۵۷/۲ .

و عدم إفادتها له ، تارةً بناءً على الطريقيه ، و اخرى بناء على السببيّه ، و ثالثه :

فيما لو شک فى السببيّه و الطريقيّه .

و لا يخفى : أنهم أخرجوا من البحث ما لو قطع بالحكم ثم انكشف الخلاف ، و كذا لو قطع بالخلاف ، و كذا ما لو قامت البيّنه على الموضوع كالطهاره مثلاً و انكشف الخلاف بحجّه شرعيه على النجاسه . و كذا ما لو تخيّل الفقيه حكماً ظاهريّاً و انكشف عدمه ، كما لو تخيّل ظهور لفظٍ فى معنىً و أفتى على طبقه ثم تبيّن له عدم الظهور . (قالوا) : و الذى يدخل فى البحث ما لو كان اللّفظ ظاهراً - كالظهور فى العموم مثلاً - و أفتى على طبقه و عمل ، ثم ظهر المخصّص له ، أو رأى أنّ «ابن سنان» فى الروايه هو «عبد اللّه» فأفتى بالاستناد إليها و عمل بها لوثاقته ، ثم تبيّن أنه «محمد» على القول بضعفه .

قال الاستاذ

لكن الظاهر دخول ما لو عمل بأمارهٍ ثم انكشف الخلاف بالقطع ، و كذا دخول ما قامت الأماره - كالبيّنه - على موضوعٍ كالطّهاره .

و كيف كان ، أمّا بناءً على الطريقيّه ، فالمشهور بين المحققين عدم الإجزاء . و قيل بالإجزاء .

وجوه القول بالإجزاء على الطريقيه

اشاره

و قد ذكر الاستاذ فى الدّوره السابقه ثلاثه ، و فى اللّاحقه خمسه وجوه ، و قد أجاب عنها كلّها :

الوجه الأول :

إن الأماره الاولى حجّه ، و الأماره الثانيه أيضاً حجّه ، و القول بعدم الإجزاء مبناه تقديم الثانيه ، و هذا ترجيح لإحدى الحجّتين على الاخرى بلا مرجّح .

و فيه : إنه واضح الفساد ، لأنه مع قيام الثانيه لا حجيّه للاولى ، فالأخذ بالثانيه هو الأخذ بالحجّه ، و على فرض التنزّل ، فإن الأمارتين تتعارضان و تتساقطان ، فلا يبقى للإجزاء وجه .

الوجه الثانى :

إن العمل على طبق الأماره السّابقه قد وقع ، و ذلك الظرف قد مضى ، و لا يمكن أن يكون للحجّه اللّاحقه أثر بالنسبه إلى ذاك العمل ، بأنْ يكون منجّزاً له ، فلا بدّ و أنْ يكون الأماره السّابقه هى الحجّه على العمل ، و مقتضى القاعده حينئذٍ هو الإجزاء .

و فيه : إنّ الحجه الثانيه غير منجّزه للعمل السابق و غير مؤثره فيه فى الظرف السابق ، لكن لها أثر فى التنجيز بالنسبه إليه بقاءً ، إمّا إعادةً و إمّا قضاءً ، لأنه أثر باق ، و هذا الأثر قابل للتنجيز .

الوجه الثالث :

إن الحجّه الثانيه فى ظرف العمل السابق لم تكن واصلةً إلى المكلَّف كى تكون حجةً ، و قد تقرّر أن الحجيّه تدور مدار الوصول ، بل كان الواصل هو الحجّه الاولى و قد وقع العمل على طبق الحجّه ، و مقتضى القاعده إجزاؤه .

و فيه : إنه عند ما تقوم الحجّه الثانيه و تصل إلى المكلَّف ، تكون طريقاً إلى الواقع بالنسبه إلى جميع الأعمال ، فإذا تبدّل رأى المجتهد من فتوى إلى اخرى ، أفادت الثانيه أنّ الحكم الإلهى فى المسأله كذا ، و أن العمل السابق قد وقع على خلاف الشريعه المقدَّسه ، إذنْ ، تجب إعادته أو قضاؤه و لا إجزاء .

الوجه الرابع :

إنّ القضيّه الواحده لا تتحمَّل اجتهادين ، فحكم العمل يكون على الاجتهاد الذى وقع على طبقه ، و هذا هو الإجزاء .

و فيه : قد تكون القضيّه الواقعه طبق الاجتهاد السابق باقيةً إلى زمان

الاجتهاد اللّاحق ، كما لو ذبح حيوان بغير الحديد ، فأَكل من لحمه ، و كانت بقيه اللّحم موجودهً حين الاجتهاد الثانى بأنّه يشترط فى الذبح أن يكون بالحديد ، فلا يجوز أكل هذا اللّحم ... فإذا كان الموضوع باقياً تحمّل اجتهادين .

و أيضاً : فإنْ الصّلاه – مثلاً – و إنْ وقعت على طبق الاجتهاد السابق بتسبيحهٍ واحدهٍ – مثلاً – لكنّ أثرها باق ، فهى مورد للإعاده و القضاء بثلاثه تسبيحات ، فهى تتحمّل الاجتهادين بلحاظ الأثر .

الوجه الخامس :

لزوم العسر و الحرج و الضرر من القول بعدم الإجزاء .

و فيه : هذا اللّزوم تام لو كان الموضوع فى هذه القواعد هو الحرج و العسر و الضرر النوعيين ، و لكنه شخصى .

هذا تمام الكلام فى الوجوه المقامه على الإجزاء .

أقول :

و الصحيح أنّها ثلاثه كما ذكر فى الدوره السابقه ، لان الوجهين الثانى و الثالث يرجعان إلى وجهٍ واحد . و الخامس يرجع إلى الأدلَّه الثانويه و كلامنا فى الأوليّه .

لكن مقتضى الصناعه إقامه البرهان على عدم الإجزاء :

دليل عدم الإجزاء بناءً على الطريقيّه

إن الدليل القائم على التكليف الواقعى أو على موضوعه الواقعى ، ذو جهتين على مسلك العدليه ، فهو من جههٍ يقتضى الامتثال و الإطاعه ، فإذا قام الدليل على وجوب صلاه الظهر – مثلاً – كان علّهً لامتثال هذا الحكم ، فهذه جهه إنّيه . و من جههٍ : يكون كاشفاً عن الملاك و الغرض للمولى من هذا

الحکم ، فهو معلول للملاک ، و هذه جهه لمّیه - ینکرها الأشاعره - .

و علی هذا ، فإنّ إجزاء صلاه الجمعه عن صلاه الظهر إنّما یتمُّ بتصرّف الدلیل القائم علیها - و هو الأماره - فی احدی الجهتین ، و إلّا ، فإنّ دلیل الواقع یقتضی الامتثال و العقل یحکم بذلک - تحصیلاً لغرض المولی من الجهه الأولی ، و خروجاً عن اشتغال الذمّه من الجهه الثانیه - حتی یأتی البدل عن الحکم الواقعی ، کما فی قاعده الفراغ مثلاً ، الدالّه علی قبول العمل بدلاً عن الواقع فی مرحله الامتثال .

و الحاصل : إنه لا بدَّ و أنْ تتصرّف الأماره فی إحدی الجهتین ، لأنه إذا تصرَّف فی مرحله الامتثال سقط الاشتغال بالواقع ، لأن موضوع حکم العقل هنا أعمّ من الامتثال الظاهری و الواقعی ، و کذلک إذا تصرّف فی مرحله الملاک ، لأن الحکم إنما یؤثّر فی الامتثال فیما إذا بقیت العلّه له ، و بتصرف الأماره لا تبقی العلّه فلا یجب امتثال ذاک الحکم .

هذه کبری القضیّه .

فهل دلیل الحکم الظاهری یتمکن من التصرّف فی إحدی الجهتین المذکورتین حتی یتم الإجزاء ، أو لا ؟

مثلاً : لو أفتی المجتهد بکفایه التسبیحه الواحده ، و عمل المقلِّد بذلک ، ثم تبدّل رأیه أو قلَّد مجتهداً آخر یفتی بوجوب الثلاث ... هذا بالنسبه إلی المقلِّد . و کذا المجتهد نفسه ، فلو أفتی طبق عام لم یظفر بمخصّصٍ له ، فکان حجهً عنده ، ثم ظفر بالخاص و أفتی علی طبقه لکونه الحجه الفعلیّه ، فما هو حکم الأعمال السابقه ؟

أمّا فی مرحله الملاک ، فلا یمکن التصحیح ، لأن الملاک کان علهً للحکم

الأوّل ، و لا يعقل أن يصير ملاكاً للحكم الثانى الذى قامت عليه الأماره ، فلا الأماره نفسها و لا دليل اعتبارها يتكفّل تحقّق الواقع بالعمل على طبق الأماره ، إذْ لم تكن الأماره إلّا كاشفةً عن الواقع ، و دليل اعتبارها لا يفيد إلّا جعل الطريقيّه لها ، و لا يوجد فى مورد قيام الأماره أكثر من هذا ، و حال الأماره ليس بأحسن من حال القطع ، فلو قطع بتحقّق الطهاره – مثلًا – لم يثبت الشرط الواقعى فى لباس المصلّى ، و لا يفيد القطع ثبوت ملاك الطهاره الواقعيّه فيه ...

و كذا لو قطع بوجوب صلاه الجمعه .

إذن ، لا يمكن للأماره نفسها و لا دليل اعتبارها التصرف لا فى الملاك ، و لا فى مرحله الامتثال ، لأنَّ حال الأماره ليس بأقوى من حال القطع ، فكما أنه بعد انكشاف الخلاف يسقط القطع عن التأثير و يقال ببقاء الغرض و عدم حصول الامتثال ، كذلك عند انكشاف مخالفه الأماره للواقع .

هذا كلّه بناءً على مسلك الطريقيّه بمعنى الكاشفيه عن الواقع ... و إذا لم يمكن ذلك ثبوتاً ، فلا تصل النوبه إلى البحث الإثباتى .

أمّا على مسلك جعل الحكم المماثل ، أى إنه بقيام الأماره على وجوب الجمعه – مثلًا – يتحقّق جعلٌ من الشارع بوجوبها ، ففى المورد جعلٌ من الشارع ، و هذا الجعل ليس بلا ملاك ، فإذا امتثل العبد هذا الحكم سقط التكليف ، لأنه حكمٌ ذو ملاك ، فلا بدٌ من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

لكنْ ليس الأمر كذلك ، لأن الحكم المماثل إنما يكون مجعولاً ما دام موضوعه موجوداً ، إذ لا يعقل بقاؤه بعد زوال موضوعه ، و لا ـ ريب أن الموضوع للأماره هو الشک ، و إنْ لم يكن الشک مأخوذاً فى لسان أدلّتها فى مقام الإثبات ، نعم ، قد قيل بكون الشک مأخوذاً فى آيه السؤال ، و هو من

جمله أدلّه اعتبار الأماره . لكن تقرّر فى محلّه عدم تماميه الاستدلال بالآيه .

و على الجمله ، فالعقل كاشف بكون الموضوع هو الشك . و حينئـذٍ : ما الـدليل على إطلاق هـذا الحكم الظاهرى المسـتفاد من الأماره على هذا المسلك ، بأنْ يكون باقياً حتى بعد زوال الشك ؟

إنه لا يعقل بقاء الحكم بعـد زوال موضوعه ، فإذا قامت أماره على خلاف الحكم السابق ، لا يبقى شك ، و حينئذٍ لا يبقى حكم مماثـل للحكم الواقعى ، إذْ بقيـام الأمـاره على الخلاـف يكون الواقع قـد انكشف ، و ظهر وقوع العمـل على خلاـف الواقع ، لأن المفروض دلاـله الأماره الثانيه على كون الواجب فى الشـريعه هو صـلاه الظهر لا صـلاه الجمعه ... فملاك صـلاه الظهر باق على حاله ، و هو يستدعى الامتثال ، و قد وصل بالأماره الثانيه ، و العقل يحكم بلزوم تحصيله .

و أمّا على مسـلك جعل المؤدّى ، فأمّا على أن المراد هو جعل الشارع مؤدّى خبر زراره - مثلًا - فى ظرف قيامه ، فلا فرق بينه و بين جعـل الحكم المماثـل . و أمـا على أنّه لمّـا يقوم خبر زراره يكون المخبر به حكمـاً واقعيّـاً ، بمعنى أن الإمام يعتبر قول زراره قوله واقعاً - كمـا جاء فى الصـحيحه فى العمرى «فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى و ما قال لك فعنّى يقول» (۱) - فإنه على هذا يكون قـد وسّع الإمام عليه السـلام الواقع ، و جعل مفاد روايه زراره مصـداقاً له ، فإذا عمل المكلَّف على طبقه لم يفت عنه شـىء من الواقع ، و حينئذٍ يشكل القول بعدم الإجزاء .

لكنّ الجواب عنه هو : إن هذه التوسعه - على أىّ حال - ظاهريّه و ليست

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۳۸/۲۷ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ، رقم ۴ .

بواقعيه ، و إلّا لزم التصويب الباطل ، و إذا كانت ظاهريّه فهی ما دام موضوعها - و هو الشک - موجوداً ، و بعد زواله ينتفی اعتبار الشارع للمؤدّی ، فتقول الأماره اللّاحقه بوجوب صلاه الظهر ، لكون الواجب فی الشريعه هذه الصلاه لا صلاه الجمعه .

هذا كلّه بناءً على الطريقيّه و سائر المبانی فی قبال السببيّه .

الكلام فی الإجزاء بناءً على السببيّه

اشاره

و أمّا بناءً على السببيّه ، فقد فصّل المحقق الخراسانی بين الأماره القائمه على الموضوع و القائمه على الحكم ، فقال بالإجزاء فی الاولى دون الثانيه .

على مسلک الأشاعره

أمّا السببيّه على مسلک الأشاعره - بناءً على صحه النسبه إليهم - ، و هو كون الحكم تابعاً للأماره من البيّنه و الخبر و قول المجتهد ... و أنه لولاها فلا حكم فی الواقع ... فلا محيص عن الإجزاء ، لأن المفروض عدم وجود واقعٍ سوى ما قامت الأماره عليه ، و إذْ لا واقع ، فلا موضوع للبحث عن الإجزاء و عدمه ، لأن المقصود من هذا البحث هو كفايه المأتی به أو عدم كفايته عن الواقع ...

لكنّ السببيّه بالمعنى المذكور محال ثبوتاً ، لأن الأماره يعنی العَلامه ، فلا بدَّ و أنْ تقوم على شیءٍ يكون هو ذا العلامه ، و إذا لم يكن هناک واقع فلا مفهوم للأماره و لا معنى لأن تكون حاكيةً .

أقول :

و لا يرد عليه أنه إن كان هذا هو الإشكال ، فالعمده فيه و المحور له عنوان «الأماره» و هو ليس إلّا اصطلاحاً ، فلهم أن يصطلحوا شيئاً آخر يكون له

مفهومٌ على مسلكهم ... لأنّ المقصود ليس اللفظ بل واقع الأمر هو المقصود بأىّ لفظ كان ، و هو أنه لا بدَّ و أنْ يكون هناك شیء وراء الأماره . و قد فصّل الاستاذ دام بقاه الكلام عليه فی الدوره السّابقه ، فذكر الإشكال عن المحققين كالعراقی و (المحاضرات) من أنّ الاماره لا بدّ و أنْ تكون حاكيه و كاشفه عن شیء ، و لا يعقل الكشف من دون مكشوف ، و الحكايه من دون محكی ، فلو توقّف ثبوته على قيام الأماره عليه لزم الدّور أو الخلف .

ثم أورد جواب بعض المحققين عن هذا الإشكال :

نقضاً : بأنَّ الأماره قد تكون و لا كاشفيّه عن حكمٍ واقعی ، و الأحكام العقليه لا تقبل التخصيص ، فلا توقّف لوجود الأماره على الحكم .

و حلّاً : بأنّ توقف الأماره على وجود المحكی و المكشوف ، لا يستلزم كون وجود المحكی و المكشوف وجوداً واقعيّاً بل هو بالوجود العنوانی ، و كذلك العلم فإنه كاشف عن وجود المعلوم العنوانی ، ففرق بين الأماره المطابقه للواقع ، حيث لا بدّ من كون المحكی واقعيّاً ، و بين ذات الأماره ، حيث المحكی بها هو الوجود العنوانی للمتعلَّق ، و قد وقع الخلط بينهما ، و للقائل بعدم وجود الأحكام فی متن الواقع و أن الحكم يوجد بقيام الأماره أن يقول بكون وزان الأماره وزان الجهل المركّب ، فكما أن الجهل المركّب لا واقع له ، كذلك الأماره القائمه على حكم صوری ، فإنّها تقوم على الوجود العنوانی للحكم . إذن ، الأماره موقوفه على الوجود العنوانی للحكم ، و أما الحكم الواقعی فمتوقّفٌ على وجود الأماره ، فتغاير الموقوف و الموقوف عليه .

قال الاستاذ : و هذا تحقيق رشيق ، يندفع به الإشكال العقلی المذكور ،

ص:۲۱۸

أعنى لزوم الدور .

لكن لا ـ ريب فى سقوط المسلك المنسوب للأشاعره ، لأنه خلاف الضروره من الشرع ، إذ لازمه بطلان بعث الرسل و إنزال الكتب ، و أيضاً : لازمه اختصاص الأحكام الشرعيه بمن قامت عنده الأماره ، و هذا خلاف المذهب ، إذ الأحكام ثابته فى الواقع سواء علم بها أو جهلت .

على مسلك المعتزله

و أمّا على السببيّه بالمعنى الذى تقول به المعتزله ، و هو وجود الواقع ، لكنّه فرع للأماره ، فمتى قامت على خلافه انقلب عمّا هو عليه و أصبح تابعاً لمفادها ... فلا محيص عن الإجزاء كذلك ، و هو واضح .

لكنّ السببيّه بهذا المعنى - و إن كانت معقولهً ، إذ من الممكن أن يقول بوجود الحكم ما لم تقم أماره على خلافه ، فلا مانع ثبوتاً - باطله إثباتاً ، لقيام الإجماع بل الضّروره من العدليّه على إطلاق أدلّه الأحكام الواقعيّه ، و أنّها محفوظه سواء طابقتها الأماره أو خالفتها !!

و أمّا على السببيّه (۱) ، بمعنى القول بوجود الواقع ، لكنّ الأماره تكون مزاحمهً له ، فتكون مانعهً عنه ، مقدَّمهً عليه من باب التزاحم ... فالإجزاء واضح كذلك .

و هذا - و إنْ كان جائزاً ثبوتاً و ممكناً عقلاً - باطل شرعاً ، لبطلان التزاحم بين الأماره و الواقع .

على مسلك المصلحه السلوكيّه

و أمّا على السببيّه ، بمعنى : إن الأحكام الشرعيّه موجوده فى الواقع ،

۱- ۱) أفاده فى الدوره السابقه فقط .

و هی غیر مقیّده بعـدم قیام الأماره علی خلافها ، و هی غیر مزاحمه ، إلّا أنّ مقتضـی القاعـده عنـد العدلیّه : أنْ یکون أمر الشّارع بالعمل طبق الأماره القائمه علی خلاف الواقع من أجل مصـلحهٍ فیه تکون بدلاً عن مصـلحه الواقع التی فاتت بسبب قیام الأماره و العمـل و السـلوک علی طبقهـا ، فلو قـامت الأمـاره علی وجوب صـلاه الجمعه ، و کان الواجب فی الواقع صـلاه الظهر ، فالحکم الواقعی باقٍ علی حاله ، غیر أنّ الأماره صارت سبباً لحدوث مصلحهٍ فی العمل و السلوک علی طبقها ، و یتدارک بها ما فات من مصلحه الواقع .

و هذه هی المصلحه السلوکیه التی ذکرها الشیخ الأعظم قدّس سرّه .

فقد ذکر الاستاذ : أوّلاً : توضیح مسلک الشیخ لفهم مراده تماماً . و ثانیاً :

الکلام علیه ثبوتاً و إثباتاً . و ثالثاً : هل یفید الإجزاء أو لا ؟ فهنا جهات ثلاثه :

۱ – توضیح المصلحه السلوکیه

إن کلمات الشـیخ فی هذا المقام مضـطربه جدّاً ، غیر أنّ المتحصّل من مجموعها أنّه رحمه اللّه یرید الجواب عن إشـکال ابن قبه بأنّ فی جعل الأمارات تفویتاً للمصالـح الواقعیّه ، و هو قبیـح . و أیضاً : یرید الجمع بین الطریقیّه للأمارات و السـببیّه ، بمعنی : أنّ الأوامر الـدالّه علی حجیّه الأمارات إنما هی أوامر طریقیه ، أی : أوامر ناشـئه عن مصـلحه التحفّظ علی الواقع ، فلمّا یقول : صدّق العادل ، فهـذا الأمر الـدالّ علی حجیّه قول العادل ، إنما نشأ – لا لمصـلحهٍ فی متعلَّقه – بل عن مصـلحه التحفّظ علی الواقع ، لکنْ فی حال فوت مصـلحه الواقع ، فإنّ بمصـلحه التسـهیل علی المکلَّفین – بالعمل علی طبق الأماره تتدارک تلک المصـلحه الفائته . فإذا قامت الأماره علی وجوب صلاه الجمعه و الواقع صلاه الظهر – کانت المصلحه فی تطبیق العمل علی الأماره و ترتیب

الأثر عليها ، و هی مصلحه التسهيل على المكلَّفين ، جابرةً لِما فات من مصلحه صلاه الظهر .

فما دلَّ على حجيّه الأماره - مثل صدّق العادل - إنما جاء طريقاً لحفظ الواقع ، و ليس فی متعلَّقه - و هو تصديق العادل - مصلحه . هذا أوّلاً . و ثانياً :

إن المجعول بذلك هو وجوب ترتيب الأثر ، إنْ كان حكماً شرعيّاً ، و معنى ترتيب الأثر هو : تطبيق العمل على الأماره .

و تلخّص : إنه ليست الأماره دالّه على وجود المصلحه فی نفس صلاه الجمعه ، بل هی فی ترتيب الأثر و تطبيق العمل عليها ، و هی مصلحه التسهيل ، و بها يتدارك المصلحه الفائته .

٢ - الكلام عليها ثبوتاً و إثباتاً

أمّا ثبوتاً ، فلا يلزم محالٌ من هذا الوجه ، و لا محذور عقلی فی أنْ يجعل الشارع وجوب ترتيب الأثر على الأماره لمصلحه التسهيل ، و يتدارك بها ما فات عن المكلّف من مصلحه الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فلا ملزم به ، و قد تقدَّم أن غرض الشيخ منه دفع إشكال ابن قبه ... لكنّ المهم هو الإشكال الذی طرح فی مجلس درس الشيخ على هذه النظريّه ثم اعتمده المتأخرون ، و ذكره فی (المحاضرات) (١) و حاصله : إن هذا الوجه يستلزم التصويب و أنْ يتغيّر الحكم الواقعی ظهر يوم الجمعه - مثلاً - من الوجوب التعيينی إلى التخييری ، و توضيحه :

إنه إذا كان الحكم الواقعی هو صلاه الظهر ، ثمّ قامت الأماره على وجوب الجمعه ، فطبّق المكلّف عمله عليها ، فأدّى صلاه الجمعه و لم

١- ١) محاضرات فی أصول الفقه ٢/٢٧٢ .

ينكشف الخلاف بتاتاً ، و كان عمله وافياً بتمام مصلحه الواقع ، كان اللّازم أنْ يكون الواجب ظهر يوم الجمعه واجباً تخييريّاً بين صلاه الظهر و صلاه الجمعه ، و هذا يعنى انقلاب الواقع و تبدّله ، و هو باطل .

و قد دفع المحقق الأصفهانى (١) هذا الإشكال : بأنّه يعتبر فى الوجوب التخييرى كون العدلين – مثلًا – فعليّين ، و إلّا فهو ليس بوجوب تخييرى ، و فيما نحن فيه لا تتحقّق الفعليّه للظهر و الجمعه فى وقتٍ واحد ، لأنه ما لم تقم الأماره على وجوب الجمعه لم يتحقّق الموضوع و لا فعليّه للوجوب ، و حينما تقوم الأماره عليه فالتكليف غير فعلى بالنسبه إلى وجوب الظهر ، فلا فعليّه للوجوب فيهما ، فلا يكون الوجوب تخييريّاً .

قال الاستاذ : لكنّ الوجوب التعيينى أيضاً غير ممكنٍ هنا على مسلك المصلحه السلوكيّه ، لأنه كما أنّ أصل الحكم تابع للملاک ، كذلك الخصوصيّه فيه تابعه للملاک ، إذن ، خصوصيه الوجوب التعيينى لا بدّ لها من الملاک كأصل الوجوب ، أمّا فى مقام الثبوت ، فبأنْ يكون الشىء ذا ملاکٍ مع خصوصيّه أن شيئاً آخر لا يقوم مقامه ، و أمّا فى مقام الإثبات ، فيحتاج إلى دليلٍ مطلق فيدلّ على وجوبه بنحو الإطلاق ... و على هذا : إن كانت المصلحه السّلوكيه القائمه بصلاه الجمعه وافيهً بمصلحه الواقع – صلاه الظهر – تماماً ، فجعل الوجوب لصلاه الظهر بنحو الإطلاق محال ، لما تقدَّم من أن معنى الوجوب التعيينى لشىء أنْ لا يقوم شىء آخر مقامه و لا يسدّ مسدّه ، و المفروض أنّ صلاه الجمعه يترتّب عليها ما كان مترتّباً على صلاه الظهر من المصلحه .

فإذا كان من المحال جعل الوجوب التخييرى هنا ، بالبيان الذى ذكره

١– ١) نهايه الدرايه ٤٠٥/١ .

المحقق الأصفهانی ، فکذلک جعل الوجوب التعیینی للظهر بالبیان المزبور ، لأنه حینئذٍ ترجیح بلا مرجّح .

و بهذا یسقط تصویر المحقق الأصفهانی أیضاً للسببیّه (۱) ، فإنّه قال بإمکان تصویرها مع عدم لزوم التصویب ، بأنْ تکون مصلحه صلاه الجمعه مغایرهً لمصلحه صلاه الظهر و بدلاً عنها ، إذ البدلیّه مؤکّده لوجود الواقع فضلاً عن أنْ تکون منافیه له ، و حینئذٍ لا یلزم التصویب .

و وجه سقوط هذا التصویر هو : أنّ هذا البدل ، إنْ کان غیر وافٍ لتمام مصلحه الواقع فلا بدلیّه ، و إنْ کان وافیاً ، فلا ملاک لوجوب الواقع المبدل منه علی وجه التعیین ، و یلزم الترجیح بلا مرجّح .

۳ – الإجزاء و عدمه علی المصلحه السّلوکیّه

قال المیرزا (۲) : إن مقتضی مسلک المصلحه السلوکیه هو القول بعدم الإجزاء .

و قال الاستاذ : بأنّ هذا هو الحق ، لأنه مع انکشاف الخلاف فی الوقت أو خارجه ، ینکشف عدم إجزاء العمل المأتی به عن مصلحه الواقع ، لما تقدَّم سابقاً من أنّ وفاء العمل علی طبق الأماره بمصلحه الواقع موقوف علی دلیلٍ یدلّ علی الإجزاء فی مقام الملاک أو فی مقام الامتثال ، و مع عدمه یکون مقتضی دلیل الحکم الواقعی عدم الإجزاء ، و هنا لا دلیل علی الإجزاء .

و قال فی (المحاضرات) (۳) : بأن القول بعدم الإجزاء علی هذا المسلک إنما یتمّ بناءً علی تبعیّه الأداء للقضاء ، و هذا ما لا یمکن إتمامه بدلیل ، إذن

۱- ۱) نهایه الدرایه ۴۱۰/۱ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۲۹۵/۱ .

۳- ۳) محاضرات فی علم أصول الفقه ۲۷۴/۲ .

لا بدّ من القول بالإجزاء على هذا المسلک .

و توضيحه : إن فی باب القضاء قولين ، أحدهما : إن القضاء تابع للأداء ، يعنی : إن نفس الأمر بالصّلاه فی الوقت يثبت وجوبها فی خارجه بلا حاجهٍ إلی أمر جديد . و القول الآخر : عدم كفايته لذلک و أن القضاء ليس إلّا بأمر جديد ، لأنّ الأمر بالصّلاه فی الوقت أمر واحد و له متعلَّق واحد ، و ليس بنحو تعدّد المطلوب ، حتی إذا فات الوقت كان المطلوب الثانی بالأمر الإتيان بالصّلاه فی خارج الوقت ، بل الأمر قد تعلّق بالصّلاه المقيّده بالوقت ، فإذا خرج الوقت لم يبق الأمر بالصّلاه ، لزوال المقيَّد بزوال قيده ... و إذا كان القول بالتبعيّه باطلاً ، فالقول بعدم الإجزاء علی المصلحه السلوکيه يبطل .

و فيه : إنه لو كان القول بعدم الإجزاء متوقّفاً علی القول بالتبعيّه فالإشكال وارد ، لكنّه موقوف علی تعدّد المطلوب لا علی التبعيّه ، و تعدّد المطلوب غير مختص بالقول بالتبعيّه ، بل هو أعم ، و ذلک : لأن المطلوب إنْ كان متّحداً ، بأنْ كان الغرض قائماً علی الصّلاه فی الوقت ، كانت الصّلاه بما هی بلا ملاک ، فإذا انتفت الحصّه الخاصّه منها ، و هی الصّلاه فی الوقت ، لم يبقَ لأصل الصّلاه وجوب ، و هذا باطلٌ ، سواء قلنا بالتبعيه أم بكون القضاء بأمر جديد .

إذنْ ، تكون ذات الصّلاه مطلوبهً ، و كونها فی الوقت مطلوب آخر ، و لكلٍّ مصلحه و ملاک ، فإذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحه الصلاه ، و هذا يعنی عدم الإجزاء ، و أنّ الإعاده أو القضاء واجب .

هذا تمام الكلام علی السببيّه بجميع تصويراتها .

لو شک بين السببيّه و الطريقيه

هذا ، و لو شک فی الأمارات ، و لم يظهر للمجتهد أنّ حجيّتها هی من

باب الطريقيه أو السببيّه ، فما هو مقتضى القاعده بالنسبه إلى الإجزاء ؟

قال المحقق الخراسانى (۱) ما حاصله : وجوب الإعاده إذا انكشف الخلاف فى الوقت ، لأنه قد أتى بالعمل مع الشك بين الطريقيّه و السّببيّه ، فيشك فى وقوع الامتثال و تحقّقه ، و مقتضى قاعده الاشتغال وجوب الإعاده .

أمّا القضاء ، فبما أنه بأمرٍ جديدٍ ، و هو معلَّق على صدق عنوان «الفوت» لكونه مأخوذاً فى موضوعه ، و صدقه غير محرزٍ هنا ، فلا يجب ... و لا يتم صدق العنوان باستصحاب عدم الإتيان بالواجب ، لأنه أصل مثبت .

إشكال المحاضرات على الكفايه

و أورد عليه فى (المحاضرات) (۲) فى التمسّك بقاعده الاشتغال لوجوب الإعاده إن انكشف الخلاف فى الوقت ، بأنّ المقام مجرى البراءه لا الاشتغال .

و حاصل كلامه : إن مقتضى القاعده على القول بالسببيّه هو الإجزاء ، إذ معنى هذا القول كون الواقع هو مؤدّى الأماره ، و مقتضى القول بالطريقيّه هو عدم الإجزاء ، و معناه أن الواقع مغاير لمؤدّى الأماره ، فلو أتى بالعمل مع دوران الأمر ، و انكشف كونه على خلاف الواقع ، لم تكن ذمّته مشغولةً يقيناً قبل العمل بالواقع حتى يقال بأن الاشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقيتيّه ، و مع الشك فى اشتغال الذمّه تجرى البراءه .

(قال) و بكلمهٍ أخرى : لقد أوجد الشكّ بين الطريقيّه و السببيّه علماً إجماليّاً بوجود تكليفٍ مردّدٍ بين تعلّقه فعلًا بالعمل بالمأتى به و بين تعلّقه بالواقع الذى لم يؤت به ، إلّا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالى ، و لا يوجب

۱- ۱) كفايه الأصول : ۸۷ .

۲- ۲) محاضرات فى أصول الفقه ۲۷۸/۲ .

الاحتیاط ، لأن هـذا العلم قد تحقّق بعد الصّلاه فی ثوبٍ حکم بطهارته بالبیّنه ، فبعد الإتیان بها و انکشاف الخلاف بالأماره مثلاً حصل العلم باشتغال الذمّه ، إمّا بما قامت علیه البیّنه و هو الطهاره ، و إمّا بما دلّت علیه الأماره فعلاً و هو النجاسه ، لکنّ هذا العلم بالنسـبه إلی مقتضی البیّنه غیر مؤثر ، و تبقی الأماره ، لکنّه بالنّسبه إلی مقتضاها شک بدوی ، فتجری البراءه ، لأن المورد صغری لما تقرّر من أن أحـد طرفی العلم الاجمالی أو أطرافه إذا کان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلی الأصل فی الطرف الآخر ، کما لو علم بوجوب صوم یوم الخمیس علیه فصام ، ثم یوم الجمعه شک فی أنه هل کان الواجب علیه صوم الخمیس أو هـذا الیوم - الجمعه - ، فـإن العلم الإجمـالی حینئـذٍ غیر مؤثر لیوم الخمیس ، لفرض أنه قـد أتی بالصوم فیه ، فلا مانع من الرجوع إلی البراءه بالنسبه إلی الجمعه .

تحقیق الاستاذ

قـال الاسـتاذ : إن تقریب المحقق الأصـفهانی مبنی (الکفایه) فی (الاصول علی النهـج الحـدیث) بأنّه من «حیث علم عـدم موافقه المأتی به للمأمور به واقعاً ، و یشک فی کونه محصّلاً لغرضه من حیث کونه ذا مصلحه بدلیّه» (۱) .

فیه : إنه مع الشکّ بین السببیّه و الطریقیه لا یعلم بعدم الموافقه ، بل یحتمل الموافقه ، فلا تکون النتیجه وجوب الإعاده .

أقول :

کأن المحقق ینظر إلی حال بعد الانکشاف ، فالمکلَّف عالم بعدم الموافقه ، و الاستاذ ینظر إلی حال قبله فهو شاک . فتدبّر .

۱- ۱) الأصول علی النهج الحدیث : ۱۲۹ (بحوث فی علم الأصول) .

و أمّا القول بالإجزاء - عملاً بالبراءه - كما عليه فی (المحاضرات) فلا بدّ من النّظر فی كلام (الكفایه) و أنه علی أی مسلكٍ فی السببیّه ؟

أمّـا علی مسلك الأشاعره و المعتزله ، فإنّه لیس الحكم إلّا مفاد الأماره ، و مع الشكّ فی أنّ مفاد أدلّه حجیّتها هو جعل الطّریقیه لها أو الموضوعیّه ، یكون أصاله عدم جعل الطریقیه معارضاً لأصاله عدم جعل الموضوعیّه ، و إذا تعارضا تساقطا ، هذا بالنسبه إلی الأصل فی المسأله الاـصولیّه ، و تصل النوبه إلی الأصل فی المسأله الفقهیّه ، فإنّه - بعد أن أتی بالعمل ثمّ ظهر الخلاف - یشك فی حدوث تكلیف بالإعاده ، و حینئذٍ تجری البراءه .

لكنّ كلام (الكفایه) مبنی علی مسلك الشیخ - و هو المستفاد ممّا تقدّم عن (الاصول علی النهج الحدیث) - من أنّ العمل علی طبق الأماره فیه مصلحه الواقع ، و أن هذه المصلحه بدل عن تلك المصلحه ، فإذا انكشف الخلاف یشك فی تحقّق البدلیّه و الوفاء بالمصلحه و عدمها ، فالشكّ حینئذٍ یرجع إلی الفراغ ، و مقتضی القاعده هو الاشتغال لاـ البراءه ، و ما ذكره فی (المحاضرات) ناشئ من عدم الدقّه فی كلام (الكفایه) أو أنه اجتهاد فی مقابل النص .

هذا كلامه دام بقاه فی الدوره اللّاحقه .

و أمّا فی الدوره السابقه ، فقد وافق (الكفایه) فی القول بعدم الإجزاء من باب الاستصحاب ، ببیان : أنه بعد انكشاف الخلاف فی الوقت ، یعلم إجمالاً بأنّ الواجب علیه من أوّل الوقت كان العمل الذی أتی به ، أو الحكم الذی قامت علیه الأماره ، فیدور الأمر بین الزائل و الباقی ، فإن كان الواقع - مثلاً - مؤدی قول زراره عن الصّادق علیه السلام بوجوب الجمعه ، فقد تحقق ، و إنْ

کـان مؤدّی قـول محمـد بن مسـلم عنه بوجـوب الظهر فهـو بـاق فی الـذمّه ، إذن ، یعلم إجمالاًـ بواقع مردّدٍ بین مؤدّی القولین ، فیُستصـحب بقـاؤه علی الـذمه بوصـف المعلومیه ، و نـتیجه ذلـک عـدم الإـجزاء ... و الحاصـل : إن العلم الإجمـالی أفـاد تحقیق موضوع الاستصحاب .

و هذا الاستصحاب من قبیل القسم الثانی من أقسام الکلّی .

هذا کلّه بالنسبه إلی الإعاده .

و أمّا القضـاء ، فقـد وافق المحقق الخوئی صـاحب (الکفـایه) فی الإـجزاء ، لکون «الفوت» أمراً وجودیّاً . لکنّ الصـحیح أنه أمر عدمی فی الموضوع القابل ، فلا إشکال فی استصحاب عدم الإتیان بالواقع .

فتلخّص : إن فی المقام ثلاثه أقوال :

الأول : الإجزاء مطلقاً . و هو مختار (المحاضرات) .

و الثانی : عدم الإجزاء مطلقاً . و هو مختار الاستاذ .

و الثالث : التفصیل بین الإعاده و القضاء . و هو مختار (الکفایه) و المحقق الأصفهانی .

هذا تمام الکلام فی مقتضی الأدلّه الأوّلیه .

الأدلّه الثانویه للقول بالإجزاء

اشاره

و استدل للقول بالإجزاء بوجوهٍ من الأدلّه الثانویّه ، عمدتها ما یلی :

۱ و ۲ – قاعده لا حرج و لا ضرر

فـإنّه لا شک فی کثره تبـدّل الرأی عنـد الفقهاء ، علی أثر الاختیارات و المختارات فی المبانی و القواعـد ، و فی علم الرجال ، و غیر ذلـک ، و لا شک أنه إذا قیل بوجوب الإعاده علی المکلّفین أو القضاء ، فی حصول الضـرر و الحرج علی نوع المکلّفین ، و هما مرفوعان فی

الشريعه .

و لـذا قال صاحب الجواهر ما حاصـله : إنه مع كثره تبدّل الآراء عند الفقهاء حتى فى الكتاب الواحد ، لم يكن من دأبهم محو ما كانوا أفتوا به من قبل أو كتبوه سابقاً ، و إعلام المقلّـدين بالخطإ فى الفتاوى المتقدّمه منهم ، إلّا إذا رجعوا عنها بأدلّه قطعيّهٍ تثبت بطلان الفتوى السابقه .

و فيه :

أوّلاً : إنه قد تقرّر فى محلّه أن أدلّه رفع الحرج و الضـرر نافيه و رافعه للتكليف ، لا أنها تجعل و تضع التكليف ، و الحاصل : إنها ترفع عدم الإجزاء لا أنها تضع الإجزاء .

و ثانيـاً : إنه قـد تقرّر فى محلّه كـذلك ، أن المرفوع هو الضـرر و الحرج الشخصـيّين ، نعم ، بناءً على كون المرفوع هو الحرج و الضّرر النوعيين ، فلا ريب فى تحقّقهما من الفتوى بعدم إجزاء الأعمال السابقه الواقعه على طبق الفتوى السابقه .

و قد يضمُّ إلى الاستدلال بالقاعدتين ما دلَّ على سهوله الشريعه و سماحتها ، و أنّ نفس التقليد جاء تسهيلاً على المكلَّفين ، و إلّا فإنّ الحكم الأوّلى هو وجوب الاحتياط عليهم فى الأحكام الشرعيّه ، فالقول بعدم الاجزاء ينافى حكمه التسهيل على المكلفين .

و لكنْ فيه ما عرفت ...

٣ – الإجماع

على الإـجزاء ، و هو ظـاهر كلاـم صـاحب الجواهر ردّاً على كلاـم العضـدى فى دعوى الإجماع على عـدم الإجزاء ، و قـد ادّعى الميرزا هذا

الاجماع صريحاً (۱) ، لكن عن العلامه (۲) الإجماع على عدم الإجزاء ، و الشيخ (۳)كلامه صريح فى عدم الإجماع ، بل يقول بأنّ دعواها على الإجزاء هى ممّن لا تحقيق له ، و عن صاحب (الفصول) (۴) التفصيل بين ما إذا كان الموضوع باقياً فالإجماع على عدم الإجزاء ، و ما إذا كان غير باق فالإجزاء .

و الحاصل : إن كلماتهم فى الإجماع مختلفه ... بل الميرزا أيضاً إنما يدّعيه فى باب العبادات ، سواء فى الصلاه و غيرها ، ففى الصّوم مثلًا إذا كان المجتهد يجوّز الارتماس على الصائم ثم تبدّل رأيه فلا يجب قضاء الصوم ، و كذا فى الحج ، كما لو اعتمد على فتوى فقيه العامّه و قاضى الجماعه بالهلال و عمل ، و كان يرى جواز العمل على حكم القاضى منهم ، ثم تبدّل رأيه إلى عدم الجواز ، فلا تجب الإعاده ... ففى مثل هذه الموارد لا يتردّد الميرزا فى الإجزاء . لكنه يقطع بعدم الإجزاء فى المعاملات مع بقاء الموضوع ، كما لو تزوَّج أو باع بالعقد الفارسى ، فإن المرأه إذا كانت باقيةً و تبدّل رأى المجتهد إلى اشتراط العربيّه ترتّب أثر الفساد ، و كذا فى حال بقاء الثمن و المثمن فى المعامله ، و إن أمكن وجود الموضوع للضمان .

و الحاصل : إن الميرزا يفرّق بين العبادات و المعاملات ، و فى المعاملات بين صوره بقاء الموضوع و عدم بقائه .

ص:۲۳۰

۱- ۱) أجود التقريرات ۲۹۹/۱ .

۲- ۲) انظر : مفاتيح الاصول : ۱۲۶ ، المستمسك ۸۱/۱ .

۳- ۳) مطارح الأنظار : ۱۷ .

۴- ۴) الفصول الغرويه فى علم الأصول : ۴۰۹ ط الحجريه .

و قـد أوضـح المحقّق الأصـفهانى فى كتـاب (الاجتهـاد و التقليـد) (۱) و فى (الاـصول على النهـج الحـديث) (۲) رأى صـاحب (الفصول) بأنّ الواقعه قد تقع و تنقضـى كما لو صـلّى طبق الفتوى و تبدّل الرأى ، و قد تقع و هى غير منقضـيه كما لو قال بتحقّق التذكيه و اللّحم لا يزال باقياً ثمّ تبدّل رأيه إلى عدمها ، ففى الصوره الاولى قال بالإجزاء ، أمّا فى الثانيه فلا .

و على هـذا ، ففى العبـادات أيضـاً لاـ بـدَّ من التفصـيل ، فلو كـانت الواقعه غير منقضـيه و تبـدّل الرأى ، وجب ترتيب أثر الفتوى اللّاحقه على مسـلك (الفصول) ، ، كما لو توضّأ بماءٍ حكم بطهارته بالفتوى الأولى ، لكنّه كان باقياً بعدُ و تبدّل الرأى ، فالصّلاه تلك صحيحه ، إلّا أن الماء لا يجوز الوضوء به مرةً أخرى ، بل يجب الاجتناب عنه ، و كذا يجب تطهير مواضع الوضوء .

و على الجمله ، فإنّ دعوى الإجماع من الميرزا على الإجزاء ، فى قبال دعوى العلّامه و الشـيخ الأعظم قدّس سـرّهما الإجماع على العدم ، عجيبه ، و كذا كلامه فى العبادات مع تفصيل (الفصول) .

و كيف كان ، فإنّ صغرى الإجماع هنا فيها ما عرفت .

و أمّا الكبرى ، فلا يخفى الاحتمال بل الظنّ بكونها مستندةً إلى احدى الوجوه المُقامه فى المسأله .

هـذا ... و لا بـدَّ من التتبّع فى كلمات قـدماء الفقهاء ، لنرى هل المسأله معنونه عندهم أو لا ، لأن العمده فى صـغرى الإجماع هو إجماع القدماء .

۴ – السيره

و هل المراد سيره الفقهاء أو سيره أهل الشرع أو سيره العقلاء ؟

إنْ أرادوا السيره العقلائيه ، فلا ريب فى أنّ سيرتهم على عدم الإجزاء ،

۱– ۱) الاجتهاد و التقليد : ۹ (بحوثٌ فى الاصول) .

۲– ۲) الأصول على النهج الحديث : ۱۳۱ – ۱۳۲ .

سواء ما كان بين الموالى و العبيـد بالخُصوص ، أو بين سائر العقلاء ، أمّا بين الموالى و العبيـد ، فواضـح ، و أمّا بين غيرهم ، فإن جميع الأخبار عند العقلاء طريق إلى الواقع ، و إذا انكشف الخلاف فهم يقولون بعدم الإجزاء .

و إنْ أرادوا سيره المتشرّعه خاصّةً ، فهى قائمه على الإجزاء ، لكنّ من المحتمل قريباً استنادها إلى الفتاوى .

و إنْ أرادوا سيره الفقهاء أنفسهم ، فسيره الفقهاء - عملاً - هو الإجزاء ، لما تقدّم عن صاحب (الجواهر) من عدم تنبيههم المقلّدين و العوام على تبدّل آرائهم ، لأنها كانت مستندةً إلى أدلّه و حجج ، اللهم إلّا إذا قام دليل قطعى على خلاف الفتوى السابقه .

و هذه السيره أيضاً مدركيّه .

و تلخّص :

إنه لا دليل على الإجزاء من الأدلّه الثانويه .

تنبيهات

اشاره

بقى الكلام فى أمور نذكرها بنحو الاختصار :

الأول :

قد نسب فى (التنقيح) (۱) إلى المحقق الأصفهانى القول بالإجزاء فى التكليفيّات و هى العبادات ، و فى الوضعيّات و هى المعاملات . أمّا فى المعاملات ، فلأن الملاك فيها هو المصلحه فى نفس جعل الحكم ، لا فى فعل المكلّف ، فالمصلحه قائمه بنفس جعل الحليّه - كما فى الخل و غيره - من المحلّلات ، و الحرمه فى المحرمات - كما فى الخمر و الميته و غيرهما - و جعل الملكيّه - مثلًا - فى المعاطاه ، و هكذا . أمّا فى العبادات فهى قائمه بالفعل -

---

۱- ۱) التنقيح فى شرح العروه الوثقى ۵۴/۱ .

كالصّلاه - لا فى وجوبها .

و لمّا كانت المصلحه فى الوضعيّات فى نفس الاعتبار و الجعل ، فإنّ الاعتبار لا يتصوّر فيه كشف الخلاف ، بل إذا قامت الأماره على الفساد و البطلان أو بالعكس ، فإنه مع قيامها ينتهى أمد الجعل الأول و يتبدّل الموضوع ، و حينئذٍ لا معنى لعدم الإجزاء .

و كذلك الحال فى التكليفيات ، فإنّه و إنْ كانت المصلحه فى المتعلَّق ، لكنّ الحجّه اللّاحقه لا يمكنها التأثير فى الأعمال السّابقه الواقعه طبق الحجّه السّابقه ، إذ لا معنى لقيام المنجز أو المعذّر بالنسبه إلى ما سبق ، و إنما يكون بالنسبه إلى ما بيده من العمل ... فلا وجه لعدم الإجزاء .

هذا ما جاء فى (التنقيح) عن المحقق الأصفهانى فى (حاشيه المكاسب) ، و فى (الاجتهاد و التقليد) .

قال الأستاذ :

قد اختلف كلام المحقّق الأصفهانى فى كتبه ، و بالنّظر إلى المبنى فى الأمارات .

أمّا فى آخر كتبه - و هو : (الاصول على النهج الحديث) (۱) - فقد ذكر أن حجيّه الأمارات ، إمّا من باب المنجّزيه و المعذّريه ، و إمّا من بـاب جعل الحكم المماثل ، و على كلا القولين ، ففى العبادات لا مجال للإجزاء ، أمّا فى المعاملات ، فيمكن القول به بمناط أن المصلحه فى الوضعيّات فى نفس الجعل .

إذن ، هو قائل بالتفصيل فى هذا الكتاب على كلا المسلكين فى حجيّه

۱- ۱) الأصول على النهج الحديث : ۱۲۰ .

الأمارات .

و أمّا فی (نهایه الدرایه) (۱) فاختار الطّریقیّه ، و ذهب علی أساسها إلی عدم الإجزاء فی المعاملات و العبادات معاً .

و أما فی (حاشیه المکاسب) (۲) فی مبحث اختلاف المتعاملین اجتهاداً أو تقلیداً ، و کذا فی (رساله الاجتهاد و التقلید) (۳) فقد قال بعدم الإجزاء مطلقاً ، بناءً علی المنجزیّه و المعذّریه ، لأنّ معنی ذلک أن یکون مفاد الأماره السابقه حجهً ما لم تقم أماره أخری علی خلافها ، لأنّها عذر للمکلّف ، فإذا قامت الاخری علی الخلاف سقطت عن المعذریّه ، کما لو کان عنده علم ، فإنه حجه ما دام موجوداً ، فإذا زال فلا حجیّه ، بل الحجّه هو الدلیل الجدید القائم علی خلافه . فهذا مقتضی هذا المسلک ، سواء للمجتهد أو المقلّد ، و سواء فی العبادات أو المعاملات .

و أمّا بناءً علی جعل الحکم المماثل ، فالتفصیل بین العبادات و المعاملات ، لأنّ الحکم المماثل فی العبادات إنّما ینشأ عن المصلحه فی المتعلَّق ، ففی صلاه الظهر - مثلاً - مصلحه ، و هذه المصلحه یجب أن تستوفی - لأنّ المصالح فی العبادات استیفائیه بخلاف المعاملات - و إذا انکشف الخلاف ظهر عدم استیفاء مصلحتها و الغرض من جعل الحکم فیها ، إذ المفروض أن صلاه الجمعه لم تستوف مصلحه صلاه الظهر ، و لا أنّ مصلحتها بدل عن مصلحه الظهر ، و حینئذٍ تجب الإعاده بمقتضی إطلاق دلیل الواقع ، و بمقتضی قاعده الاشتغال ، و بمقتضی الاستصحاب . هذا فی العبادات .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۴۰۰/۱ - ۴۰۱ .

۲- ۲) حاشیه المکاسب ۲۹۵/۱ الطبعه المحققه .

۳- ۳) الاجتهاد و التقلید : ۱۳ (بحوث فی الاصول) .

أمّا فى المعاملات ، فلو قامت الأماره على كفايه العقد بالفارسيّه مثلاً ، و المفروض جعل الشارع الحكم المماثل على طبقها ، فإنّه تعتبر الزّوجيه أو الملكيه إذا اجرى العقد ، و ليس هناك مصلحه اخرى حتى إذا انكشف الخلاف يكون الواجب استيفاؤها ، بل المصلحه فى نفس جعل الحكم المماثل ، و هذه المصلحه يستحيل انقلابها بانكشاف الخلاف .

قال الاستاذ :

إنه بناءً على جعل الحكم المماثل – و بغض النظر عن البحث المبنائى – فعند ما تقوم الأماره اللّاحقه على الخلاف ، ينكشف أنّ الحكم الشرعى من أوّل الأمر هو مقتضى هذه الأماره اللّاحقه ، فهى تقول بأنّ المعاطاه فى الشرع غير مفيدهٍ للملكيّه ، فكلّ معامله معاطاتيّه تقع – على نحو القضيّه الحقيقيه – فهى غير مفيده للملكيّه ، و حينئذٍ ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء ، و لو لا قيام الأماره اللّاحقه على عدم إفادتها الملكيّه ، لبقى الحكم بإفادتها الملكيّه – طبق الأماره السّابقه – على حاله ، لأن المفروض وجود الحكم المماثل من الشارع هناك ، لكنّ قيام الأماره اللّاحقه يكشف عن كون الحكم الشرعى عدم الملكيّه ... نظير الكشف الانقلابى فى باب الفضولى عند المحققين المتأخرين ، إذ معناه : إنه ما دام لم يُجز المالك فالشارع يعتبر ملكيّه الدار لمالكها ، فإذا أجاز المالك بيع الفضولى لها كشفت الإجازه الآن عن اعتبار الشارع الملكيه للمشترى من حين العقد الواقع قبل سنهٍ مثلاً ...

و بهذا يسقط التفصيل بين العبادات و المعاملات على هذا المبنى ، و الحق عدم الإجزاء مطلقاً .

الثانى :

يقع البحث فى الإجزاء و عدمه ، تارةً : على أثر تبدّل رأى

المجتهـد ، و اخرى : على أثر تبـدّل تقليـد المقلّـد ، و عن الشـيخ - رحمه اللّه - إن المـوردين من بـابٍ واحـد ، فلـو تبـدّل رأى المجتهـد ، فـإنْ أمكن التوفيق بين الأعمـال الواقعه طبق الفتوى السـابقه و بين مقتضـى الفتوى اللّاحقه فهو ، و إلّا فيجب الإعاده ، كـذلك لو عـدل المقلِّد عن تقليـد مجتهـدٍ إلى آخر ، فإنْ وافقت أعماله التى كانت على التقليـد الأوّل للتقليـد الثانى فهو ، و إلّا فالإعاده .

و قـد ذهب المحقق الأصـفهانى إلى الفرق بين الموردين ، فاختار عدم الإجزاء فى الأوّل - و إنْ اسـتثنى المعاملات فى (الاصول على النهج الحديث) - و الإجزاء فى الثانى .

توضيح رأى الشيخ

أمّا رأى الشـيخ ، فمبنى على الطّريقيّه فى الأمارات ، و أن فتوى المجتهـد أماره للمقلِّد ، و قد تقدّم أن مقتضـى القاعده على هذا المبنى هو عدم الإجزاء .

فإذا رجع المقلِّد إلى مجتهدٍ آخر ، فقد قامت عنده أماره على خلاف الأماره السّابقه ، و هى قول المجتهد السّابق ، و كشفت عن عدم موافقه الأعمال السّابقه للواقع ، فعليه الإعاده .

توضيح رأى الأصفهانى

و أما رأى المحقق الأصفهانى فيبتنى على أمرين :

أحدهما : إن المجتهد عند ما يتبدَّل رأيه ، فإن حجّيه الفتوى الثانيه ليست من حين اختيارها ، بل إنها كانت حجّةً من أوّل الأمر ، مثلًا : إنه قد أفتى على طبق روايهٍ عامّهٍ فحص عن المخصّص لها و يأس عن العثور عليه ، فكانت الفتوى طبق العام ، ثم بعد مدّهٍ رجع عن تلك الفتوى لعثوره على المخصّص ، و حينئذٍ : هذا المخصّص كان موجوداً من أوّل الأمر و كانت

وظيفته الفتوى على طبقهـا ، غير أنه لم يعثر عليها و ما كانت واصـله إليه ، و الآن – لمّا عثر عليها – انكشف له عـدم مطابقه عمله السّابق و فتواه للواقع الذى يُؤدى إليه المخصّص ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء ، إذ لو عثر عليه فى السابق لما أفتى طبق العام .

بخلاف المقلّد ، فـإنّ فتوى المرجع الثانى فى حال حياه المرجع الأوّل لم تكن حجهً بالنسـيه إليه ، لأن المفروض كونه مفضولاً بالنسـبه إلى الأوّل لأعلميّه الأول منه ، فيكون فتوى الثانى حجهً له من حين تقليـده ، و تقع أعماله السّابقه مجزيّهً ، و كـذا لو قلّد الأعلم ، ثم لفقـده بعض الشـرائط – كالعـداله – رجع إلى غير الأعلم ، فإنّ فتوى هذا لم تكن حجهً قبل فقد الأعلم للعداله مثلاً ، بل هى حجه من الآن .

و الأمر الثانى : الإشكال على الشيخ فيما ذكره من جعل باب الاجتهاد و التقليد من قبيل الطّريقيّه ، بأنّ المستفاد من الأدلّه فى هذا الباب هو تنزيل المجتهد بمنزله المقلّد و كونه نائباً عن مقلّده فى استنباط الأحكام الشرعيّه ، فهو نائب عنه فى الفحص عن الأدله و النظر فيها و استخراج الحكم منها ...

و ليس فتوى المجتهد طريقاً و أمارهً للمقلِّد حتّى يقال بعدم الإجزاء فى تبدّل التقليد .

نعم ، لو كان من باب الطريقيّه أمكن القول بعدم الإجزاء ، من جهه أنّه لمّا مات المجتهد الأوّل سقطت فتواه عن الحجيّه ، و كان الحجّه عليه فتوى الثانى ، و هو يقول ببطلان فتوى الأوّل و الأعمال الواقعه على طبقها .

لكنّ مفاد الأدلّه فى الاجتهاد و التقليد ليس الطّريقيّه .

ص:۲۳۷

و تنظّر الاستاذ فی الأمرین المذکورین :

أمّا الأول ، فذکر أنّه مبنیّ علی الرجوع من الأعلم المیّت إلی غیر الأعلم الحی ، لکنّ المبنی غیر صحیح ، لأنه مع اختلاف المیّت مع الحی فی الفتوی تسقط الأدله اللّفظیّه عن الشمول لهما ، لفرض التعارض بینهما ، لأنها إن شملت أحدهما المعیَّن دون الآخر لزم الترجیح بلا مرجح ، و اللّامعیّن لا مصداق له ، و شمولها لهما معاً غیر معقول ، و إذا سقطت تصل النوبه إلی الدلیل غیر اللّفظی و هو هنا السیره العقلائیه ، فإنها قائمه علی تقلید الأعلم ، و القدر المتیقّن خروج تقلید المیّت ابتداءً بالإجماع ، و یبقی الاستمراری ، إذن ... إذا کان المیت أعلم فلا یجوز الرجوع إلی الحیّ حتی یقال بأنّ الحجیّه تبدأ من الآن .

و أمّا الثانی ، فذکر أن الحق مع الشیخ ، و هو الطریقیّه ، فقول المجتهد حجّه من باب الطّریقیه إلی الواقع لا من باب التنزیل و النیابه .

أمّا بناءً علی أنّ دلیل التقلید هو السیره ، فواضح ، لأن العقلاء لا یرون فی رأی أهل الخبره فی کلّ علم و فنٍ إلّا الطّریقیه ، و یجعلون الرأی کاشفاً عن الواقع . و أمّا إنْ کان الدلیل هو الأدلّه اللفظیّه من الکتاب و الأخبار ، فلا آیه النفر تدلّ علی النیابه و التنزیل ، و لا مثل ما ورد فی «عبد العزیز ابن المهتدی» و «یونس بن عبد الرحمن» و «زکریا بن آدم» و نحوهم الذین وردت الأخبار فی الرجوع إلیهم لأخذ معالم الدین ... فإنّها جمیعاً دلیل علی الطریقیه ، و أمّا التنزیل فلا دلیل علیه فیها .

و علی هذا ، یکون الحقّ عدم تمامیّه التفصیل المذکور ، بل هو عدم الإجزاء مطلقاً .

ص:۲۳۸

أقول :

قد يقال : مفاد هذه الروايات هو طريقيّه روايات من ذكر و أمثالهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام ، و كلامنا فى الفتوى . و قد أجبنا عن ذلك - فى بحوثنا الفقهيّه ، فى مسائل الاجتهاد و التقليد - بما حاصله : إنّ ظاهر الأخبار هو أنّ الأئمه عليهم السلام كانوا يرجعون إليهم فى أخذ الأحكام منهم لا فى نقل الروايات عنهم فقط .

إلّا أنّ لدعوى نيابه الفقيه عن المقلِّد فى استنباط الأحكام وجهاً ، و لنا هنا بيانٌ لطيف يتعلّق بأصل تأسيس الحوزه العلميه ، ذكرناه فى الدرس .

الثالث :

قال السيد فى (العروه الوثقى) : « إذا قلّد من يكتفى بالمرّه مثلًا - فى التسبيحات الأربع و اكتفى بها ، أو قلّد من يكتفى فى التيمّم بضربهٍ واحدهٍ ، ثم مات ذلك المجتهد ، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد ، لا يجب عليه إعاده الأعمال السابقه » (1) .

فذكر فى (المستمسك) (2) - بعد الكلام على أدلّه الإجزاء - بالتفصيل - أنّه فى صوره تبدّل رأى المجتهد مقتضى القاعده هو عدم الإجزاء . و أمّا فى صوره تبدّل التقليد كما هو مفروض المسأله :

فتارةً : يرجع إلى الأعلم ، و هنا يجب لحاظ الأعمال السّابقه مع فتاوى هذا الأعلم ، فإنْ كانت موافقه فهو و إلّا فعدم الإجزاء ، لأدلّه وجوب تقليد الأعلم ، سواء فى الأعمال السابقه أو اللّاحقه .

و أخرى : يكون المرجوع إليه غير الأعلم ، فإنّ الأعمال السابقه لا تجب

۱- ۱) مستمسك العروه الوثقى ۸۱/۱ .

۲- ۲) مستمسك العروه الوثقى .

الإعاده فيها ، بل يرتّب عليها آثار الصحّه ، لأنّ الدليل على الرجوع إلى غير الأعلم إن كان هو الإجماع فالقدر المتيقّن منه حجيّه قوله فى الأعمال اللّاحقه ، و إن كان الأصل – و هو التعيين فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير – ، فإنّ الاصول العقليّه محكومه بالاصول الشرعيّه ، و مقتضى الاستصحاب هو الإجزاء ، لأنّ المفروض وجود الحكم الظاهرى فى حقّ المقلّد فى حال حياه المجتهد الأوّل ، فلمّا مات يقع الشكّ فى ارتفاع ذاك الحكم الظاهرى فيستصحب بقاؤه ، و يكون حاكماً أو وارداً على أصاله التعيين المقتضيه حجيّه رأى المجتهد الحى و الرجوع إليه ، و حينئذٍ ، يكون رأى الحى حجةً بالنسبه إلى الأعمال اللّاحقه فقط ، و الأعمال السابقه مجزيه .

قال الاستاذ :

إنّ الصحيح هو : أن فتاوى المجتهدين لها طريقيه لا موضوعيّه .

و أن المجعول فيها – كسائر الأمارات – نفس الطّريقيّه ، لأنها حكم وضعى يقبل الجعل ، لا أنّ المجعول هو الحكم الظاهرى و ينتزع منه الطّريقيّه ، خلافاً لصاحب (المستمسک) القائل بأن الطريقيه لا تقبل الجعل .

أمّا فى الاستصحاب ، فلا خلاف فى أنه يعتبر أنْ يكون التغيّر الحاصل فى الموضوع من حالاته لا من المقوّمات .

و حينئذٍ نقول :

أمّا بالنسبه إلى المقلِّد فهل يجب عليه العدول إلى الحى تعييناً أو هو مخيَّر بين ذلك و البقاء على تقليد الميت ؟ مقتضى القاعده هو التعيين ، لكن «الحياه» إنْ كانت مقوّمةً ، فلا يستصحب حجيّه رأى الميت ، و لا بدّ من الرجوع إلى الحى على القاعده المذكوره ، و يكون قوله حجه حتى بالنسبه إلى ما تقدّم

فلاـ إجزاء ، فلاـ مـانع من استصـحاب حجيّه رأی الميت ، و المفروض كونه طريقـاً لاـ يفرّق فيه بين الأعمـال السابقه و اللّاحقه ، لكون طريقيّته بنحو القضـيّه الحقيقيّه ، فالاستصـحاب يجری ، و يكون حاكماً علی القاعـده العقليه المـذكوره ، وعليه ، فلا مورد للرجوع إلی الحی .

و أمّا بالنسبه إلی المجتهد ، فإنْ تبدّل رأيه قد يكون علی أثر حصوله علی خبرٍ معارضٍ ، فإنْ كان يری الرجوع إلی المرجّحات ، و كان الراجـح هو الخبر الثانی ، فلا محاله ينكشف له بطلان الفتاوی السابقه ، لسـقوط الخبر الأوّل من أصـله ، و إن لم يكن فی البين مرجّح ، فإمّا يقول بالتساقط ، فلا يبقی حكم سابق حتی يستصـحب ، و إما بالتخيير فيكون صغری دوران الأمر بين التعيين و التخيير .

فما ذكره من التفصيل ، فی غير محلّه .

أقول : ظاهره فی الـدورتين المناقشه فی التفصـيل ، أمّا نتيجته من حيث الإجزاء و عدمه ، و الجواب عمّا إذا كان مفيداً للإجزاء و لو فی بعض الصّور - لكون الإجزاء باطلاً عند الاستاذ مطلقاً - فلم نجده .

خلاصه الكلام فی مسأله الإجزاء :

هو القول بعدم الإجزاء مطلقاً .

إلّا فی موارد جريان «لا تعاد» ، و إلّا فی موارد لزوم (العسر و الحرج) الشخصيين .

مقدّمه الواجب

اشاره

ص:۲۴۳

مقدمات :

اشاره

قبل الخوض فی البحث تذکر أُمور :

الأمر الأول (فی عدم اختصاص البحث بالواجب)

إنه لا اختصاص للبحث بالواجب ، بل هو أعمّ من مقدّمه الواجب و الحرام و المستحب و المکروه .

الأمر الثانی (فی المراد من الوجوب)

المراد من الوجوب هنا هو : الوجوب الشرعی الغیری ، فهل یوجد وجوب شرعی متعلّق بالمقدّمه بالإضافه إلی وجوب ذی المقدّمه أو لا ؟ إذن :

لیس المراد : اللّابدیه العقلیّه للمقدّمه ، فإنها مسلّمه عند الکلّ .

و لیس المراد : الوجوب الإرشادی ، لأنه إرشاد إلی حکم العقل و إخبارٌ عنه ، و إن کان فی الصوره بعثاً مولویّاً ، کقوله تعالی : «و أَطِیعُواْ اللّهَ » (۱).

و لیس المراد : هو الوجوب الشرعی الطریقی ، أی الوجوب الذی یجعله الشارع لتنجیز الواقع ، کالاحتیاط ، لأنّ وجوب المقدّمه لیس من هذا القبیل .

و لیس وجوب المقدمه وجوباً نفسیّاً ، لأن الوجوب النفسی ینشأ من الملاک ، و وجوب المقدّمه لا ینشأ من ملاکٍ و غرض فی نفس المقدّمه ، بل من الغرض فی ذی المقدّمه .

و تلخّص : إن وجوب المقدّمه وجوب غیری تبعی ، بمعنی أن هناک

۱- ۱) سوره المائده : ۹۲ .

إرادهً أصليّه متوجّههً إلىٰ ذی المقدّمه ، و بتبعها توجد إراده تبعيّه بالنّسبه إلىٰ المقدّمه حين تكون المقدّمه مورداً للالتفات ، أی ، فلا يلزم أن يكون وجوبها فعليّاً ، لأنّ الآمر قد يكون غافلاً عن المقدّمه ، فهی واجبه ، بمعنىٰ أنه إذا التفت إليها جعل لها الوجوب .

الأمر الثالث (فی أن بحث المقدّمه من المبادئ أو المسائل)

هل البحث عن وجوب المقدّمه من المبادئ الأحكاميّه كما عليه السيّد البروجردی ، أو من المسائل ؟ و إذا كان من المسائل ، فهل هو من المسائل الاصوليّه أو من المسائل الفقهيّه أو المسائل الكلاميّه ؟ و إذا كان من مسائل علم الاصول ، فهل هو من المسائل العقليّه ، كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو من مباحث الألفاظ كما عليه صاحب (المعالم) (۱) ؟

أمّا القول بأنه من المبادئ الأحكاميّه فوجهه : إن المبادئ الأحكاميّه هی عباره عن العوارض الطارئه علىٰ الأحكام الخمسه ، كقولنا : هل وجوب الشیء يستلزم النهی عن ضدّه أو لا ؟ إذ معنىٰ هذا العنوان : هل يوجد للوجوب هذه الخاصيّه أو لا ؟ و معنی قولنا : هل يجتمع الأمر و النهی فی الشیء الواحد ذی العنوانين أو لا ؟ هو أنّه هل للوجوب هكذا خاصيّه تمنع من اجتماعه مع النهی أو لا ؟ و هنا كذلك ، نقول : هل للوجوب الثابت لذی المقدمه هذا الأثر ، أی وجوب المقدّمه ، أو لا ؟

و فيه : إنّ كون مورد البحث من عوارض الحكم ، لا يوجب أنْ يكون من المبادئ ، و لا يخرجه عن المسائل ، ما دام تعريف المسأله الاصوليّه منطبقاً عليه .

۱- ۱) معالم الاصول : ۸۴ .

و كـذلك كون البحث هنا عقليّاً لا يوجب اندراجه فى مسائل علم الكلام ، لأنّ المسائل الكلاميّه مسائل عقليّه بالمعنىٰ الأخص ، إذ هى المسائل الباحثه عن أحوال المبدإ و المعاد فقط .

فإمّا أن يكون بحثنا من المسائل الفقهيّه ، و إمّا أن يكون من المسائل الاصوليه ، فقـد حكى عن بعضٍ القول بكون بحث مقـدّمه الواجب من المباحث الفقهيّه ، لأنه يبحث فيه عن الحكم الشرعى للمقدّمه ، و إمّا أن يكون من المسائل الاصوليّه ، كما سيأتى .

لكنْ يردّ القول الأوّل : إن البحث هنا إنما هو عن ثبوت الملازمه بين المقدّمه وذى المقدمه من حيث الحكم ، و البحث عن هذه الحيثيه ليس بحثاً فقهيّاً .

و أجاب الميرزا (۱) عن القول المذكور : بأنّ الأحكام الفقهيّه مجعوله للعناوين الخاصّه و الموضوعات الواحده بالوحده النوعيّه ، كالصّلاه ، و الخمر مثلاً ، و المقدّمه تصدق فى الخارج علىٰ العناوين المتعدده و الحقائق المختلفه ، و ليست عنواناً لفعل واحدٍ ، فليست من مسائل الفقه .

و فيه : إن المسأله الفقهيّه هى الأحكام الكليّه الإلهيّه المجعوله للموضوعات و العناوين الخاصّه ، من دون فرقٍ بين كونها منطبقهً خارجاً علىٰ حقيقه واحـده كالصّلاه و الخمر ، أو علىٰ حقائق متعـدّده ، كعنوان النـذر و العهـد و اليمين و نحو ذلك ، فليس من شرط المسأله الفقهيّه عدم انطباقها إلّا على الحقيقه الواحده .

۱- ۱) أجود التقريرات ۳۱۰/۱ .

و أجاب المحقق العراقی (۱) عن القول المذکور : من جهه أن الملاک فی المسأله الفقهیّه هو أنْ یکون ملاک الحکم الکلّی متّحداً ، سواء کان للموضوع مصادیق مختلفه أو لا ، نظیر ضمان الید ، فإنّه حکم فقهی مع اختلاف موضوعه و تعدّده ، لکون الملاک واحداً و هو « الید » فنقول : المأخوذ بالعقد الفاسد فیه ضمان ، و العقد الفاسد تارهً هو البیع ، و أخری الإجاره ، و ثالثه الصّلح ، و هکذا ...

و کلّ موردٍ تعدّد فیه الملاک ، فالمسأله لیست فقهیّه ، و مسأله المقدّمه من هذا القبیل ، لأن ملاک وجوب مقدمه الحج غیر ملاک وجوب مقدّمه الصّوم ... و هکذا ... فإنّه و إن کان حکماً کلّیاً إلهیّاً ، لکنه لیس بمسألهٍ فقهیّه .

قال الاستاذ : هذا جیّد ، لکنْ لا برهان علی خروج ما تعدّد ملاکه من الأحکام الکلّیه عن الفقه ، لأن ضابط المسأله الفقهیه لیس إلّا کون الحکم المستنبط حکماً کلّیاً إلهیّاً سواء تعدّد ملاکه أو اتّحد .

و للسیّد الاستاذ جواب آخر و هو : إنّ وجوب المقدّمه بعنوان أنّها مقدّمه یکون بملاک واحدٍ و هو ملاک المقدّمیه ، فإنه هو الذی یوجب ترشّح الوجوب علی المقدّمه فی کلّ الموارد ، و لیس له ملاک آخر غیره (۲) .

أقول :

ظاهره أنّ « المقدمیّه » هی « الملاک » لکن الکلام فی ملاک المقدمیّه :

فتأمّل .

و تلخّص : تعیّن کون المسأله من مسائل علم الاصول ، و یکفی فی ذلک

۱- ۱) نهایه الأفکار ۲۵۹/۱ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۹۹/۲ .

- بعـد ثبوت عـدم كونهـا من مسائـل غيره من العلوم - انطبـاق تعريف العلم عليهـا ، فـإنّه يمكن وقوع مسأله مقـدّمه الواجب فى طريق الاستنباط .

و أمّا إشكال السيّد الاستاذ من أنّ ضابط المسأله الاصوليّه هو أنْ تكون نتيجتها رافعهً لتحيّر المكلَّف فى مقام العمل ، و لا يخفى أنّ هذه المسأله لا تتكفّل هذه الجهه ، فمبنيّ على نظره فى الضّابط ، و قد تقدّم الكلام عليه فى محلّه ، فراجع .

و بمـا ذكرنـا فى تحرير محـلّ النزاع - من أن البحث فى هـذه المسـأله يـدور حول الملاـزمه ، فـإن ثبتت فالمقـدّمه واجبه ، و إلّا فوجوبهـا يحتاج إلىٰ دليل آخر - ظهر الفرق بين كون مسأله المقـدّمه من مسائل الفقه و كونها من مسائل الاصول ، فإنّه إذا ثبت الملازمه ثبت الوجوب و هو الحكم الشرعى الفرعى ، و إلّا فلا .. .

فقول المحقق الإيروانى (١) بعدم الفرق ، و أن الكلام فى ذلك تطويل بلا طائل ، فى غير محلّه .

و إذا كـانت المسأله مسألهً أُصوليّهً ، فالمحقق الخراسانى و الجماعه قائلون بكونها مسأله اصوليّه عقليّه ، فترجع إلىٰ مقام الثبوت ، و اختاره الاستاذ ، خلافاً لمن قال بأنّها مسأله لفظيّه ، و قد نسب إلى ظاهر (المعالم) فترجع إلىٰ مقام الإثبات .

قـال الأسـتاذ : إن البحث اللّفظى يرجع إلىٰ مقام الإثبات و عالم الـدّلاله ، و دلاله اللّفظ لا تخلو : إمّا أنْ تكون مطابقيّه ، و إمّا أن تكون تضمنيّه ، و إمّا أنْ تكون التزاميّه . أمّا الأولىٰ ، فإنّ وجوب ذى المقدّمه لا يدلّ على وجوب

١- ١) نهايه النهايه ١٣٢/١ .

المقدّمه مطابقهً ، و هذا واضح ، و أمّا الثانيه ، فإن وجوب المقدّمه ليس جزءاً من وجوب ذى المقدّمه ليدلّ عليه بالتضـمّن ، بقى الثـالثه ، و هى الـدلاله الالتزاميّه ، و هـذه يعتبر فيها كون اللّزوم - بين اللّازم و الملزوم - لزوماً بيّناً ، بأنْ يكون تصوّرهما كافياً فى ثبوت الملازمه ، فلو كانت الملازمه محتاجهً إلىٰ برهانٍ لإثباتها ، خرجت الـدّلاله عن كونها دلاله اللّفظ ، و ما نحن فيه من هـذا القبيل ، فليست المسأله لفظيّه ، فهى مسأله عقليّه .

و لوجود الحكم الشرعى فى هذه المسأله ، فهى من المسائل العقليّه غير المستقلّه .

ص:٢٥٠

انقسامات المقدمه

اشاره

لقد قسّموا المقدّمه إلىٰ أقسامٍ عديده ، و فی كلّ قسمٍ أقسام و أحكام :

التقسيم إلىٰ الداخليه و الخارجيّه :

اشاره

فمنها : إن المقـدّمه إمّا داخليه و إمّا خارجيّه ، أمّا الخارجيّه - و هی أجزاء العلّه التامّه : المقتضـی و الشـرط و عـدم المانع - فهی داخله فی بحث المقدّمه ، لكون ذی المقدّمه - و هو المعلول - موقوفاً عليها و محتاجاً إليها .

إنّما الكلام فی المقدّمه الداخليّه ، و المقصود منها أجزاء المركّب ، فهل هی واجبه بالوجوب الغيری أو لا ؟

هل المقدّمه الداخليه واجبه بالوجوب الغيری ؟

اشاره

هنا مطالب مترتّبه ، فالأول : هل أجزاء المركّب مقـدّمات داخليّه للمركّب أو لا ؟ و الثانی : بناءً علىٰ كونها مقـدمات ، هل يجری فيها ملاك الوجوب ، أی وجوب المقدمه ؟ و الثالث : إنه علىٰ الجريان ، هل من مانعٍ يمنع عن الوجوب ؟

المطلب الأول :

تارهً يراد من « المقدّمه » ما له دخل فی وجود الشیء ، و أخرىٰ يراد منها : ما يتوقّف عليه الشیء .

أمّا بالإطلاق الأول ، فالأجزاء الـداخليّه خارجه عن البحث ، لأنها حينئـذٍ ليست بمقـدّمات ، من جهه أنها موجوده بنفس وجود المركّب ، فتكون

المقدّمه بهذا الإطلاق منحصرةً بأجزاء العلّه التامّه .

و أمّا بالإطلاق الثانی ، فیصدق علی الأجزاء عنوان « المقدّمه » ، لکنّ الکلام لیس فی عنوان « الجزء » و عنوان « الکلّ » ، لعدم وجود التوقّف بین العنوانین المذکورین ، بل هما فی مرتبهٍ واحدهٍ ، و لا تأخّر و تقدّم بینهما ، لکونهما متضایفین ، و المتضایفان متکافئان بالقوّه و الفعل ، فلو تقدّم أحدهما علی الآخر لزم المحال ، و هو تحقق الإضافه من طرفٍ واحد . بل المراد هو الاحتیاج و التوقّف فی الذات و الوجود ، و توضیح ذلک :

إن الوجود لا بدَّ و أنْ ینتهی إلی الواجب ، و هذا ما لا اختلاف فیه بین العقلاء ، حتی المادیّون قائلون به ، غیر أنّ الاختلاف فی الصغری ، فهم یقولون بانتهاء الوجود إلی مرکّب من أجزاء مادیّه خارجیّه ، و الإلهیّون قائلون بأنه ینتهی إلی ذاتٍ لا ترکیب فیها ، لا من الأجزاء الخارجیّه و لا العقلیّه و لا الوهمیّه و لا الخیالیّه ، فهو واحد أحدی ، و هذا معنی کلام أمیر المؤمنین و الأئمّه الطاهرین علیهم السّلام فی نفی الترکیب عن الذات المقدّسه کما فی نهج البلاغه ، و کتاب التوحید للشیخ الصّدوق رحمه اللّه و الکافی ، و هو من جمله البراهین المستخرجه من الروایات ، و حاصله : إن کلّ ما کان مرکّباً ، کان محتاجاً إلی الأجزاء و موقوفاً علیها - حتی لو کان مرکّباً خیالیّاً ، و هو المجرّد عن المادّه دون الصّوره ، أو وهمیّاً حیث یتجرّد من کلیهما - لأنّ المرکّب بما هو مرکّب لا یتحقّق ذاتاً إلّا بعد وجود الجزء فی مرحله الذات ، فجوهریّه المرکّب متوقّفه علی جوهریّه الجزء ، و فی مرحله الوجود ، فإنّ المرکّب متوقف وجوده علی وجود الجزء بالتوقّف الطبعی ، فإذن : « الکلّ » متوقّف ذاتاً و وجوداً علی « الجزء » .

و قد استدلّ للقول بعدم المقدّميه ، بأن الأجزاء عين الكلّ ، فلا احتياج ، فلا مقدّميه . .

و أجاب عنه المحقق الخراسانى (۱) : بأنّ الجزء عباره عمّا يلحظ لا بشرط من الانضمام إلى سائر الأجزاء ، و الكلّ يلحظ بشرط الانضمام ، فبينهما فرق من هذه الجهه ، و هو يكفى للتغاير بين « الكلّ » و « الجزء » و عدم العينيّه ، فيكون الجزء مقدمةً و الكلّ ذو المقدمه ، و اللّابشرط بشرط موقوفاً عليه و البشرط موقوف عليه ، فلا عينيّه من جميع الجهات حتى يقال بأن الشىء لا يحتاج إلى نفسه .

و قد أوضح الاستاذ ذلك : بأنّ الجزء إنْ لوحظ بشرط لا ـ عن الانضمام إلى سائر الأجزاء ، أصبح مبايناً للكلّ ، كأنْ يلحظ الركوع « بشرط » لا عن بقيه أجزاء الصّلاه ، فإنه حينئذٍ مباين للصّلاه و ليس بجزءٍ لها ، و إنْ لوحظ « لا بشرط » صار جزءاً ، و إنْ لوحظ « بشرط » الانضمام فهو « الكلّ » .

و الحاصل : إن الأـجزاء مقدّمه للكلّ ، إذ هو محتاج إليها فى ذاته و هى مستغنيه عنه ذاتاً ، سواء فى الاعتباريات كما تقدم أو التكوينيّات ، و لذا ترى أنّ ذات « الحيوان » و هو جزء « الإنسان » - مع قطع النظر عن الوجود - مستغنيه عن الإنسان ، لكن « الإنسان » فى مرحله الذات متقوّم ب « الحيوان » ، فإنّه لو لا الحيوان لا يوجد الإنسان .

فالحال فى الاعتباريات ، كالرّكوع بالنسبه إلى الصّلاه ، و التكوينيّات - كالمثال المذكور - واحد ، فلا فرق بين المركّبات التكوينيّه و المركّبات الاعتباريه فى ذلك .

۱- ۱) كفايه الاصول : ۹۰ .

هذا فی مرحله الذات .

أمّا فی مرحله الوجود ، فإنّ « الجزء » یمکن أن یتحقّق و یوجد ، و لکن « الکلّ » لا یتحقّق إلّا و « الجزء » متحقّق ، فلا یلزم عدم الجزء لو فرض عدم الأجزاء الاخریٰ ، لکنّ الکلّ ینعدم بانعدام أحد أجزائه ... فالجزء مستغن عن الکلّ بمناط التقدّم و التأخّر الطبعی ، إلّا أنه لا ینافی وحده المرتبه فی مرحله الوجود ، و لذا قالوا : التقدّم و التأخّر طبعاً لا ینافی المعیّه وجوداً .

هذا تمام الکلام فی المطلب الأوّل .

المطلب الثانی :

بعد ثبوت المقدمیّه للأجزاء الداخلیّه ، فهل یوجد فیها اقتضاء الحکم بالوجوب الغیری أو لا ؟

إن کان الملاک للوجوب الغیری أنْ یکون للشیء الواجب وجود مستقل ، فهذا الملاک غیر موجود فیما نحن فیه ، لأن الأجزاء لیس لها وجود مستقلّ عن الکلّ ، بل هی موجوده بعین وجوده ، و إن کان ملاکه هو التوقّف ، فلا ریب فی وجوده فی الأجزاء ، لتوقّف الکلّ علیٰ وجودها .

إذن ، لا بدّ من التحقیق فی ملاک الوجوب الغیری .

هذا ، و فی (المحاضرات) (۱) نفی وجود المقتضی و الملاک للوجوب ، للزوم اللّغویه ، لأن المفروض وجوب الکلّ ، فوجوب الأجزاء مع ذلک لغو ، إلّا أن یقال بالاندکاک بین الوجوبین لیتحقق وجوب مؤکّد .

و فیه : إنه خلط بین مرحله المطلب الثانی - المقتضی - و مرحله المانع ، و هو :

المطلب الثالث :

فإنّه إذا کانت الأجزاء واجبهً بالوجوب الغیری ، فإن

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۲/۲۹۹ .

المفروض وجوب الكلّ بالوجوب النفسى ، و هو ليس إلّا الأجزاء ، فاجتمع فى الأجزاء وجوبان ، و هو محال ، لأنه إمّا لغوٌ و إمّا اجتماعٌ للمثلين .

فمع تسليم وجود المقتضى لاتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى ، فإنه ممنوع ، و المانع هو الإشكال المذكور .

كلام المحقق الخراسانى

و قد وقع النزاع بين الأكابر فى هذا المقام ، إذ قرّر صاحب (الكفايه) (۱)الإشكال بما توضيحه : إنّ المحكوم بحكم الوجوب هو واقع المقدّمه لا عنوانها ، و عنوان المقدّمه حيثيّه تعليليّه للوجوب و ليس بحيثيّه تقييديّه ، لأنّ متعلَّق الوجوب فى الوضوء - مثلاً - هو واقع الوضوء لا عنوان المقدّمه ، و فى أجزاء الصّلاه يكون واقع الرّكوع و السّجود و غيرهما متعلّق الوجوب لا عنوان مقدميّتها للصّلاه ، و إذا كان الواقع ، فإنّ الركوع و السّجود و غيرهما هى الصّلاه ، و لا مغايره بين واقع الصّلاه و واقع هذه الأجزاء ، بل هى عين الكلّ المسمّى بالصّلاه ، و لا اختلاف بين الصّلاه و أجزائها إلّا اعتباراً ، فلو كانت الأجزاء متصفةً بالوجوب الغيرى و وجوب الصّلاه نفسى ، كانت الأجزاء محكومه بحكمين وجوبيّين ، و كانت ذات فردين من الوجوب ، و بذلك يلزم اجتماع المثلين فى الشىء الواحد و هو محال .

و بما تقدَّم من كون الحيثيّه تعليليّه لا تقييديّه ، يندفع توهّم كون ما نحن فيه نظير باب اجتماع الأمر و النهى ، و كون الشىء الواحد واجباً من حيث و محرّماً من حيث آخر ، كالصّلاه فى الدار المغصوبه ، فيقال هنا كذلك ، بأن الركوع - مثلاً - واجب نفسى من حيث كونه صلاه و غيرى من حيث كونه مقدّمه .

ص:۲۵۵

۱- ۱) كفايه الاصول : ۹۰ .

وجه الاندفاع هو : إن المقدّميّه فيما نحن فيه علّه للوجوب ، و ليست بموضوعٍ للوجوب .

و بهذا البيان يتحقق المانع عن وجوب المقدّمه الداخليّه .

جواب المحقّق النائینی

و ذكر المحقق النائینی (۱) : أنّ الوجوب النفسی غير الوجوب الغیری ، كما هو واضح ، و التغاير بينهما لا ينكر ، لكنْ لا نسلّم لزوم اجتماع المثلين ، و ذلك : لتعدّد الملاک ، ثم اندكاک أحدهما فی الآخر .

و توضيحه : إن كلّاً من أجزاء الصّلاه يتوفّر فيه ملاكان للوجوب ، أحدهما : ملاک الناهويّه عن الفحشاء و المنكر ، و هذا ملاک وجوب الصّلاه بالوجوب النفسی ، و الآخر : ملاک المقدميّه لتحقّق الصّلاه ، و هذا ملاک الوجوب الغیری ، لأنّ تحقّق الصّلاه موقوف على تحقّق الركوع و السجود و غيرهما ، فتكون الأجزاء مطلوبهً بالطلب النفسی و بالطلب الغیری ، و يكون الملاكان منشأً لتحقّق وجوبٍ أكيد بعد اندكاک أحدهما فی الآخر ، و لا مانع من اتصاف الوجوب بالشدّه و التأكد .

و نظيره فی الفقه : وجوب صلاه الظهر و مطلوبيّتها بملاكين هما : فريضه الظهر و وجوبها نفساً بملاكه ، و أنّه لو لم يصلّ الظهر فصلاه العصر باطله ، و هذان الملاكان يندک أحدهما فی الآخر ، و تكون النتيجه شدّه مطلوبيّه صلاه الظهر .

و كذلک الحال فی موارد تعدّد العنوان و وحده المعنون ، كالعلم و الهاشميّه فی وجوب الإكرام ، عند ما يجتمع العنوانان فی الشخص الواحد ، إذ

ص:۲۵۶

۱- ۱) أجود التقريرات ۳۱۷/۱ .

يجتمع فيه ملاكان لوجوب الإكرام ، لكنّ الطلب واحد مؤكّد يتحقق من اندكاك العنوانين .

فارتفع المانع و المحذور بهذا البيان .

جواب المحقق العراقى عن بيان الميرزا

و أشكل المحقق العراقى على البيان المذكور (۱) : بعدم امكان تحقّق الاندكاك مع اختلاف المرتبه ، لأنه فرع الاجتماع ، و لا اجتماع مع اختلاف المرتبه ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ الموضوع هنا واحدٌ لا تعدّد له فى الوجود ، و مرتبه الحكم بالوجوب النفسى متقدّمه على مرتبه الوجوب الغيرى ، لأنّ الوجوب الغيرى ترشّح من الوجوب النفسى ، فهو بمثابه المعلول للعلّه ، و بين العلّه و المعلول اختلاف فى المرتبه كما لا يخفى ، و إذا كانا فى مرتبتين فلا يجتمعان ، و مع عدم الاجتماع فلا اندكاك .

نعم ، تارةً يكون الموضوع متعدّداً و تختلف المرتبه بينهما ، كما هو الحال فى مسأله اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى ، فهناك موضوعان مترتّبان ، و لكلٍّ منهما حكم ، كأنْ يكون موضوع الحكم الواقعى هو الخمر بما هو خمر ، و حكمه الحرمه ، و موضوع الحكم الظاهرى هو الخمر بما هو مشكوك الخمريّه ، و حكمه الحليّه ، ففى فرض تعدّد الموضوع و وجود الطوليّه بينهما ، يمكن الجمع بين الحكمين .

لكنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، بل الموضوع وجود واحد .

و قد يشكل على قوله بوحده الموضوع هنا ، بناءً على ما أسّسه من أنّ الموضوع المتعلِّق به الحكم ليس الخارج ، بل هو الصّوره القائمه فى ذهن

۱- ۱) نهايه الأفكار ۲۶۸/۱ .

الحاكم و بالنظر الـذی تُری خارجیّهً ، وعلیه : فإنّ الصور متباینات و یسـتحیل الوحـده بین صورهٍ و أخری ، و إذا تعدّدت الصّوره فیما نحن فیه ، کانت صوره السـجود و الرکوع و غیرهما من الأجزاء ، غیر صوره الکلّ المحقق منها و هو الصّـلاه ، و مع التعدّد ، فلا اجتماع للمثلین حتی یبحث عن الاندکاک .

فأجـاب : بأنّ هـذا التعـدّد غیر مؤثّر ، لأنه إنما یحصل فی مرحله تعلّق الحکم ، لکنّ ذا الصوره - و هو المطابَق الخارجی - واحد لا تعدّد فیه .

و علی أیّ حالٍ ، فإنّ اجتماع المثلین لازم ، و الاندکاک محال .

جواب المحقق الأصفهانی عن بیان العراقی

فناقشه المحقق الأصفهانی (۱) - و تبعه فی (المحاضرات) (۲) - بأنّه صـحیحٌ أنهما فی مرتبتین ، لکنْ بینهما معیّه فی الوجود ، و بهذا یتمّ الاندکاک ، لأنه فی ظرف الوجود لا فی المرتبه .

و حاصل کلام المحاضرات : إن الاندکاک بین الحکمین إنّما لا یتصوّر فیما إذا کانا مختلفین زماناً ، و أمّا إذا کانا مقارنین ، فلا مناص من الاندکاک و لا مانعیّه لاختلاف المرتبه ، کما لو کان بیاض شیء علهً لبیاضٍ آخر ، فهنا لا یقع علی الجدار بیاضان بل بیاض واحد شدید . هذا فی التکوینیّات . و فی الشـرعیّات کذلک ، کما لو نذر الصّـلاه فی المسـجد ، فإنه لا ریب فی اندکاک الوجـوب النـذری فی الوجوب أو الاسـتحباب النفسـی ، مع أنّ ملاـک النـذر - و هو رجحـان المتعلّق - متـأخّر رتبهً عن ملاـک الحکم النفسی ، إلّا أنهما فی عرض واحدٍ فی الزمان .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲۴/۲ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۳۰۰/۲ .

نظر الأستاذ

و تنظّر الاستاذ دام بقاه فيما ذكره المحقق الأصفهانى هنا بالنقض و الحلّ : أمّا نقضاً ، فبما قاله رحمه اللّه تعالى عليه فى (تعليقه المكاسب) عند كلام الشيخ الأعظم فى مسأله بيع الحق علىٰ من هو عليه ، حيث ذهب قدّس سرّه إلىٰ عدم إمكانه ، معلّلاً بلزوم الاتّحاد بين المسلَّط و المسلَّط عليه ، و هو غير معقول ، فأشكل عليه المحقّق الأصفهانى (١) : بأنّ المتقابلين اللّذين لا يقبلان الاتّحاد فى الوجود هما العلّه و المعلول ، و أمّا المتضايفان ، فبعض الموارد منهما يقبل الاتحاد و الاجتماع فى وجود واحدٍ كالحبّ ، حيث أنّ النفس الإنسانيّه تحبّ نفسها ، فيجتمع المحبّ و المحبوب ... و السّلطنه من هذا القبيل ، و لا مانع من تسلّط الإنسان علىٰ نفسه ، و حديث : « الناس مسلّطون علىٰ أنفسهم » و إنْ لم يكن له أصل عن رسول اللّه ، لكنّ معناه صحيح .

و على هذا ، فبناءً علىٰ ترشّح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى ، يكون الوجوب النفسى علّهً للوجوب الغيرى ، و لا يعقل الاندكاك و التأكّد ، لعدم تعقّل الوحده بينهما ... فيتمّ ما ذكره المحقق العراقى بالنظر إلىٰ كلام المحقق الأصفهانى فى حاشيه المكاسب ، و لا يرد عليه إشكاله هنا .

و أمّا حلّاً ، فلقد اختلط الأمر علىٰ هذا المحقق ، بين الوجوبين و بين متعلّقى الوجوبين ، فمتعلّق الوجوب الغيرى هو الجزء ، و متعلَّق الوجوب النفسى هو الكلّ ، و التقدّم و التأخّر بينهما طبعى و ليس من قبيل العلّه و المعلول ، و فى التقدّم و التأخّر الطبعى يمكن الوجود بوجود واحدٍ مثل

١- ١) الحاشيه علىٰ المكاسب ٥٥/١ .

الواحد و الاثنين ... أمّا المورد الذی یکون فیه أحد الوجودین ناشئاً من الوجود الآخر ، فلا یعقل الاتّحاد فی الوجود ، لأنّ أحدهما هو المؤثّر و الآخر هو الأثر ، و الوحده بین الأثر و المؤثّر و الظل وذی الظل ، فی الوجود ، محال ، و لا یعقل الاندکاک .

و بهذا البیان یتّضح ما فی کلام (المحاضرات) من النظر و الإشکال ، ففی مثال البیاض الذی ذکره : إن کان بینهما نسبه العلیّه و المعلولیّه کما هو مفروض بحوثهم فی المقام ، فلا یعقل الاتحاد ... و لکنَّ الحق عدم وجود هذه النسبه بین الوجوب الغیری و الوجوب النفسی ، کما سیأتی تحقیق ذلک .

نفی الاندکاک بوجهین آخرین

لکنّ للمحقق الأصفهانی رحمه اللّه طریقین آخرین لنفی الاندکاک :

أحدهما :

إنّ الأحکام اُمور اعتباریّه ، و الامور الاعتباریّه لا تقبل الشدّه و الضّعف ، و إنما الامور التکوینیّه هی التی تقبل ذلک ، لأنّ التأکّد یستلزم الحرکه من المرتبه الضعیفه إلیٰ المرتبه الشدیده ، و الحرکه إنما تعقل فی التکوینیّات ، کالفاکهه ، تتحرّک فی لونها و طعمها ... و إذا انتفی التأکّد فی الحکم ، فلا یعقل وجود الحکم الواحد الأکید علیٰ أثر الاندکاک بین الحکمین . نعم ، یعقل ذلک فی مبدإ الحکم و هو الإراده ، فإنها قابله للصعود من الضعف إلیٰ الشدّه ، و حصول التأکّد فیها .

مناقشه الأستاذ الوجه الأوّل

و ناقشه شیخنا دام بقاه بالنقض و الحلّ . أمّا نقضاً : فأورد کلام المحقق

الأصفهانی فی رساله الحق و الحکم [(۱)] ، حیث ذکر هناک - فی بحثٍ له مع السیّد قدس سره ، القائل بکون الحق هو الملک [(۲)] و المیرزا القائل بکونه مرتبهً ضعیفهً من الملک [(۳)] إن الامور الواقعیّه علی قسمین ، فمنها : الامور الواقعیّه التی لا مرتبه لها فی الخارج ، و منها : الامور الواقعیّه ذات المرتبه فی الخارج و القابله للشدّه و الضعف ، (قال) و الاعتباریّات هی نفس الواقعیّات ، لکنّ المعتبر یعطیها الوجود الاعتباری ، فلا مانع من قبولها للشدّه و الضعف إن کانت ذات مرتبه . (قال) غیر أنّ « الملکیّه » لیست من هذا القبیل ، فلا یعقل فیها الشدّه و الضعف ، فجعل « الحق » مرتبه من « الملکیّه » غیر صحیح .

فتلخّص : إنه یوافق علی الکبری ، غیر أن بحثه مع السیّد صغروی ، لکون « الملکیّه » إمّا من مقوله الجده ، و إمّا من مقوله الإضافه ، و علی کلّ تقدیر ، فلا یعقل أن یکون لها المرتبه .

و إذا کان یری صحّه الکبری ، فإنّها منطبقه فیما نحن فیه ، لأنّ الوجوب علی مسلکه - عباره عن النسبه البعثیّه ، و إذا کان البعث الاعتباری فی الحقیقه اعتباراً للبعث و التحریک الخارجی ، فمن الواضح أن البعث الخارجی ذو مراتب و یقبل الشدّه و الضعف ، فیکون ما یأخذه المعتبر فی عالم الاعتبار کذلک .

ص:۲۶۱

۱- ۱) حاشیه المکاسب ۴۲/۱ - ۴۳ .

۲- ۲) الحاشیه علی المکاسب للسید الیزدی : ۵۷ .

۳- ۳) منیه الطالب فی الحاشیه علی المکاسب ۱۱۱/۱ .

إنه ليس معنىٰ الاندكاك أن يوجد وجوب ضعيف ثم يتحرّك نحو الشدّه ، بل القائل بالاندكاك يقول بوجود الملاكين ، و أن الملاكين يوجبان علىٰ المعتبر أنْ يعتبر المرتبه الشديده الأكيده من البعث .

فما ذكره طريقاً لبطلان الاندكاك مردود .

الوجه الثانى و الموافقه عليه

إنه لا يعقل الإهمال فى متعلَّق البعث بل لا بدَّ من تعيّنه بالضروره ، و حينئذٍ ، فلا يخلو أن يتعلَّق البعث الأكيد الحاصل من الاندكاك ، إمّا بالأجزاء ، يعنى بكلّ واحدٍ لا بشرط عن الانضمام إلىٰ سائر الأجزاء ، و إمّا بكلّها ، أى كلّ الأجزاء أو كلّ واحدٍ بشرط الانضمام . فإنْ كانَ المتعلَّق هو الجزء ، فالمفروض أنّ الجزء لم يجب بالوجوب النفسى ، و تعلّق البعث الأكيد به يكون من تعلّق الحكم بشىء لا ملاك له ، لأنّ ملاك وجوب الجزء هو الملاك الغيرى ، و ملاك الوجوب الغيرى لا يقتضى أزيد من الطلب الغيرى ... فليس متعلَّق البعث الأكيد هو الجزء ، و لا الأجزاء لا بشرط عن الانضمام .

و إنْ كان المتعلَّق له هو الكلّ ، فإنّ الكلّ ليس له إلّا ملاك الوجوب النفسى ، و البعث الأكيد تابع لكلا الملاكين .

و بهذا يظهر : إنه لو اتّصفت الأجزاء بالوجوب النفسى و الغيرى معاً ، و هى موجوده بوجود الكلّ ، يلزم اجتماع المثلين ، و لو اريد حلّ مشكله الاجتماع بالاندكاك ، فإنّه - و إن كان قابلًا للتصوّر ، و هو واقع فى مثل إكرام العالم الهاشمى - غير منطبق هنا ، لأن الحكم تابع للملاك ، و حدّ الملاك معلوم ، و لا يمكن زياده الحكم علىٰ الملاك .

و تلخّص : إنّ هنا وجوباً واحداً فقط ، فإمّا النفسى و إمّا الغيرى ، فقال المحقق الخراسانى : ليس هنا إلّا الوجوب النفسى - و إن كان ملاك الوجوب الغيرى بالنسبه إلىٰ الأجزاء موجوداً - لسبق الوجوب النفسى . ثم أمر رحمه اللّه بالتأمّل .

و أوضح - فی (حاشیه الکفایه) - وجه التأمّل ، بالإشکال فیما ذکره فی المتن من تعدّد الملاک ، بأنه لمّا کانت الأجزاء الداخلیّه وجودها بعین وجود الکلّ ، فلیس لها وجود منحاز عن الکلّ ، حتی یکون لها ملاک یقتضی المطلوبیّه الغیریّه لها ، و إنّما التعدّد بین الأجزاء و الکلّ اعتباری فقط ، و إذ لیس فی المقام ملاک للوجوب الغیری ، فلا وجه للقول بأنّ الوجوب النفسی هو الواقع ، لسبقه ، بل هو موجود لوجود الملاک له ، و الغیری غیر موجود لعدم وجود الملاک له .

هذا ، و فی قوله « لسبقه » أیضاً إشکال ، لأنه علی فرض وجود الملاک للوجوب الغیری ، فالتعلیل المذکور غیر صحیح ، لعدم تعقّل السبق بلا لحوق ، لکونهما متضایفین ، فسبق الوجوب النفسی مستلزم للحوق الوجوب الغیری ، و الحال أنّ الوجوب الغیری محال ، للزوم اجتماع المثلین ... و هذا الإشکال وارد علیه و لا جواب عنه .

بل الصحیح أنْ یقال بوجود وجوبٍ واحدٍ و هو النفسی ، لوجود المقتضی له و عدم المانع عنه ، أمّا المقتضی فالملاک ، و أمّا عدم المانع ، فلأنّه لا یوجد ما یصح لأنْ یکون مانعاً عن تأثیر الملاک النفسی فی الوجوب ، و أمّا الوجوب الغیری فإنّ لزوم اجتماع المثلین یمنع عن تحقّقه .

لا یقال : لا محذور فی اجتماع المثلین فی الامور الاعتباریّه .

لأنّا نقول : بأنّ لزوم المحال فی المنتهی واضح جدّاً ، لأن البعث یقتضی الانبعاث ، و تحقّق الانبعاثین نحو الشیء الواحد غیر معقول ، فوجود الوجوبین محال ، و حصول الوجوب الواحد المؤکّد محال .

هذا تمام الکلام فی هذا المقام ... و یبقی الکلام فی ثمره هذا البحث :

ص:۲۶۳

ثمره البحث عن اتصاف الأجزاء الداخليه بالوجوب الغيرى

قالوا : إن ثمره البحث عن أنّ الأجزاء الداخليّه تتّصف بالوجوب الغيرى أو لا ، تظهر فى مسأله انحلال العلم الإجمالى و عدمه . ففى موارد العلم الإجمالى - حيث يكون وجوب الأقل معلوماً و وجوب الأكثر مشكوك فيه - تجرى البراءه عن الأكثر ، و هنا ، إنْ قلنا بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، تكون هى الأقل المتيقّن ، لأنّها تجب ، إمّا بالوجوب النفسى المتعلّق بالكلّ ، و إمّا بالوجوب الغيرى المتعلّق بها ، و أمّا إن قلنا بعدم وجوبها بالوجوب الغيرى ، فلا ينعقد العلم الإجمالى بالبيان المذكور .

فهل هذه الثمره مترتّبه أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ الأعظم قدّس سرّه - لانحلال العلم الإجمالى بين وجوب الأقلّ و وجوب الأكثر الارتباطيين - تقريبين : أحدهما : هو التقريب المتقدّم ، و حاصله : كون الأقلّ معلوم الوجوب بالعلم التفصيلى الجامع بين الوجوبين ، و يكون الشك فى الأكثر - الزائد - بدويّاً . و الثانى : إن نفس الوجوب النفسى المعلوم بالإجمال يشتمل علىٰ ما هو معلوم بالتفصيل و هو الأقل ، لكونه فى ضمن الأكثر ، و يكون الأكثر الزائد عليه مشكوكاً فيه .

فعلىٰ التقريب الأوّل يتصوّر الثمره فى المقام .

لكنّ المحقق العراقى (۱) جعل مركز ترتّب الثمره علىٰ عكس التقريب الأوّل ، فقال بالاشتغال بناءً علىٰ القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، لأنّه بناءً عليه لا ينحلّ العلم ، مثلاً : إنّا نعلم إجمالاً بوجوب الصّلاه إمّا مع السّوره و إمّا بدونها ، و من هذا العلم يتولّد علم آخر ، و هو وجوب الأقل - أى

۱- ۱) نهایه الافکار ۲۶۹/۱ .

الصّلاه بلا سوره - إمّا بالوجوب النفسى و إمّا بالوجوب الغيرى ، و ذلك لأنّ الوجوب الغيرى للأقل مترشّح من الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر ، و أن تعلّقه بالأكثر علّه لوجوب الأقل وجوباً غيريّاً ، فكان هذا العلم الإجمالى معلولاً للعلم الإجمالى الأوّل ، و إذا تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأكثر بالعلم السّابق ، فلا يعقل انحلاله بعد ذلك بالعلم اللّاحق المتولّد منه . و بعباره أُخرى ، فإنه لا يعقل زوال العلّه بالمعلول .

و الحاصل ، إنه بناءً على القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، لا ينحلّ العلم ، و تكون النتيجه الاحتياط لا البراءه .

و هذا الذى ذكرناه هو مقصود المحقّق العراقى ، لا ما نسب إليه فى (المحاضرات) (۱) .

رأى الأستاذ

و بعد أن ذكر الاستاذ كلام القوم قال : بأنّ الحق عدم ترتّب الثمره ، لأنّ مناط تنجيز العلم الإجمالى للأطراف هو جريان الاصول فيها و تساقطها بالمعارضه ، فلو جرى الأصل فى طرفٍ بلا معارض له فى غيره ، فلا موضوع للعلم الإجمالى ، و علمنا فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر يعود - فى الحقيقه - إلى أنّه هل الواجب هو الأجزاء التسعه لا بشرط الجزء العاشر و هو السوره حسب الفرض ، أو أنها تجب بشرط السّوره ، فيدور أمر الأجزاء التسعه بين أنْ تكون مطلقةً عن السوره أو مقيَّده بها ، لكنّ جريان أصاله البراءه عن الإطلاق لا موضوع له ، لأنّ الإطلاق ليس بكلفهٍ حتى يُرفع بحديث الرفع امتناناً ، بل التقييد فيه الكلفه على المكلَّف و فى رفعها الامتنان عليه ... إذن ،

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۳۰۱/۲ .

فلا مجرى للأصل فى أحد الطرفين ، و يكون جارياً فى الطرف الآخر بلا معارض .

(قال) غايه ما يمكن أن يقال : إنّ القول بوجوب الأجزاء وجوباً غيريّاً شرعيّاً ، يجوّز للفقيه أن يفتى بذلك ، و يجوز حينئذٍ قصد وجوبها على المبنى ، و أمّا على القول بالعدم ، فلا يجوز الفتوى بذلك ، و يكون الإتيان بها بقصد الوجوب تشريعاً .

هذا تمام الكلام فى المقدّمات الداخليّه ، و قد ظهر أنها غير داخله فى البحث .

ص:۲۶۶

تقسیم آخر

و تنقسم المقدّمه إلی : مقدّمه الوجوب ، و مقدّمه الوجود ، و مقدّمه الصحّه ، و مقدّمه العلم أو : المقدّمه العلميّه .

أمّا مقدّمه الوجوب ، فهی شرط التکلیف ، کالاستطاعه بالنّسبه إلی وجوب الحج ، و هذا القسم خارج عن البحث ، لأنه ما لم یجب ذو المقدّمه فلا وجوب للمقدّمه ، فإذا وجب ذو المقدمه ، کان وجودها حاصلاً من قبل ، فلا یعقل تعلّق الوجوب بها .

و أمّا المقدّمه العلميّه ، فهی المقدّمه الموجبه لعلم المکلَّف بحصول الامتثال و فراغ الذمه عن التکلیف ، کالصّلاه إلی الجهات الأربع ، و وجوبها عقلی من باب قاعده الفراغ ، و لیس شرعيّاً ، و بحثنا فی مقدمه الواجب إنما هو عن وجوبها شرعاً ، و مما یؤکّد ذلک : أن المقدّمه العلمیه ، یدور أمرها بین الواجب النفسی و غیر الواجب ، لأن احدی الصّلوات هی الواجب النفسی ، و الثلاثه البقيّه لیست بواجبه أصلاً ، لا نفساً و لا غیريّاً .

و مقدّمه الوجوب داخله فی البحث ، کما هو واضح ، لأن بحثنا عن الوجوب الغیری المترتب علیه المطلوب النفسی .

و مقدّمه الصحّه ترجع إلی مقدّمه الوجود ، لأنّ معنی مقدمه الصحّه مقدمه تحقق المأمور به .. فهی داخله کذلک .

ص:۲۶۷

تقسيم آخر

و تنقسم المقدّمه إلى : المقدّمه العقليّه ، و المقدّمه الشرعيّه ، و المقدّمه العاديّه .

أمّا العقليّه فداخله فى البحث ، كطىّ المسافه للحج ، فإنّه يتوقّف على طىّ المسافه و السفر ، و حينئذٍ يبحث عن وجوبها شرعاً وجوباً غيريّاً .

و أمّا الشرعيّه ، فهى المقدّمه لحصول المأمور به و تحقّقه بأخذٍ من الشارع ، كالطهاره بالنسبه إلى الصّلاه ، لكنْ بعد أخذه و حكمه بامتناع الصّلاه بلا طهارهٍ تصير هذه المقدّمه عقليّهً ، إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها ، تحصيلاً للامتثال و خروجاً عن الاشتغال .

و أمّا العاديّه ، فإنْ كان المراد منها ما جرى عليه العرف و العاده فى كونه طريقاً و مقدّمهً للوصول إلى ذى المقدّمه ، فهى غير داخله فى البحث ، و إنْ كان المراد ما لا يمكن الوصول إلى ذى المقدّمه عاده إلّا به ، كنصْب السلّم للصعود إلى السطح ، حيث أنّ الطيران محالٌ عادهً - و إنْ لم يكن بمحالٍ عقلاً - فهى راجعه إلى المقدّمه العقليّه ، لأنّ الطيران غير ممكنٍ من المكلَّف ... فتكون حينئذٍ داخلهً فى البحث .

تقسیم آخر

و تنقسم إلیٰ : المقدّمه السابقه ، و المقدّمه اللّاحقه ، و المقدّمه المقارنه .

و کلّ واحد من الأقسام ، تارهً مقدّمه لمتعلّق الحکم ، و أخریٰ مقدّمه للحکم .

و الحکم ، تارهً : تکلیفی ، و أخریٰ : وضعی .

أمّا المقدّمه السابقه ، کالإیجاب و القبول بالنسبه إلیٰ الملکیه ، و کالطّهور بالنسبه إلیٰ الصّلاه ، بناءً علیٰ أنه نفس الغسلات و المسحات .

و أمّا المقدّمه المقارنه ، کالطّهور بالنسبه إلیٰ الصّلاه ، بناءً علیٰ أنه الأثر الحاصل من الغسلات و المسحات .

و أمّا المقدّمه السابقه ، فسیتّضح الکلام حولها من خلال البحث عن المقدّمه المتأخّره .

و أمّا المقدّمه المقارنه ، فلا کلام فی دخولها فی البحث .

و أمّا المقدّمه المتأخّره ، کالإجازه فی عقد الفضولی بناءً علیٰ الکشف ، و هی المعبَّر عنها بالشرط المتأخر ، فقد عقدنا لها فصلاً مستقلّاً ، لأهمیّتها و آثارها علماً و عملاً ، و هذا تفصیل الکلام علیها :

الشّرط المتأخّر

اشاره

ص:۲۷۱

و لا بدَّ من تنقيح مورد النزاع أوّلاً ، ثم البحث ثبوتاً و إثباتاً .

إنّ الإشكال فی الشرط المتأخّر جارٍ فی شرط الحکم التکلیفی ، و شرط الحکم الوضعی ، و شرط المأمور به ، فهو إشکال عام ، و تقریبه :

إن العلّه - سواء کانت بسیطه أو مرکّبه - فی مرتبهٍ سابقهٍ علی المعلول ، و هما مقترنان فی الزّمان ... .

و إن العلّه لا بدّ و أنْ تکون مؤثّره فی المعلول ، و إلّا یلزم الخلف ، و تأثیرها فیه موقوف علی وجودها ، و إلّا فالمعدوم غیر مؤثر ، فلا یعقل حصول الأثر و هو المعلول ، قبل حصول المؤثر و الشرط فی تأثیره .

و بناءً علی ما ذکر ، فإنّه فی حال تأخّر الشرط و سبق المعلول علی العلّه ، لا بدّ من الالتزام بأحد أمرین ، إمّا نفی نسبه العلیّه و المعلولیّه بینهما ، و هذا خلف ، و إمّا أنْ یکون المعدوم مؤثراً فی الوجود ، و هذا محال .

و إذا کان الإشکال بهذه الصّوره ، فإنّه یعمّ الشرط المتقدّم أیضاً ، لأنّ المفروض تأثیره فی وقتٍ لیس المشروط و ذو المقدمه متحقّقاً بعدُ ، فإمّا أنْ تنفی العلّیه و المقدمیّه بینهما ، و هذا خلف ، و إمّا یقال بالتأثیر فی المعدوم ، و هذا محال ... .

و لذا قال المحقق الخراسانی بعموم الإشکال للمقدّمه السابقه أیضاً .

و من هنا أیضاً : أورد السیّد الطباطبائی الیزدی فی بحث الشروط الشرعیّه ، بتوضیح کلام الجواهر - علی المنکرین للشرط المتأخر ، بأنّ إنکاره

یستلزم إنكار الشرط المتقدّم أيضاً ، لكنّ إنكاره باطل ، لوجود الشرط المتقدّم فی التكوينيّات و الشرعيّات ، فلا مناص من قبول الشرط المتأخّر ، لوحده المطلب بينهما ... و قد سلّم صاحب الكفايه بهذا النقض .

هذا هو الإشكال العام .

و أمّا الإشكال الخاص ، فقد قرّره المحقق النائينی (۱) ، و هو :

إن القضايا الشرعيّه كلّها قضايا حقيقيّه لا خارجيّه ، إذ الشارع يفترض الموضوع موجوداً ، و يجعل الحكم للموضوع المفروض الوجود ، و إنّ الأساس لهذا الفرض من الشارع هو الواقع و هو تابع للواقع ، و النسبه بينهما نسبه المعلول إلىٰ العلّه ، و إذا كان كذلك ، كان كلّ شرط موضوعاً ، و كان كلّ موضوع شرطاً ، و على هذا ، ترجع الشروط إلىٰ كونها موضوعات للأحكام ، سواء التكليفيّه أو الوضعيّه .

وعليه ، فالحكم لا ـ بدَّ و أن يتوجّه علىٰ الموضوع المفروض الوجود بالفرض المتأثر بالواقع ، لا بالفرض اللّابشرط من الواقع ، وعليه ، فيكون الشرط المتأخّر محالاً ـ لأنّ المفروض كونه فی رتبه الموضوع ، يلحظه الحاكم و يوجّه إليه الحكم ، و إذا كان متأخّراً لا يتحقّق الرؤيه له و الموضوعيّه للحكم .

آراء الأعلام فی الشرط المتأخّر

اشاره

و قد ذكرت وجوه لحلّ هذه المشكله ، و تصحيح الشرط المتأخّر :

رأی الشيخ الأعظم

ما حكاه المحقّق الخراسانی عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه : من أنّ الشرط المتأخّر غير معقول ، و هنا ليس الشرط متأخّراً ، و إنما يكون الشیء

۱- ۱) أجود التقريرات ۱۸۸/۱ .

بوصف التأخّر شرطاً .

و فیه :

إنّ المستفاد من کلمات الشیخ بل صریحها ، هو عدم الموافقه علیٰ الشرط المتأخّر بأیّ شکلٍ کان ، قال : و لذا قلنا بالإجازه و أنکرنا الکشف مطلقاً ، و أکّد علیٰ أن هذه قاعده عقلیّه ، و لا یسعنا أن نؤمن بما لا نتعقّله .

علیٰ أن ما نسبه صاحب الکفایه إلیه غیر رافع للإشکال ، للزوم تأثیر المعدوم فی الموجود کذلک ، فالإشکال یعود .

رأی السید الشیرازی

ما حکاه المحقق الخراسانی و السیّد فی (حاشیه المکاسب) عن المیرزا الشیرازی (۱) من أنّ الشرط المتأخّر فی الشرعیّات - کالإجازه فی عقد الفضول ، و غسل المستحاضه باللّیل لصومها - إن کان بوجوده الزمانی شرطاً للحکم أو متعلّق الحکم ، فالإشکال وارد ، لکن الشرط فی هذه الموارد هو الشرط بوجوده الدهری ، و الوجود الدهری العقلی مقارن للمشروط و لیس بمتأخّر .

و توضیحه : إن الموجودات کلّها مجتمعه فی عالم التجرّد ، و هو عالم ما فوق الزمان ، المعبّر عنه أیضاً بعالم العقل و بوعاء الدهریات و وعاء المجرَّدات ، و حینئذٍ ، یکون بینها التقارن و لیس التقدّم و التأخّر .

و فیه :

إن الخطابات الشّرعیه ملقاه إلیٰ العرف ، فعلی فرض التسلیم بما ذکر من حیث أصل المطلب - و کلّه مخدوش - فإنّ العرف لا یفهم الوجود الدهری

۱- ۱) و نقل المحقق العراقی عمّن سمع السید الشیرازی أنه ذکر ذلک علیٰ وجه الاحتمال .

أصلاً ، بل يرى الموجود الزمانی ، فالإجازه الموجوده فی الزمان و فی عالم التحقّق ، هی المؤثّره عند العرف العام . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنه یعتبر فی الشرط أن یکون مقدوراً للمکلَّف ، فالغسل من المرأه مقدور إن وجب علیها إیجاده فی الزمان و هو اللیل ، و أمّا الموجود فی دعاء الدهر ، فأیّ قدره لها علیه کی تکون مخاطبهً به ؟

رأی المحقق النراقی

ما ذکره المحقق النراقی (۱) ، من أنّ الشرط لا بدّ و أنْ یتحقّق ، فلا ریب فی لزومه ، أما اشتراط کونه مقارناً للمشروط فغیر لازم .

و فیه :

إن هذا التزام بالإشکال ، لأن البحث هو فی أن المتأخّر شرط أو لا ؟ إن لم یکن جائزاً کونه شرطاً ، فلا یعقل أخذه من قبل الحاکم ، لکنّ أخذه له دلیلٌ علیٰ دخله فی حکمه و تأثیره فی اتّصاف الصّوم من المرأه بالصّحه ، فکیف تحقّق الصحّه للصّوم الآن ، و شرطه - و هو الغسل - یأتی فی اللّیل ؟ کیف یحصل الأثر قبل مجیء المؤثّر و تحقّقه ؟

رأی السید الیزدی

ما ذکره السیّد فی (حاشیه المکاسب) (۲) من أنّ الشرط السابق و کذا الشرط المتأخّر ، موجود فی التکوینیّات و فی الشرعیّات ، مثلاً نقول : هذا الیوم أوّل الشهر ، فیوصف بالأوّلیه و تحقق له بالفعل ، مع أنّ کلّ أوّلٍ فله آخر ، و آخر الشهر لم یوجد بعدُ ، و مع کونه معدوماً فالأوّل موجود . و کذا فی

۱- ۱) مناهج الأصول و الأحکام : ۵۰ .

۲- ۲) حاشیه المکاسب ۱۷۳/۲ ، الطبعه المحققه .

المركّبات الخارجيّه ، نرى أنّ الجزء الأخير دخيل فى صحه الجزء الأوّل و ترتّب أثره عليه ، مع أنه غير موجود حين وجود الأوّل ... هذا فى العقليّات و التكوينيّات ، و كذلك الحال فى الشرعيّات ، حيث يكون الإيجاب مقدمةً لترتّب الملكيه على القبول المتأخّر عن الإيجاب ... .

و حلّ المطلب هو : إن المستحيل كون المعدوم مؤثّراً ، و أمّا كونه دخيلاً فى التأثير ، فلا استحاله فيه ، بأنْ يكون الأثر من المقارن ، و يكون المتأخّر دخيلاً فى تأثير المقارن ، فصيغه « بعت » هى المؤثّره فى الملكيه ، لكنَّ تأثير « الباء » موقوف على مجيء « التاء » ، و تأثير « التاء » موقوف على تقدّم « الباء » عليها ، فكان المتقدّم دخيلًا فى تأثير المتأخر و كذا العكس ... فهو دخلٌ فى التأثير ، و ليس هناك عليّه و معلوليّه .

و فيه :

كيف يكون المعدوم دخيلاً فى تأثير الموجود غير إخراجه الأثر من المؤثّر من القوّه إلى الفعل ، أ ليس للخروج من القوّه إلى الفعل منشأ ؟ إن قلتم :

لا ، لزم صدور المعلول من غير علّه ، و هو محال ، و إن قلتم : نعم ، فكيف يكون الخروج من القوّه إلى الفعليّه فى زمانٍ سابق على وجود المخرج من القوّه إلى الفعليّه ؟ كيف يكون حصول الموجود من المعدوم ؟

رأى صاحب الكفايه

ما ذكره المحقق الخراسانى - بعد أنْ عمّم الإشكال للمقدّمه السّابقه أيضاً ، ببيان : أنّ الإشكال فى المتأخّر هو تأخّر جزء العلّه عن المعلول ، و تقدّم جزئها كذلك ، لأن العلّه و المعلول متقارنان .

و قد أشكل عليه الاستاذ - كما جاء فى (المحاضرات) أيضاً : بأنّ

المقدّمه السابقه مُعدّه و ليست بعلّه و لا جزءاً للعلّه ، حتى تكون مؤثّره ، و تقدّم المُعدّ لا محذور فيه ، فالإشكال يختصّ بالشرط المتأخّر - و لرأيه تقريبات :

التقريب الأوّل : إن الحكم أمر نفساني ، و ليس بخارج عن افق النفس ، - سواء كان الإراده المبرزه كما عليه المحقق العراقی ، أو الاعتبار الناشئ من الإراده كما هو مسلك المحقق الخراسانی - و مقتضی البرهان العقلی القائم علی ضروره السنخيّه بين العلّه و المعلول و المقتضی و المقتضی ، هو أن تكون مبادئ الحكم نفسانيّه أيضاً ، و إذا كانت كذلك ، فليس مقدّماته و مبادؤه إلّا لحاظ الموضوع و المحمول و قيود الموضوع ، و التصديق بالغايه ، و لا ريب فی أنّ هذه كلّها مقترنه بالحكم و متحققه فی ظرفه ، و ليست بمقدّمه عليه و لا متأخره عنه .

إذن ، رجع الشرط المتأخّر إلی المقارن ، و ارتفع الإشكال فی مثل الإجازه و نحوها .

التقريب الثانی : إنه لا شكّ فی أن الباعث و المحرّك فی الإراده هو العلم و الإدراك ، و أمّا الخارج فليس بمؤثّر يقيناً ، و لذا لو كان الماء موجوداً فی الخارج و لا يعلم به الإنسان - و هو عطشان - لم يتحرّك نحوه و مات عطشاً ، فالمؤثّر بالوجدان للتحرّك هو الصّوره العلميّه و الوجود اللّحاظی ، وعليه ، فالمؤثّر فی الملكيّه هو الوجود العلمی للإجازه و ليس الوجود الخارجی ، و المفروض تحقّق الوجود العلمی فی ظرف المعامله .

التقريب الثالث : إن الحكم ليس له مادّه و صوره ، فهو يتحقّق بمجرّد تحقق العلّه له ، و هو الفاعل و الغايه - بخلاف الموجودات الخارجيّه الماديه ، فإنّ تحقّقها يكون بالمادّه و الصّوره و الفاعل و الغايه - و إذا كان المحقّق للحكم

هو العلّه الفاعليّه و العلّه الغائيّه فقط ، فمن المعلوم أنّ الغايه تتصوّر من الفاعل حين الحكم ... .

إشكال الميرزا علي صاحب الكفايه

و قد أشكل الميرزا (۱) علي صاحب (الكفايه) فيما ذكره فى حلّ مشكل الشرط المتأخّر ، و يعتمد إشكاله علي مقدّمتين :

(المقدمه الأولي) فى الفرق بين القضـيّه الحقيقيّه و القضـيّه الخارجيّه ، و أنّ القيود المأخوذه فى موضوع القضـيّه الخارجيّه ترجع إلي علّه التشريع و الحكم ، دون القضيّه الحقيقيّه .

و توضـيح ذلـك : إن العنوان المأخوذ فى القضـيّه الخارجيّه إنما هو عنوان مشـير و ليس هو الموضوع للحكم ، بل الموضوع هو الفرد المشار إليه بالعنوان ، فلمّا يقال : أكرم من فى المدرسه ، أو يقال : قتل من فى العسـكر ، فإنّه لا موضوعيّه للعنوان المذكور ، بـل لزيـد و عمرو و هكـذا غيرهمـا من الأشـخاص ، فكـان الحكم متوجّهـاً إليهم ، و علّه الحكم هـو العنـوان ، مثـل الكـون فى المـدرسه و العسـكر . أمّـا فى القضـيّه الحقيقيه ، فـإن موضوع الحكم نفس العنوان ، فـإذا قـال : أكرم من كـان صـديقى ، ترتّب الحكم علي عنوان « الصـداقه » و كـان تطبيقه علي المصـاديق بيـد المكلّف ... بخلاف القضـيّه الخارجيّه حيث يكون تطبيقه بيد الحاكم .

و على هذا ، فكلّ القيود المأخوذه فى طرف الموضوع فى القضيّه الخارجيّه ترجع إلي العلّه للحكم ، و حينئذٍ ، يكون ظرف فعليّه الحكم متّحداً مع ظرف الإنشاء ، بخلاف الحال فى القضيّه الحقيقيّه ، إذ يكون ظرف فعليّه

۱- ۱) أجود التقريرات ۳۲۵/۱ - ۳۲۶ .

الحكم متأخّراً عن ظرف الإنشاء ، لأن القيد – كالاستطاعه فی الحج – قد لا يكون عند الإنشاء متحقّقاً .

(المقدمه الثانيه) فی مراتب الحكم ، و هی عند صاحب (الكفايه) أربع :

الملاك ، و الإنشاء ، و الفعليّه ، و التنجيز ، و أمّا عند الميرزا فاثنتان فقط ، لأنه يرى أنّ الملاك علّه للحكم ، و علّه الشیء خارجه عن الشیء ، و أن التنجيز إنما هو حكم العقل باستحقاق العقاب علی المخالفه ، فليس من مراتب الحكم ...

و يبقی الإنشاء و الفعليّه ، أمّا الإنشاء ، فهو مرحله الجعل ، و أمّا الفعليّه فهو مرحله فرض وجود الموضوع و قيوده ، ففی قوله تعالی : «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... » (1)يجعل الحكم علی الموضوع المفروض وجوده و هو المستطيع ، و إن لم يكن موجوداً عند الإنشاء أصلاً ... هذا فی مرحله الإنشاء . و أمّا مرحله الفعليّه ، فلا بدّ من وجوده فی وعائه المناسب له من الخارج أو الاعتبار .

(و بعد المقدّمتين) يظهر أنّ الشرط فی القضيّه الحقيقيّه ليس إلّا شرط الحكم و الجعل ، لما تقدّم من اتّحاد الظّرف فيها بين الإنشاء و الفعليّه ، لكن القضايا الشرعيّه كلّها حقيقيّه ، و فی الحقيقيّه شرائط للجعل و شرائط للمجعول ، لاختلاف الظرف كما تقدّم ، و لذا نرى أن الحكم مجعول قبل البلوغ ، لكنّ فعليّته هی بعد البلوغ ، و علی هذا ، فيرد علی المحقق الخراسانی الإشكال بأنه :

قد خلط بين شرائط الجعل و شرائط المجعول ، و بين القضيّه الخارجيّه و القضيّه الحقيقيّه ، فإنّ الذی ذكره إنما يتمّ فی مرحله الجعل و الإنشاء ، فهناك يتحقّق لحاظ الموضوع و قيوده و لحاظ الحكم و يتحقق الإنشاء ، و ذلك شرط

١- ١) سوره آل عمران : ٩٧ .

حصول الجعل ، و ليس فی القضیّه الخارجیّه شیء سوی ذلک ، إلّا أنّ فی القضیّه الحقیقیّه طائفتین من الشرائط ، فشرائط الجعل و الإنشاء غیر شرائط المجعول و مرحله فعلیّه الحکم ، فإنّ شرط فعلیّه الحکم هو الوجود الخارجی للموضوع المتصوّر بقیوده ، و إذا کان کذلک ، صار الشرط موضوعاً ، و حینئذٍ ، فلو تأخّر الشرط لزم تقدّم الحکم علی موضوعه ، و هذا محال .

و الحاصل : إن کلامنا فی شرائط الحکم ، أی فی شرائط فعلیّته ، لا ـ فی شرائط الإنشاء و الجعل له ... و الوجود النفسانی علّه للجعل ، و لیس بعلّهٍ للفعلیّه ، بل العلّه للفعلیّه هی الوجود الخارجی الواقعی للموضوع فی افق الاعتبار .

إشکال المحاضرات علی المیرزا

و قد أورد علیه فی (المحاضرات) بما حاصله (۱) : إن الأحکام الشرعیّه أمور اعتباریّه ، و لا تخضع إلّا لاعتبار من بیده الاعتبار ، فلا تخضع لقوانین الموجودات التکوینیّه ، و علی هذا ، فما یسمّی بالسبب أو الشرط - کالاستطاعه بالنسبه إلی الحج ، و البلوغ بالنسبه إلی التکلیف ، و نحو ذلک - لیس بسببٍ أو شرط للحکم ، و إنما هو الاعتبار فقط ... و إذا کان کذلک ، دار الأمر مدار کیفیّه الاعتبار ، فکما یمکن للشارع جعل الحکم علی موضوع مقیّد بقیدٍ فرض وجوده فی زمان فعلیّه الحکم و مقترناً لها ، کذلک یمکن له أن یجعل الحکم علی موضوع مقیّدٍ بقیدٍ فرض وجوده ، متقدّماً علی فعلیّه الحکم أو متأخراً عنها .

و علی الجمله ، فإنّ اللّازم فی القضیّه الحقیقیّه کون الموضوع مفروض

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۳۱۴/۲ - ۳۱۵ .

الوجود بالفعل خارجاً بجميع قيوده و شرائطه ، أمّا أن يكون الموجود المفروض كذلك مقارناً فى الزمان لفعليّه الحكم ، فلا دليل عليه ، و ليس بلازم ، لأن الحكم أمر اعتبارى يدور مدار كيفيّه الاعتبار ، و مثاله فى العرفيّات هو الحال فى الحمّامات العموميّه ، فإنّ الحمّامى يرضى الآن بدخول الشخص إلى الحمّام و استحمامه فيه ، بشرط أنْ يدفع الاُجره لدى الخروج ، فكان الرّضا منه فعليّاً و الشرط متأخّر ... و تأثير الإجازه فى بيع الفضول من هذا القبيل ، فإنّ الشارع يرضى بترتّب الأثر على هذه المعامله ، لكن بشرط مجيء الإجازه ، فتكون الإجازه اللّاحقه محقّقه لهذه الحصّه من الملكيّه ، لأن الشرط أثره تحقق طرف الإضافه فى الملكيّه .

توضيح الأستاذ رأى الكفايه

إن الكلام المذكور سابقاً من صاحب (الكفايه) ، هو فى الأصل لحلّ مشكله الشّرط المتأخر للمأمور به ، أى الواجب ، فأخذه المحقق العراقى ، و جعله حلّاً للمشكله فى الواجب و فى الوجوب ... ثم أصبح هذا الطريق أساس مبنى المتأخرين فى حلّ مشكله الشرط المتأخّر ... و نحن نوضّح كلام المحقق الخراسانى قدّس سرّه فى نقاط :

الأولى : إن العناوين منها ذاتيّه و منها غير ذاتيّه ، فالذاتى ما لا يقبل التغير ، كإنسانيّه الإنسان ، فهى لا تتغيّر بتغيّر الاعتبار و لا تختلف ، و غير الذاتى يقبل ذلك ، كالتعظيم ، فقد تعتبر الحركه الكذائيّه تعظيماً ، و قد لا تعتبر بل تعتبر هتكاً .

الثانيه : تارةً : يكون للشيء دخل فى التأثير ، و اخرى : يكون له دخل فى التحديد ، فما كان من القسم الثانى يمكن أن يكون حين دخله فى التحديد

معـدوماً ، بخلاـف القسم الأـوّل ... مثلاً : يتكلّم الإنسان بكلام يكون محـدّداً لكلام سابقٍ عليه لغيره ، و يعطيه عنوان « السؤال » ، فالكلاـم الـذى جـاء متـأخّراً و اتّصـف ب « الجواب » قـد أثّرٍ فى الكلاـم السّـابق فكـان « سؤالاً ـ » ، فى وقت لم يكن « الجواب » موجوداً .

الثـالثه : إنّ الحسن و القبـح يختلفـان بـالوجوه و الاعتبـارات ، فقـد يتّصف الانحناء من الإنسان بالحسن ، إذا كان تواضـعاً ، و قد يتّصف بالقبح إذا كان تملّقاً ، و قد لا يتّصف بشىء منهما ، كما إذا كان لرفع شىء من الأرض مثلاً .

و نتيجه هـذه النقـاط هى : إن المؤثّر فى الملاـك ليس هو الشـرط أصـلاً ، و إنمـا دخله فيه حصول الإضافه و تخصـيص العنوان المطلق به ، فكما أنّ الإذن السّابق يحصّص البيع اللّاحق و يحدّده ، و بذلك يكون البيع الصّادر لاحقاً من المأذون حصّةً من البيع ، و يصـير مضافاً إلىٰ المالك الآذن ، مع أنّ الإذن معـدوم عند ترتّب الأثر علىٰ البيع ، كذلك الإذن اللّاحق ، فإنه محدّد و موجد للحصّه و محقّق للإضافه ، فكما يضاف البيع إلىٰ الإجازه السّابقه و صاحبها ، كـذلك يضاف إلىٰ الإجازه اللّاحقه و صاحبها ... و كذلك الحال فى الغسل ، فإنّ أثره تحديد طبيعه الصوم بتلك الحصّه التى كانت موضوع الوجوب .

و مثال إفاده الشـرط للتحديـد و التحصـيص فى العرفيّات ، هو المثال المـذكور فى التكلّم ، و أيضاً مثل الاسـتقبال ، فإنّ الخروج إلىٰ خارج البلـد مثلاً يختلف بالوجوه و الاعتبارات و الأسـباب ، و أحـدها أن يكون تكريماً للقادم ، فالخروج بهذا القصد حصّـه من الخروج - فى مقابل الخروج بقصد التجاره مثلاً قد تعنون بعنوان الاسـتقبال ، لكونه قد اضيف إلىٰ قدوم الشخص مع أنه غير قادم بعدُ ، فكان الذهاب إلىٰ خارج البلد - الذى هو عنوان عرضى لا ذاتى

- معنوناً بعنوان الاستقبال بسبب ذاك الأمر المتأخّر ، و هو قدوم الشخص ...

فأصبح الأمر المتأخّر غير الحاصل فعلاً ، محصّصاً و محدّداً للعنوان المتقدّم - و هو الذهاب - و موجباً لحسنه ، و محقّقاً للإضافه بينهما .

و هذا شرح لقول المحقّق الخراسانی بأن الشروط أطراف الإضافه فی الشروط الشرعیّه ، و لكلام المحقق العراقی من أن المؤثر محدود و الشروط وظیفتها التحدید ، و لیست بنفسها مؤثّرةً كی یقال بأن المعدوم لا یؤثّر فی الموجود .

إشكال الاستاذ

ثم أورد علیه الاستاذ : بأنّ الإضافه لیست بأمر اعتباری كی یقال بأنه یختلف بالوجوه و الاعتبارات ، بل هی أمر واقعی ، و المتضایفان متكافئان فی القوّه و الفعل ، و لا یعقل وجود الإضافه و المضاف فی وقتٍ یكون طرف الإضافه معدوماً ، فالإضافه بلا طرفٍ خلف .

و النقض بالزمان ، من الأمس و الیوم و الغد ، حیث یضاف الیوم إلیٰ الغد و إلى الأمس مع انعدامهما .

قد أجاب عنه الشیخ الرئیس فی الشفاء (1) ، بأنّ تلك الإضافه ذهنیّه ، و فی الذّهن یجتمع السّابق و اللّاحق .

لكنّ المشكله هی : أن هذه الإضافه خارجیّه .

فقیل : بأنّ الزمان وجود واحد متصرّم .

و فیه : و إنْ ذكره المحقق الاصفهانی (2) ساكتاً علیه : إن الحركه وجود

ص:۲۸۴

۱- ۱) الشفاء ، الطبیعیّات ۱۴۸/۱ - ۱۵۰ ، الفصل العاشر ، فی الزمان .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۴۶/۲ .

واحد ، لكنّ الإنسان عند ما يتحرّك من مكانٍ إلىٰ مكان ، فهو متوسّط بين موجودٍ و معدوم ، فكيف يتحقق إضافه الموجود إلىٰ المعدوم ؟

و على الجمله ، فإن الحلّ الـذى ذكره المحقق الخراسانى - و عمّمه المحقق العراقى - لا يجـدى نفعاً لمشكله الشـرط المتأخّر ، لأنّ الإضافه بلا طرفٍ محال .

الإشكال علىٰ كلام الحكيم

و بما ذكرنا يتضح الإشكال فيما ذكره السيّد الحكيم فى (حاشيه الكفايه) (۱) و هو ما ذهب إليه فى (حاشيه المكاسب) (۲) فى الكشف ، فقال بأن تصوير الإضافه و المضاف مع عدم تحقّق المضاف إليه غير معقول ، لكنّ المهمّ أنّه قد وقع الخلط بين الشرط المقصود هنا ، و الشـرط الذى هو جزء من أجزاء العلّه ، فالشرط هناك مؤثر إمّا فى فاعليّه الفاعل و إمّا فى قابليّه القابل ، و هكذا شرط يستحيل تأخّره . لكن المراد من الشـرط هنا ليس بهـذا المعنى ، بل بمعنى القيـد ، و التقييد يمكن بالأمر السّابق و اللّاحق و المقارن .

توضـيح النظر : إنّ التقييد يقابل الإطلاق ، و هو لا يكون بلا ملاك علىٰ مسلك العدليّه ، و إذا كان بملاكٍ فهو ذا دخلٍ و أثرٍ ، فإمّا يكون دخيلًا فى الملاك ، و إمّا يكون دخيلًا فى فعليّه الملاك و حصول الغرض .

إذن : إمـا يكون بلاـ دخـل أصـلًا ، فهـذا خلف ، لأـنه قيـد ، و إمّـا يكون ذا دخـلٍ و أثر ، فكيف يكون مؤثّراً فى الموجود و هو معدوم ؟ فيعود الإشكال .

مثلًا : الزّوال قيد لوجوب صلاه الظهر ، فما لم يتحقق لا ملاك للصّلاه

۱- ۱) حقائق الأصول ۲۲۹/۱ .

۲- ۲) نهج الفقاهه : ۲۳۰ .

و لا ـ غرض متعلِّق بهـا ، و الطّهـاره قيـد للواجب ، و هو الصّـلاه ، فمـا لم تتحقّق الطّهاره لم تتحقّق فعليّه الغرض من الصّـلاه و إنْ كانت ذا ملاك .

فـإن أراد السيّد الحكيم من كون الشـرط المتأخر قيـداً : إنه قيـد للحكم ، كأنْ يترتب الأثر على عقـد الفضول من حينه بالإجازه اللّاحقه من المالك ، فهو دخيل فى الملاك ، فكيف يكون الشرط المتأخّر دخيلاً فى الملاك و هو متقدّم ؟ و إنْ أراد منه كونه قيداً للواجب ، كما فى الغسل بالنّسبه إلىٰ صوم المستحاضه - فإنّه قيد للصّوم نفسه لا لوجوبه ، لأن وجوبه متحقّق بدليله ، غير أن الصوم لا يؤثر إلّا مع الغسل ، ففعليّه الأثر عليه متوقّفه علىٰ الغسل - فيكون دخيلاً أيضاً ، و دخل المعدوم فى الموجود محال .

الإشكال علىٰ المحاضرات

و أمّـا ما فى (المحاضـرات) تبعاً للمحقق العراقى ، من القول بأنّ أثر الشـرط المتأخّر هو بيان الحصّه و بيان الحصّه كما يكون من المقارن و المتقدّم ، كذلك يمكن من المتأخر أيضاً ، كما فى هذين المحقّقين و حاصل الكلام : كون الشـرط المتأخر كاشفاً و بياناً ، و ليس دخيلاً فى تحقق مقتضى العقد ، ليرد اشكال تأثير المعدوم فى الموجود .

ففيه : إن هـذا ينـافى مختـاره فى الفقه ، من أن الإجازه اللّاحقه دخيله لا كاشـفه فقط (۱) . علىٰ أنَّ التخصّـص أمر واقعى و ليس باعتبـارى ، فالإيمـان يحصّـص الرقبه واقعـاً ، و الغسـل المتـأخر يحصّـص الصّـوم المتقـدّم واقعـاً ، و التحصّـص أثرٌ ، فكيف يؤثّر المعدوم هذا الأثر ؟

۱- ۱) مصباح الفقاهه ۱۳۴/۴ .

رأی السید البروجردی

اشاره

و قال السیّد البروجردی (۱) بأنّ الشرائط علیٰ قسمین ، فمن الشرائط : ما له دخل فی المأمور به ، بأنْ یکون قیداً له بما هو مأمور به ، کالوضوء بالنسبه إلیٰ الصّلاه ، فإنّها لولاه لیست مورداً للأمر ، مع أنه غیر دخیل فی ذاتها . و حلّ المشکله فی هذا القسم هو : إنّ اشتراط الصّلاه و تقیّدها بالوضوء مقارنٌ للصّلاه و لیس متأخّراً ، و لمّا کان التقیّد و الاشتراط من الامور الانتزاعیّه ، فإن الواجب هو نفس القید ، و لازم ذلک هو القول بالوجوب النفسی للقیود و الشروط ، سواء تقدّمت أو تأخّرت .

قال الأستاذ :

إنه فی هذا القسم لم یأتِ بشیء جدید ، فالمطلب نفس مطلب المیرزا ، و قد تقدّم ما فیه من کون الشروط أجزاءً ، و بحثنا فی الشرط المتأخّر لا الجزء المتأخّر .

(قال البروجردی) القسم الثانی من الشرائط : ما له دخل فی انطباق عنوان المأمور به علیٰ معنونه ، حیث یکون المأمور به من العناوین الانتزاعیّه لا فی تحقق عنوان المأمور به ، و لا مانع من أن یکون الشیء المتأخّر دخیلاً فی ذلک .

قال الأستاذ :

و فی هذا القسم أیضاً لم یأتِ بشیء جدید ، فالمطلب نفس مطلب المحقق الخراسانی ، و مثاله الاستقبال ، و قد تقدّم أنه لا یحلّ المشکل فی اعتبار الغسل بالنسبه إلیٰ صوم المستحاضه ، فإنّ عنوان الصّوم حاصل له و لا

۱- ۱) نهایه الأصول : ۱۵۲ - ۱۵۳ .

دخل للغسل ، إنما الكلام فی توقف صحّته علیٰ الغسل ، فكيف يكون دخيلاً فيها و هو معدوم ؟

رأی المحقق الاصفهانی و تبعه المحاضرات

اشاره

و فی (المحاضرات) إضافةً إلیٰ ما تقدّم : إن الشروط فی الاعتباريّات تختلف عنها فی التكوينيّات ، كالإحراق مثلاً ، فإنها فی الاعتباريّات قيودٌ و تقيّدات ، و التقيّد كما يكون بالسّابق و المقارن ، كذلك يكون باللّاحق ، و مثاله رضا الحمامی ، كما تقدّم .

قال الأستاذ :

أصل المطلب من المحقق الأصفهانی ، فإنّه جعل الامور ثلاثه :

العينيّات ، و الانتزاعيّات ، و الجعليّات ، و قال : دخل المتأخّر المعدوم فی الاولی و الثانيه غير معقول ، أمّا فی الثالثه ، فمعقول .

لكن فی (المحاضرات) خلط الاعتباريات بمثل رضا الحمّامی ، فإنّ رضا الحمّامی ليس من الامور الاعتباريه ، بل هو صفه نفسانيّه ، و سيأتی وجه التأثير فيه .

و أمّا قوله : بأنّه قيد و تقيّد .

فنقول : هل يوجد تأثير و دخلٌ للقيد أو لا ؟ إن كون الشیء قيداً لا يكون بلا ملاک ، فلا بدّ و أنْ يكون له خصوصيّه حتی يكون قيداً ، كالإيمان بالنسبه إلیٰ الرّقبه ، فإنْ كان بملاک ، وقع البحث فی التقييد ، هل أنه قيد للحكم أو قيد للمأمور به ؟ و حينئذٍ يعود الإشكال ، لأنه - سواء كان الأول ، كالإجازه بالنسبه إلیٰ البيع ، أو الثانی ، كالوضوء بالنسبه إلیٰ الصّلاه ، و الغسل بالنسبه إلیٰ الصّوم من دخل المعدوم فی الموجود .

و أمّا رضا الحمامی بغسل الشخص فی الحمّام ، فلیس مشروطاً بدفع الاجره فیما بعد ، و إنما هو صفه نفسانیّه تحصل من علم الحمامی بتحقّق دفع الشخص الأُجره فیما بعد .. فهی منبعثه من العلم المقارن لها ، و لذا لو لم یکن عنده هذا الرضا لما سمح بالاغتسال إلّا مع أخذ الاجره من قبل ... فمثال رضا الحمّامی من صغریات ما ذکره المحقّق الخراسانی من أن الشرط فی الامور النفسانیه هو العلم المقارن بها ، و إنْ کان المعلوم متأخّراً .

و أمّا معقولیّه دخل المعدوم فی الموجود فی الجعلیّات - کما ذکر المحقّق الأصفهانی - بأنْ یکون الأمر المتأخّر دخیلاً فی حصول التخضّع و التخشّع للمولی ... فنعم ، فالاحترامات و نحوها من الامور الاعتباریّه یعقل دخل الأمر المتأخّر فی الأمر السّابق فیها ، و حصول عنوان الخضوع و الخشوع له ، بل إنه واقع إثباتاً ، و قد سبقه إلی ذلک المحقق الخراسانی ، و مثّل له بالاستقبال کما تقدّم .

لکنّ الکلام مع المحقق الأصفهانی فی تطبیق الکبری المذکوره علی مثل الغسل للمستحاضه ، إذ کیف یکون الصّوم منها - و هی علی حال القذاره - متعنوناً بعنوان الخضوع و الخشوع من جهه تعقّبه بالغسل ... فإنّ العقلاء لا یرون ذلک ، بل الشارع نفسه یأمر بالتطهّر ثمّ العباده و الخضوع و الخشوع للّه...

و هذا مورد البحث ، و أنه کیف یکون الغسل المتأخّر سبباً للطّهاره حین الإتیان بالعمل المتقدّم ؟

فما ذکره المحقق الأصفهانی لا یحلّ المشکله .

هذا تمام الکلام فی الطرق المذکوره لحلّ المشکله ، و قد عرفت أنّ شیئاً منها لا یحلّ مشکله الشرط المتأخّر ، بل جاء عن السیّد الاستاذ أنّه قال : « و ما

قيل فی تصحيحه من الوجوه التی عرفتها لا تغنی و لا تسمن من جوع » (۱) .

تحقيق الاستاذ فی الشّرط المتأخّر

و من هنا ، فقد سلک شيخنا الاستاذ مسلکاً آخر فی مسأله الشّرط المتأخّر ، فقال دام بقاه : أمّا فی غسل المستحاضه فلا مشکله ... لأنّ الفتوی باشتراط صومها بالغسل فی الليله الآتيه لا مستند لها أصلًا ، لأنّ صحيحه ابن مهزيار :

« کتبت إليه : امرأه طهرت من حيضها أو دم نفاسها فی أول يوم من شهر رمضان ، ثم استحاضت فصلَّت و صامت شهر رمضان کلّه ، من غير أن تعمل ما تعمله المستحاضه من الغسل لکلّ صلاتين ، هل يجوز صومها و صلاتها أم لا ؟ فکتب عليه السلام : تقضی صومها و لا تقضی صلاتها ، لأن رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله کان يأمر المؤمنات من نسائه بذلک » (۲) .

غير واضحه الدلاله علی اعتبار الغسل و اشتراط صحّه الصوم به ، بأن يؤتی به فی اللّيله اللّاحقه للصوم .

و أمّا الإشکال فيها بالمنافاه لما دلّ من الأخبار و غيرها علی کون الزهراء الطاهره عليها السلام بتولاً ، و بأنها تدلّ علی التفصيل بين الصّوم و الصّلاه ، و هو خلاف الإجماع القطعی ، فيمکن دفعه بالتفکيک فی الحجيّه .

إنما الکلام فی قضيه إجازه المالک فی المعامله الفضوليّه ، و لا بدّ فيها من لحاظ الأدلّه .

إنّه لا ريب فی أن مقتضی الظهور الإطلاقی للتقييد بأیّ قيدٍ ، و الاشتراط

۱- ۱) منتقی الاصول ۱۲۷/۲ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۳۴۹/۲ الباب ۴۱ من أبواب الحيض ، رقم ۷ .

بأىّ شرطٍ من الشروط ، هو المقارنه بين المقيَّد و القيد ، و الشرط و المشروط ... و لذا لا بدّ من إقامه دليلٍ خاصٍّ علىٰ تأثير الإجازه اللّاحقه فى البيع الواقع قبلُ من طرف الفضول .

فإن اريد تصحيح ذلك بالحقيقه العقليّه الفلسفيه ، فهذا غير ممكن ، لكنّ الفرق بين الحقيقه العرفيّه و الحقيقه العقليّه واضح ، و لذا نرى أنّ البخار – مثلًا – مباين للماء عرفاً مع أنه ماء بالحقيقه العقليّه ، هذا من جهه ، و من جهةٍ أخرىٰ ، فإنّ المدار فى الامور الاعتباريه ، كالزوجيّه و الملكيّه و غيرها من سائر أبواب العقود و الإيقاعات ، علىٰ الحقيقه العرفيّه العقلائيّه ، و حينئذٍ ، فإنْ أمكن تصوير الإضافه بين الإجازه اللّاحقه و البيع السّابق ، إضافةً حقيقيةً عقلائيةً ، انحلّت المشكله ... فنقول :

تاره : يراد من الإجازه اللّاحقه أن تكون مؤثّرةً فى الملكيّه – التى هى الغرض من المعامله – فهذا غير معقول ، و اخرىٰ : يراد منها تحصيص البيع و تحقيق الإضافه بينه و بين الإجازه اللّاحقه ... فهذا من الجهه العقلائيّه ممكن ، و الإشكالات إنما نشأت من جعل الإضافه حقيقةً عقليّه ، و كذا جعل المضاف حقيقةً عقليّه ، أمّا لو جعلنا المضاف حقيقةً عقلائيّه ، و كذا الإضافه فلا مانع ...

و المرجع فى مثله هو الارتكازات العقلائيّه .

إنه و إنْ كان المتضائفان متكافئين فى القوه و الفعل حقيقةً عقليّةً ، لكنّ العقلاء يرون « السؤال » متّصفاً بهذا العنوان قبل مجىء « الجواب » حقيقيّةً عرفيّه ، مع كونهما متضايفين .

و أيضاً ، فإنّهم يضيفون « المجىء » إلىٰ « الغروب » إضافه حقيقةً عرفيّه ، مع أن الغروب مثلًا غير متحقق ، و فى القرآن الكريم : «وَسَبِّحْ بِحَمْدِ

رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ » (۱).

إنه لا ـ مـانع عقلاً من أنْ تحقق الإضافه و المضاف الآن ، و يکون مجیء المضاف إلیه فیما بعـد ، بأنْ تکون الإجازه اللّاحقه طرفاً للمعامله الواقعه الآن ، و المؤثر هـذه الحصّه من المعامله ... و هذا یرجع إلی نظر صاحب (الفصول) من أنّ العقد المؤثّر هو العقد المتعقّب بالإجـازه ، أی العقـد بوصف تعقّبه بالإجـازه منشـأ للأـثر ... و لکنّه مخـالفٌ لظواهر الأدلّه الشـرعیّه و للسـیره العقلائیه ، حیث یری العرف و العقلاـء کون الأـثر للإجازه و الرّضا اللّاحق ، لا للعقـد المتّصف بوصف التعقّب بالرّضا و الإجازه ... فالشارع یقـول «إِلاَّ ـ أَن تَکُونَ تِجَارَهً عَن تَرَاضٍ » (۲)و وجوب الوفـاء إنّمـا یکون حیث یضـاف العقـد إلی الشـخص ، لأـن معنی « أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (۳)هو أوفوا بعقودکم .. فمشکله النظر المذکور ترجع إلی مقام الإثبات من هذه الجهه .

و فی مقـام الثبـوت أیضـاً إشـکال و هو : أنه کیف یمکن تحقق وصف « التعقب » للعقـد قبـل حصول الإجـازه و تحقّقهـا ؟ لأـن التعقب عنوان إضافی ، و تحققه موقوف علی تحقق طرفه ... .

إذن ، فطریق صاحب الفصول و إن کان وجهاً من وجوه حلّ المشـکله من جهه الشـرط المتأخر ، لکنْ لا یمکن المساعده علیه ، لمـا یرد علیه من الإشـکال ثبوتـاً و إثباتاً ، فلا یصـلح لتصـحیح معامله الفضول بالإجازه اللّاحقه ، علی أساس أن تکون کاشـفهً و طریقاً إلی تحقّق الملکیه للمشتری ... .

و التحقیق أنْ یقال :

ص:۲۹۲

۱- ۱) سوره طه : ۱۳۰ .

۲- ۲) سوره النساء : ۲۹ .

۳- ۳) سوره المائده : ۱ .

إن الإجازه اللّاحقه لها دخل فی تحقق الملکیّه للمشتری ، لکنْ لا فی اعتبارها له ، لأنّ الاعتبار مقارن للإجازه ، بل إنها دخیله فی المعتبر ، بأنْ تتحقّق الملکیه للمشتری ، فیکون مالکاً من حین العقـد ، لکنّ الکاشف عن تحقّقها له هو الإجازه الواقعه فیما بعـد ، فیکون اعتبار الملکیّه من حین الإجازه ، و المعتبر و هو الملکیّه - من حین العقد .

و توضـیح ذلک : إنه ما لم تأتِ الإجازه ، فالعقـد غیر منتسب إلیٰ المالک ، فإذا أجاز انتسب العقـد إلیه ، و معنی إجازته للعقد : قبـوله له علیٰ مـا وقع علیه ، و المفروض وقوعه علیٰ أن تکون الـدار مثلاًـ ملکـاً من حین العقـد للمشـتری ، فالإجـازه تتوجّه إلیٰ مقتضی العقد الواقع من قبل ... ثم إنّ الشّارع یمضی هذه الإجازه علیٰ نفس الخصوصیّه ، بأنْ یکون اعتبار الملکیّه للمشتری الآن و حین الإجـازه ، و الملکیّه - و هی المتعلَّق للاعتبـار - واقعهً حین العقـد ... فلم یکن من تـأثیر المعـدوم فی الموجود ، و انحلّت مشکله الشرط المتأخّر .. بناءً علیٰ الکشف .

و تبقی مشـکله اخریٰ : و هی أنّ مقتضـی قاعده السّلطنه و غیرها من أدلّه الملکیّه الاختیاریّه و القهریّه ، کون الدار ملکاً للمالک المجیز إلیٰ حین الإجـازه ، لکنْ مقتضـی «أَوْفُواْ بِـالْعُقُودِ » أن تکون الـدّار ملکـاً للمشتری من حین العقـد ، بالبیـان المـذکور ، و حینئذٍ ، تجتمع ملکیّتان علیٰ المملوک الواحد فی الحدّ الفاصل بین العقد و الإجازه ، و لمن تکون النّماءات ؟

هنا تحیّر مثل المیرزا ، و جعل المقام من قبیل مسأله الخروج من الـدار المغصوبه ، حیث قال بعدم امکان القول باجتماع الوجوب و الحرمه فی الخروج ، لأن کلّاً منهما تصرّف ، بل یجب الخروج للتخلّص من الغصب ...

و نقض بذلك علیٰ مسلک المحقق الخراسانی .

لکنّ التحقیق هو الفرق بین الموردین ، للفرق بین الأحکام التکلیفیّه و الأحکام الوضعیّه ، إذ الأولیٰ تابعه للمصالح و المفاسد فی المتعلّقات ، و الثانیه تابعه للمصالح و المفاسد فی نفس الاعتبار ، فللخروج من الدار المغصوبه مصلحه تستلزم الوجوب و مفسده تستلزم الحرمه ، زمانهما واحد ، و المتعلّق واحد ، فیلزم اجتماع الضدّین و هو محال ... فلا مناص من القول بوجوب الخروج و عدم حرمته ، لأنّ المرکب للحکمین واحد ، و هو غیر ممکن .

أمّا فیما نحن فیه ، فالمرکب - و هو الاعتبار - متعدّد ، فالاعتبار کان لملکیّه المشتری من السّابق إلیٰ الآن ، و هو اعتبار الفضول ، و لکنّ اعتبار المالک المجیز هو الملکیّه للمشتری من الآن ، أی حین الإجازه حتی وقت العقد .

هذا ... و المهمّ حلّ مشکله الشرط المتأخّر ، و قد تحقق ذلک .

أمّا مورد الغسل لصوم المستحاضه - و لیس فی الفقه مورد آخر غیره یکون ما هو المتأخر شرطاً للمکلَّف به - فلا یساعده مقام الإثبات ، کما تقدّم .

قال الأستاذ فی الدوره السابقه :

و کلّ موردٍ فی الفقه قام الدلیل علیه إثباتاً ، فلا بدَّ من رفع الإشکال الثبوتی فیه بلحاظ الحقیقه العرفیّه و البناء علیها ، کما لو تزوّج المریض فی مرضٍ لا یبرأ منه ، فإنْ دخل صحّ النکاح و إلّا فلا ، فالدخول متوقّف علیٰ النکاح ، و النکاح علیٰ الدخول ، و هذا دور . و حلّ المشکله هو : أنّ الدخول شرط متأخّر ، و من حین تحقق النکاح مع الدخول المتأخر تعتبر الزوجیّه ، فکان الدخول دخیلاً فی تحصّص الحصّه .

و أيضاً : إذا مات الميّت غير المسلم ، و ترك ابناً صغيراً له و وارث مسلم كبير ، وجب علىٰ الكبير الإنفاق علىٰ الصغير حتى يسلم عند البلوغ ، فإذا أسلم حينذاك ، كان مالكاً لما تركه الميّت من حين الموت ، و إن لم يكن هذا الولد الوارث مسلماً من ذلك الحين ... و إنْ لم يسلم عند البلوغ ، انتقل الإرث إلىٰ الوارث المسلم .

ص:٢٩٥

انقسام الواجب إلى : المطلق و المشروط

اشاره

ص:۲۹۷

مقدّمات :

اشاره

لمّا فرغ صاحب (الكفايه) من تقسيمات مقدّمه الواجب ، شرع فى تقسيمات الواجب ، و جعل أوّلها : انقسامه إلىٰ المطلق و المشروط .

قال الأستاذ : فى هذا التقسيم مسامحه ، فإنّ كلّاً من الواجب و الوجوب ينقسم إلىٰ المطلق و المشروط ، مثال الأوّل : اشتراط الصّلاه أو إطلاقها بالنسبه إلىٰ الطهاره . و مثال الثانى : اشتراط وجوب الصّلاه أو اطلاقه بالنسبه إلىٰ زوال الشمس ... .

لكنْ بحسب الظهور الإثباتى يكون الشرط عائداً إلىٰ الوجوب ، و الانقسام حينئذٍ من انقسامات الوجوب لا الواجب .

و على أى حالٍ ، فههنا مقدّمات :

المقدمه الأولىٰ : (المراد من المطلق و المشروط هو المعنىٰ اللّغوى)

المراد من « المطلق » و « المشروط » فى عنوان البحث هو المعنى اللّغوى للكلمتين ، أى : الاشتراط هو الارتباط ، كارتباط الصّلاه بالزوال مثلاً ، و الإطلاق عباره عن عدم الارتباط و الإناطه و التقييد ، ، كما فى الصّلاه بالنسبه إلىٰ الإحرام مثلاً .

و أمّا ما ذكروه من التعاريف للإطلاق و الاشتراط فكلّه مخدوش ، و المقصود منها توضيح المعنى اللّغوى و العرفى ... .

ص:۲۹۹

المقدمه الثانيه : (فی أنّ الإطلاق و الاشتراط إضافیّان)

إن الإطلاق و الاشتراط أمران إضافیّان و لیسا بحقیقیّین ، إذ المطلق الحقیقی لا وجود له ، و کذا المشروط بکلّ شرطٍ ... و الحاصل : إنّ الواجبات کلّها مشروطه ، سواء العقلیّه ، کوجوب معرفه الباری تعالی ، فإنّه حکم عقلی مشروط بالقدره ، أو الشرعیّه ، کوجوب الصّلاه و الصّوم ... فإنها مشروطه بالبلوغ و العقل و غیرهما من الشروط العامّه .

فالمراد من الواجب أو الوجوب المطلق أو المشروط کونه مطلقاً أو مشروطاً بالنسبه إلیٰ شیء ... .

المقدمه الثالثه : (هل المراد إطلاق الهیئه أو الماده ؟)

اشاره

تارهً یطلق « الإطلاق » ، و یراد منه « إطلاق المادّه » ، و مرادهم منها « الواجب » . و أخریٰ : یطلق « الإطلاق » ، و یراد منه « إطلاق الهیئه » ، و مرادهم منها « الوجوب » .

إن مثل « صلّ » مرکّب من مادّهٍ هی « الصّلاه » و من هیئهٍ هی « هیئه افعل » . و الشرط یرجع تارهً : إلیٰ طرف الهیئه فیقال : الوجوب مقیداً و مشروط بکذا . و اخریٰ : یرجع إلیٰ المادّه فیقال : هذا الواجب مشروط بکذا ... لکنْ لا یخفی : أنه متیٰ تقیّدت الهیئه ، و کان الوجوب مشروطاً بشرطٍ ، تقیّد الواجب بتبعه قهراً ، فاشتراط وجوب صلاه الظهر بالزوال یخرج الصّلاه - أی : الواجب - عن الإطلاق بالنسبه إلیٰ الزوال ، فلا تقع صلاه الظهر قبله بعد تقیید وجوبها به ... و هذا ما یحصل قهراً ... أمّا فی حال العکس فلا ، فلو اشترط المولی فی الواجب شرطاً و قیّده بقیدٍ ، فذلک لا یوجب التقیید و التضییق فی الوجوب ، کاشتراط الصّلاه بالطهاره ، فإنّه لا یخرج وجوبها عن التوسعه .

مقتضى القاعده رجوع القيد إلى الهيئه

و بعد الفراغ من المقدّمات و التمهيدات ، نقول :

إنّه لا ريب فى أن ظواهر الألفاظ و مقتضى القواعد النحويّه : رجوع القيد إلى الهيئه أى الوجوب ، فمعنى قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، هو اشتراط وجوب إكرامه و تقيّده بمجيئه ، و كذا فى : إذا زالت الشمس فصلّ ، و فى «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » ، فإن فى جميع هذه الموارد يكون القيد عائداً على الهيئه و مضيّقاً لمدلولها ، سواء قلنا بأن مدلولها البعث أو الطلب أو اعتبار اللّابديّه ... هذا هو مقتضى معنى الكلام بحسب مقام الإثبات .

الأقوال فى المسأله

لكنَّ الشيخ الأعظم - رحمه اللّه - مع إقراره بذلك ، يرى استحاله رجوع القيد إلى الهيئه ، و ضروره رجوعه إلى المادّه ، و أنه لا بدّ من رفع اليد عن مقتضى مقام الإثبات بمقتضى البرهان العقلى .

و خالفه المحقّق الخراسانى و أتباعه .

و ذهب الميرزا إلى رجوعه إلى المادّه المنتسبه .

فالأقوال ثلاثه .

قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئه

اشاره

ثم إنّ الشيخ أقام على عدم رجوع القيد إلى الهيئه برهاناً ، و أقام على ضروره رجوعه إلى المادّه برهاناً ، ليدلّ على كلا الأمرين بدليلٍ مطابقى ، و إلّا ، فإن الدليل على عدم رجوعه إلى الهيئه يدلّ بالالتزام على رجوعه إلى المادّه ...

و أيضاً ، فإنّ بين برهانيه فرقاً ، سيأتى بيانه .

هذا ، و إذا كانت القيود كلّها ترجع إلى المادّه كما يقول الشّيخ ، فإنه

يتوجّه إليه السؤال عن الفرق بين قيود المادّه و قيود الهيئه ، مع أنّ قيود الهيئه لها دخل فى أصل مصلحه الشىء ، و إذا انتفت القيود لم يكن فى الشىء مصلحه ، بخلاف قيود المادّه ، فإنّها دخيله فى فعليّه المصلحه لا فى أصل وجودها .

مثلاً : الزّوال قيد لوجوب الصّلاه ، و معنى ذلك : أنْ لا مصلحه للصّلاه قبل الزّوال ، و إنما تتحقّق بعده ، بخلاف الطّهاره التى هى قيد للواجب ، فإنّ الصّلاه ذات مصلحه بدون الطّهاره ، إلّا أن المصلحه لا تتحقّق فى الخارج و لا تحصل إلّا بتحقق الطهاره مع الصّلاه ، و كونها مع الطهاره .

فلو رجعت القيود كلّها إلى الماده فما الفرق ؟

فهذا السؤال متوجّه على الشيخ ، و انتظر الجواب !!

الدليل الأوّل لقول الشيخ

اشاره

فاستدلّ الشيخ رحمه اللّه لامتناع رجوع القيد إلى الهيئه (۱) بأنّ :

مفاد الهيئه معنىً حرفى ، و المعنى الحرفى جزئى ، و الإطلاق إنّما يرد على أمرٍ قابلٍ للتضييق ، و لا تضييق أكثر و أشدّ من الجزئيه ، و الشىء الجزئى لا سعه فيه حتى يضيَّق ، فهو - إذن - غير قابل للتقييد ، سواء قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكه أو لا ... لأنه بناءً على كونه من هذا القبيل : إذا كان الجزئى غير قابل للتقييد فالإطلاق محال ، و إذا استحال الإطلاق فى الجزئى كان التقييد محالاً .

هذا ، و لا يخفى أن الأساس فى هذا الوجه كون مفاد الهيئه معنىً حرفيّاً ، و أمّا إذا كان معنىً اسميّاً كما لو قال : « إن جاءك زيد فيجب إكرامه » ، فهذا الوجه غير جارٍ .

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۴۵ - ۴۶ .

الأجوبه عن هذا الدليل

و الوجوه التی ذکرها القوم فی الجواب عن الدلیل المذکور ، کلّها مبنائیه :

فقال المحقق الخراسانی :

(۱)

لقد تقدَّم فی محلّه أن معانی الحروف لیست بجزئیّه ، لا جزئیه خارجیّه و لا جزئیّه ذهنیّه ، أما عدم کونها جزئیّه خارجیّه فواضح ، و أما عدم کونها جزئیّه ذهنیّه ، فلأنَّ الجزئیّه تکون باللّحاظ ، و اللّحاظ یکون فی الاستعمال ، و معانی الحروف موطنها قبل الاستعمال .

و إذْ لا جزئیّه فی معانی الحروف ، فالاستدلال یسقط .

لکن هذا الجواب مبنائی .

و قال المحقق الاصفهانی :

(۲)

لیس المراد من الجزئیّه هی الجزئیّه الخارجیّه أو الذهنیّه ، بل المراد منها هی التعلّق و التقوّم بالطرفین ، و المعنی الحرفی فی ذاته متقوّم بالطرفین ، و الهیئه معنیً حرفی ، فمفادها النسبه البعثیّه - کما فی « فصلِّ » فی : « إذا زالت الشمس فصلّ » - و هذه النسبه ذات طرفین : المنسوب و المنسوب إلیه ... و کما فی « إن جاءک زید فأکرمه » ... و إذا کان هذا معنی الجزئیّه ، فإنّ الجزئیّه بهذا المعنی تقبل التّضییق ، بأنْ یُزاد فی الأطراف ، فتکون ثلاثه أو أربعه ... و هکذا .

و قال السید الخوئی :

(۳)

إن حقیقه المعنی الحرفی هو التضییق فی المعنی الاسمی ، کما تقدّم فی

۱- ۱) کفایه الأصول : ۹۶ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۵۹/۲ .

۳- ۳) محاضرات فی أصول الفقه ۳۲۰/۲ .

محلّه بالتفصيل ، وعليه ، فلا مانع من وقوع التضييق بعد تضييق ، لأنّه بعد أن قال : « صلّ فى المسجد » و حصل ب « فى » فرد من التضييق ، يمكنه أن يقول : « إن كنت متطهّرا » فيدخل عليه تضييقاً ثانياً ... و هكذا ... إذن ، لا ـ مانع من رجوع القيد إلىٰ الهيئه بناءً علىٰ هذا المسلك .

لكن هذا الجواب أيضاً مبنائى . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لو سلَّمنا المبنى ، فإنّ التضييق الثانى إنما يرد علىٰ أصل الصّلاه لا علىٰ تضييقها الواقع من قبل ... إذن ، لم يرجع القيد إلىٰ الهيئه و مفادها - و هو الحكم - فيتم كلام الشيخ القائل بعدم رجوع القيد إلىٰ الهيئه .

و تلخَّص إلىٰ الآن كون الأجوبه مبنائيه .

بقى جوابان :

أحدهما للمحقق الخراسانى ، و الآخر للمحقق الأصفهانى .

أمّا جواب المحقق الخراسانى فهو : إنه ليس المقصود إنشاء الطلب ثم تقييده بقيدٍ ؛ حتى يلزم ما ذكره الشيخ قدس سره ، بل المقصود : إنشاء الطلب المقيَّد ، و لا محذور فى هذا أصلًا .

و فيه :

إنما يتمّ إنشاء الطلب المقيَّد فى مورد يكون الطلب قبل الإنشاء كذلك قابلاً ـ للإطلاق و التقييد ، كما فى الرقبه قبل تقييدها بالإيمان ، و بناءً علىٰ كلام الشيخ ، فإنّ الطلب النسبى هو مفاد الهيئه ، و الطلب النسبى معنى حرفى ، و المعنى الحرفى جزئى ، فلا يعقل إنشاء الطلب المقيّد ... لأنّ التقيّد و الجزئيّه موجود فى ذات الطلب .

و أمّا جواب المحقق الأصفهانى فهو : إنه لو كان تقييد مفاد الهيئه تخصيصاً للطلب ، لتمّ كلام الشيخ ، لكن اشتراط مفاد الهيئه و تقييده ليس

تخصيصاً ، و إنما هو تعليق ، و لا مانع من تعليق الجزئى .

و تبعه فى (المحاضرات) فقال : بأنّ طلب إكرام زيد ليس مقيَّداً بمجىء زيد ، و إنما هذا الطلب منوط بمجيئه ، و فرق بين باب الإطلاق و التقييد ، و باب التعليق و التنجيز .

و فيه :

إنما يكون التعليق حيث يعقل أن يكون للشىء حصّتان من الوجود ، كالبيع ، فإنه فى حدّ ذاته ذو فردين : البيع المنجّز ، و البيع المعلّق على قدوم الحاج مثلاً . و حينئذٍ ، يكون التعليق محصّصاً للمعلَّق ، و ما نحن فيه كذلك ، إذ لو لا وجود التقديرين ، من مجىء زيد و عدم مجيئه ، لم يكن لقوله « إن جاءك زيد فأكرمه » معنىً ... إذن ، فإنّ التعليق يلازم الإطلاق دائماً ، و هو يستلزم التقييد كذلك ، فيبقى كلام الشيخ على حاله .

جواب الأستاذ

فظهر أن جميع الأجوبه مردوده ، و كلام الشيخ على قوّته ، لكنّ خلاصه كلامه كون الوضع فى الحروف عامّاً و الموضوع له خاصّاً جزئيّاً ، فمن يعترف بهذا فلا يمكنه حلّ الاشكال ، إلّا أنّ الحق هو أن الموضوع له فى الحروف عام كذلك ؛ فإنّ معنى الحرف يقبل العموم و السّعه ، فكما يأتى إلى الذهن من كلمه « الظرفيّه » معنىً عام مستقل قابل للانطباق على الموارد الكثيره ، كذلك يأتى من كلمه « فى » معنى له سنخ عموم قابل للانطباق على الموارد الكثيره ، لكنه غير مستقل ، فالإشكال مندفع .

لكنّه جواب مبنائى كذلك .

و تلخّص : إن جميع ما ذكروه جواباً عن برهان الشيخ على امتناع رجوع

القيـد إلىٰ الهيئه ، غير مفيـد ، بعـد الاـعتراف بكون الموضوع له الحروف خاصّاً ، لأنّ الخاص لا يقبل الإطلاق و التقييـد كما هو واضـح ، فلا سبيل إلّا إنكار هذه الجهه و القول – كما هو المختار – بأن المعانى الحرفيّه فيها سـنخ عمومٍ ، فكما يأتى إلىٰ الذهن معنى مسـتقل من « الابتـداء » قابـل للانطباق على كثيرين ، كـذلك يأتى إلىٰ الـذهن معنى غير مسـتقل من « مِن » قابل للانطباق على الموارد الكثيره .

و هكذا يندفع برهان الشيخ ، الذى كان الدليل الأوّل لامتناع رجوع القيد إلىٰ الهيئه .

الدليل الثانى لقول الشيخ

اشاره

و هو مـا ذكره الميرزا : من أنّ المعنى الحرفى لاـ يقبـل اللّحـاظ الاسـتقلالى ، و كلّ ما لا يقبل اللّحاظ الاسـتقلالى ، فهو لا يقبل الإطلاق و التقييد ... فالقيد لا يرجع إلىٰ الهيئه و معناها حرفى .

فالمانع آليّه المعنى الحرفى ، لا جزئيّته كما ذكر الشيخ .

قال الأستاذ

إن هذا الدليل إنما يتوجّه ، فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئه ، أمّا فى الجمله الاسميه الدالّه علىٰ الوجوب فلا موضوع له ، لأنّ الوجوب حينئذٍ مدلول اسمى ، و ليس الدالّ عليه معنىً حرفيّاً .

و لـذا جاء الشـيخ – لما ذهب إليه من رجوع القيد إلىٰ المادّه – ببرهانين ، أحدهما : البرهان على امتناع رجوعه إلىٰ الهيئه ، و هو ما تقدّم ، و الآخر :

البرهان علىٰ ضروره رجوعه إلىٰ المادّه ، ليشمل ما إذا كان الدالّ علىٰ الوجوب معنىً اسميّاً و هذا ما وعدنا سابقاً ببيانه .

ص:۳۰۶

إشكال المحاضرات

و أورد فى (المحاضرات) (۱) على هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : إنَّ المعنى الحرفى قد يلحظ باللّحاظ الاستقلالى ، و إذا كان يتعلّق به اللّحاظ الاستقلالى ، فالاستدلال المذكور باطل ، و قد مثّل له بما إذا علم بوجود زيد فى البلد و بسكناه فى مكانٍ ، و جهل المكان بخصوصه ، فإنّ تلك الخصوصيّه تكون مورداً للالتفات و السؤال ، مع كونها معنىً حرفيّاً .

و الثانى : إن ما ذكر ، إنما يمنع عن طروّ التقييد على المعنى الحرفى حين لحاظه آليّاً ، و أمّا إذا قيّد المعنى أوّلاً بقيدٍ ، ثم لوحظ المقيّد آليّاً ، فلا محذور فيه ، إذاً ، لا مانع من ورود اللّحاظ الآلى على الطلب المقيَّد فى رتبهٍ سابقهٍ عليه .

نظر الأستاذ

و تنظّر الاستاذ فى الإشكالين : بأن الأوّل و إن كان وارداً إلّا أنه مبنائى ، و أن الثانى غير واردٍ ، لأنّ مقتضى الدقّه فى كلام الميرزا هو : أن المعنى الحرفى لا موطن له إلّا ظرف الاستعمال ، و أمّا قبل ذلك فلا وجود للمعنى الحرفى ، و بعباره أخرى .... يقول الميرزا : بأنّ ذات المعنى الحرفى متقوّمه بالآليّه ، و الاختلاف بينه و بين المعنى الاسمى جوهرى ، - خلافاً للمحقّق الخراسانى - فلو قبل اللّحاظ الاستقلالى خرج عن الحرفيّه ، و هذا خلف .

الدليل الثالث لقول الشيخ

اشاره

قال فى (المحاضرات) : و هو العمده فى المقام (۲) و هو ما ذكره المحقق

۱- ۱) محاضرات فى أصول الفقه ۲/۲۳۱ .

۲- ۲) محاضرات فى أصول الفقه ۲/۳۲۱ .

الخراسانی قدس سره فی (الکفایه) بعنوان « إنْ قلت » ، و تقریره :

إنّ رجوع القید إلیٰ مفاد الهیئه یستلزم التفکیک بین الإنشاء و المنشأ ، و الإیجاب و الوجوب ، لکنّ التفکیک بین الإیجاب و الوجوب غیر معقول فی التشریعیّات ، کما أن التفکیک بینهما فی التکوینیّات غیر معقول ... و کلّما استلزم المحال محال .

و الحاصل : إن رجوع القید إلیٰ الهیئه یوجب تحقّق الإیجاب دون الوجوب ، فیقع التفکیک المحال ... لأنه إن رجع القید فی « إذا زالت الشمس فصلّ » إلیٰ الهیئه ، جاء السؤال : هل وجد الوجوب بهذا الإنشاء عند الزوال أو لا ؟ فإن کان الجواب : لم یوجد الوجوب عنده ، وقعت الحاجه إلیٰ إنشاء آخر لوجوب الصّلاه عند الزوال ، و إنْ اجیب بوجود الوجوب عند الزوال - و المفروض تحقّق الإنشاء قبل الزوال بمدّه - لزم الانفکاک بین الإنشاء و المنشأ ، و هو الإشکال .

وجوه الجواب

و قد اجیب عن هذا الدلیل بوجوهٍ :

أحدها : جواب (الکفایه) (۱) بالنقض بالإخبار ، فإنه یمکن الإخبار عن الشیء الآن مع کون وجود المخبر به فیما بعد ، کقولک لشخص : أزورک فی یوم الجمعه ... و وزان الإنشاء وزان الإخبار .

و فیه :

إنه قیاس مع الفارق ، لأن النّسبه بین الإنشاء و المنشأ هی نسبه الإیجاد و الوجود ، و أمّا فی الإخبار ، فهی نسبه الحاکی و المحکی ، و هذا معقول ، بخلاف ذاک .

۱- ۱) کفایه الأصول : ۹۷ .

الوجه الثانی

الفرق بین التکوینیّات و الاعتباریّات ، بدعوی أنّ عدم تخلّف الوجود عن الإیجاد إنما هو فی التکوینیّات کالکسر و الانکسار ، و أمّا فی الاعتباریّات ، فلا محذور فیه (۱) .

و فیه :

إنّ الأحکام ، منها هو مختص بالوجود الاعتباری ، و منها ما هو مختص بالوجوه التکوینی ، و منها ما لا یختصّ بأحدهما بل هو حکم الوجود ، و عدم الانفکاک بین الإیجاد و الوجود من أحکام الوجود ، فإنّه - سواء فی عالم الذهن أو عالم الخارج أو عالم الاعتبار - لا یتخلّف الوجود عن الإیجاد ، فکلّ وجود له نسبتان ، أحدهما إلیٰ الفاعل و الاخری إلیٰ القابل ، و الملکیّه - و هی أمر اعتباری یوجد لها هاتان النسبتان ... .

الوجه الثالث

إن الانفکاک الواقع هنا لیس بین الإنشاء و المنشأ لیرد الإشکال ، بل هو بین الإنشاء و الإراده الحقیقیّه منه ... فقبل الزوال یوجد الإنشاء ، لکنّ الإراده الحقیقیه بالنسبه إلیٰ الصّلاه هی فی وقت الزوال ، و الانفکاک بین الإنشاء و الإراده الحقیقیه لا محذور فیه .

و هذا الجواب اعتمده المحقّق الإیروانی (۲) .

و فیه :

إنه إذا لم تکن إراده حقیقیّه بالنسبه إلیٰ الصّلاه قبل الزوال ، و إنه لا

۱- ۱) نهایه النهایه ۱۴۱/۱ - ۱۴۲ .

۲- ۲) نهایه النهایه ۱۴۲/۱ .

وجوب ، بل هو عند الزوال ، یتوجّه السؤال بأنّه کیف یتحقق الإراده الحقیقیّه و الوجوب للصّلاه عنده ، و المفروض عدم وجود إنشاء آخر ؟

و الحاصل : إنه إن لم یکن عند الزوال للصّلاه وجوب ، فهذا معناه إنکار الوجود الفعلی للحکم ، و إن کان لها وجوبٌ عنده ، فإنْ کان بالإنشاء السّابق رجع إشکال الانفکاک ، و إن کان بغیره ، فالمفروض أنْ لا إنشاء آخر .

الوجه الرابع

إن فی مثل : « إذا زالت الشمس فصلّ » اموراً : أحدها : الاستعمال ، و الثانی : البعث الفرضی ، و الثالث : البعث التحقیقی .

لقد استعملت هیئه « فصلّ » بعد الفاء فی البعث ، و المادّه هی الصّلاه ، و هنا : بعث له ثبوتان و إثباتان ، ثبوت فرضیّ للبعث ، علی أثر کون القید و الشرط مفروضاً ، فکان المشروط ثابتاً بالثبوت الفرضی ، و هذا الثبوت الفرضی متّحد مع الإثبات الفرضی ، بحکم الاتّحاد بین الوجود و الإیجاد ، و ثبوت تحقیقی یکون فی حال فعلیّه القید و الشرط - أی الزوال - و هذا الثبوت غیر منفک عن الإثبات التحقیقی .

فتلخّص : إن الاستعمال غیر منفک عن المستعمل فیه ، و الإثبات و الثبوت الفرضی غیر منفک أحدهما عن الآخر ، و الإثبات و الثبوت التحقیقی کذلک ، فأین الانفکاک ؟

و هذا توضیح ما جاء فی (نهایه الدرایه) (1) حیث قال : « إن الإنشاء إذا ارید به ما هو من وجوه الاستعمال ، فتخلّفه عن المستعمل فیه محال ، وجد البعث الحقیقی أم لا ، و إذا ارید به إیجاد البعث الحقیقی ... » .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۶۴/۲ .

و فيه :

إن الإنشاء إمّا مبرز للمعنى و إمّا موجـد ، و لا ثالث ، و على الثانى : إمّا يوجد المعنى بعين وجود اللّفظ ، و إمّا يوجد المعنى بغير وجود اللّفظ ، و لا ثالث .

فإن كانت الهيئه كاشـفه عن المعنى و مبرزهً له ، فلا إنشاء على مسلك المشهور ، فالإنشاء إذاً موجد للمعنى ... فهل وجوده بعين وجود اللَّفظ ؟ التحقيق : إن لكلّ مفهوم و ماهيّه وجودين حقيقهً لا أكثر ، أحدهما : الوجود الذهنى ، و الآخر : الوجود الخارجى ، و أمّا غير هـذين الوجودين فلا يكون إلّا بالاعتبـار ، لكنّ الواضع ليس عنـده هـذا الاعتبـار ، فإنّه لا يعتبر الاسم وجوداً لـذات المسمّى ، و ما اشتهر من وجود : الوجود اللّفظى و الوجود الكتبى ، إلى جنب الذهنى و الحقيقى ، فلا أصل له : هذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إن المحقق الأصـفهانى يرى أنّ حقيقه الوضع عبـاره عن اعتبـار الوضع ، فإيجـاد المعنى بعين وجود اللّفـظ مردود ، على مسلكه فى تعريف الوضع أيضاً .

وعليه ، فينحصـر وجود المعنى بأنْ يكون بغير وجود اللَّفظ ، فإنْ كان ذاك الوجود فى ظرف وجود الهيئه و الإنشاء ، لزم الوجود الفعلى للمشروط قبل تحقّق شرطه ، و إن كان بعده ، لزم الانفكاك بين الإيجاد و الوجود .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق العراقى (۱) و يتمّ توضيحه ضمن الامور التاليه :

۱ - إنّ حقيقه الحكم عند المحقّق العراقى عباره عن الإراده التشريعيّه

۱- ۱) نهايه الأفكار ۲۹۵/۱ .

المبرزه ، بأنْ يراد صدور الفعل من الغير و تبرَز هذه الإراده ، كقولك لغيرك :

« صُم » ، « صلّ » و نحو ذلك ، فمن هذه الإراده المبرزه ينتزع عنوان الحكم .

۲ - إن القيود علیٰ قسمين ، فمنها ما له دخل فی أصل المصلحه و الغرض ، و منها ما له دخل فی فعليّه المصلحه و الغرض ... فالمرض - مثلاً - له دخل فی مصلحه استعمال الدواء ، إذْ لا مصلحه لاستعماله فی حال السّلامه ، لكنْ قد لا يتحقق الغرض فعلاً و لا تحصل المصلحه إلّا بإضافه عمل آخر إلیٰ شرب الدواء ، فيكون ذاك العمل - كالاستراحه مثلاً - دخيلاً فی فعليّه المصلحه .

و شروط الوجوب - و هو مفاد الهيئه - ترجع كلّها إلیٰ أصل المصلحه ، و شروط الواجب ترجع إلیٰ ما يكون دخيلاً فی فعليّه الغرض و المصلحه .

۳ - الإراده تارهً مطلقه ، و أخریٰ منوطه ، فقد يكون الشیء مطلوباً علیٰ كلّ تقدير ، و يتقوّم به الغرض كذلك ، و قد يكون مطلوباً علیٰ بعض التقادير ، و الغرض يترتب علیٰ حصول الشیء مقيّداً و منوطاً بذاك التقدير ، كأنْ تكون إراده الصّلاه منوطهً بالزوال ، فيكون حصول الغرض متقوّماً به .

۴ - هناك فرق بين القيد الدخيل فی تحقق الغرض ، و القيد الدخيل فی تحقّق الإراده ، فإن الدخيل فی تحقّق المصلحه دخيل بوجوده الخارجی ، و الدخيل فی تحقق الإراده دخيل بوجوده اللّحاظی ... و علی هذا ، فإنه قبل الزوال لا توجد مصلحه للصّلاه ، لكنّ الوجود اللّحاظی للزوال موجود ، و بوجوده تتحقق الإراده للصّلاه عند الزوال ، فتكون إرادهٌ منوطه ... فالإراده تحصل لكنّها منوطه ، و إناطتها بالزوال لا ينافی تحقّقها قبله ... فيكون وجوب الصّلاه مشروطاً بالزوال سواء قبل الزوال أو بعده ، و إنْ كان قيد الوجوب

يتحقّق إذا زالت الشّمس ، لكنّ تحقّقه لا يخرج الحكم عن كونه وجوباً مشروطاً .

و بهذا البيان يظهر بطلان دعوى الانفكاك ... لأنّ حقيقه الحكم هى الإراده المبرزه ، و لو لا الإبراز فلا حكم ، و إذا كانت إراده الصّلاه منوطهً بالزوال ، فإنّ الزوال ملحوظ قبل تحقّقه ، و وجوده اللّحاظى هو المؤثّر فى الإراده ، و بذلك يكون الحكم فعليّاً ، و تلخّص : أنه لا انفكاك بين الوجوب و الايجاب ... نعم ، قد وقع الانفكاك بين فعليّه الحكم و الإراده الحاصله قبل القيد ، و بين فاعليه الإراده و الحكم ، لكونها منوطهً بالقيد ، و هذا الانفكاك لا محذور فيه .

و لهذه الامور ، ذهب المحقق العراقى إلىٰ أن كلّ واجب مشروط ، فالوجوب و الإيجاب فيه فعليّان ، غير أن الفرق بين الوجوب المطلق و الوجوب المشروط فى جهتين :

الأولىٰ : إن الإراده فى الوجوب المطلق مطلقه غير منوطه ، بخلاف الوجوب المشروط .

و الثانيه : إنّه فى الوجوب المطلق ، توجد فعليّه الحكم و فاعليّه الحكم معاً ، بخلاف الواجب المشروط ، حيث فعليّه الحكم موجوده ، أمّا فاعليّته فلا .

و فيه :

أوّلاً : إنهم قالوا بأنّ الإراده هى الشوق الأكيد ، فالإراده التشريعيّه هى الشوق الأكيد إلىٰ صدور الفعل عن الغير عن اختيار ، و من المعلوم أن الشوق الأكيد أمر تكوينى و إبرازه تكوينى و مبرزه تكوينى ، و أمّا الحكم فأمر جعلى

اعتباری و لیس بتکوینی ، فکیف تکون الإراده التشریعیه المبرزه هی الحکم ؟

و ثانیاً : کیف تکون الإراده فی الواجبات المنوطه فعلیّهً ، مع عدم تحقّق القید بعدُ ؟ إن کان المراد من « الإراده » هو « الشوق الأکید » ففعلیّته قبل تحقق القید معقول ، و قد ظهر أن الشوق لیس الحکم ، بل الإراده المبرزه هی الحکم ، و تحقّقها یستلزم تحقق المراد و لا یمکن الانفکاک ، لکنّ التحقق لا یعقل مع فرض الإناطه .

و ثالثاً : کیف تکون الإراده فعلیهً و فاعلیّتها غیر متحقّقه ؟ إن هذا خلف ، لأنها إن کانت فعلیهً ، فلا یعقل تخلّفها عن فاعلیّتها ، فإذا کان الزوال دخیلًا فی المصلحه و هو غیر حاصل ، کیف یتعلّق الإراده الفعلیّه بالمراد ؟ و کانت الإراده الفعلیّه حاصله ، بأنْ علم المکلَّف أنّ المولی تعلّقت إرادته قبل الزوال بالصّلاه و قد أبرز هذه الإراده ، فلا محاله تتحقّق الفاعلیّه أیضاً ... و لا یعقل الانفکاک .

الوجه السادس

قال فی (المحاضرات) (۱) : الصّحیح أن یقال : لا مدفع لهذا الإشکال بناءً علیٰ نظریّه المشهور من أنَّ الإنشاء عباره عن إیجاد المعنی باللّفظ ، ضروره عدم امکان تخلّف الوجود عن الإیجاد ، و أمّا بناءً علیٰ نظریّتنا : من أن الإنشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتباری فی الخارج بمبرزٍ ، من قول أو فعل ، فیندفع الإشکال من أصله .

قال : و السّبب فی ذلک هو : إنّ المراد من « الإیجاب » إمّا إبراز الأمر الاعتباری النّفسانی ، و إمّا نفس ذاک الأمر الاعتباری ، و علی کلا التقدیرین ، لا محذور من رجوع القید إلیٰ مفاد الهیئه . أمّا علیٰ الأوّل ، فلأنّ کلّاً من الإبراز

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۳۲۳/۲ .

و المبرز و البروز فعلی ، فلیس شیء منها معلَّقاً علی أمر متأخّر ، و هذا ظاهر .

و أمّا علی الثانی ، فلأنّ الاعتبار من الامور النفسانیّه ذات التعلّق کالعلم و الشّوق ، و کما یتعلق بأمرٍ حالی کذلک یتعلّق بأمر متأخّر ، فلا محذور من أنْ یکون الاعتبار فعلیّاً و المعتبر متأخّراً ، و التفکیک بینهما جائز .

و الحاصل : إنه بناءً علی مسلک المشهور لا یجوز التفکیک ، لأنه من الإیجاد و الوجود ، و أمّا علی مسلکه ، فإنه لا یقاس بالتفکیک بین الإیجاد و الوجود أصلاً .

و قال فی (حاشیه أجود التقریرات) : « و یردّه : أن الإیجاب ، إنْ ارید به إبراز المولی لاعتباره النفسانی ، فالإبراز و البروز و المبرَز کلّها فعلیّه ، من دون أنْ یکون شیء منها متوقّفاً علی حصول أمرٍ فی الخارج ، و إنْ ارید به الاعتبار النفسانی ، فبما أنفذه من الصفات ذات الإضافه - کالعلم و الشوق و نحوهما - فلا مانع من تعلّقه بأمرٍ متأخّر ، فکما أنه یمکن اعتبار الملکیّه أو الوجوب الفعلیین ، یمکن اعتبار الملکیه أو الوجوب علی تقدیر ، و أین هذا من تخلّف الإیجاد عن الوجود ؟

و غیر خفی أنّ أساس هذا الإشکال یبتنی علی تخیّل أن الجمل الإنسانیّه موجده لمعانیها فی نفس الأمر ، مع الغفله عمّا حقَّقناه من أنه لا یوجد بها شیء أصلاً ، و إنما هی مبرزات للأمور القائمه بالنفس الممکن تعلّقها بأمر متأخر ، و لأجله ذکرنا فی محلّه أنّ امتناع التعلیق فی العقود و الإیقاعات إنما هو من جهه الإجماع ، و لو قطع النظر عنه لما کان مانع عن التعلیق أصلاً » (1) .

ص:315

1- 1) أجود التقریرات - الهامش - 193/1 .

قال الأستاذ

فی الدوره السابقه :

لا ریب فی أنّ السیّد الخوئی یری أن نسبه الإیجاب و الوجوب عین نسبه الإیجاد و الوجود ، و قد نصّ علی ذلک فی (مصباح الفقاهه) حیث اعترض علی الشیخ التفریق بین الإیجاب و الوجوب و بین الکسر و الانکسار فقال : « إنه لا وجه صحیح لتفرقه المصنف بین الإیجاب و الوجوب ، و بین الکسر و الانکسار ، بدیهه أن الفعل الصّادر أمر وحدانی لا تعدّد فیه بوجه ، و إنّما التعدد فیه بحسب الاعتبار فقط ، کالإیجاد و الوجود ، فإنّهما شیء واحد ... » (۱) .

و لا ریب أیضاً فی قبوله لعدم جواز التفکیک بین الإیجاد و الوجود حیث قال فی نصّ کلامه السابق « و أین هذا من تخلّف الإیجاد عن الوجود » أی إنه یری استحاله التخلّف بینهما .

ثمّ إنّ قوله « و غیر خفی أنّ أساس هذا الإشکال ... » إشاره إلی کلام المحقق الخراسانی حیث قال : إن الإنشاءات موجده للمعانی فی نفس الأمر ... .

و هو – أی السید الخوئی – یری ورود الإشکال علی مبنی الإیجاد ، و اندفاعه علی مبنی الاعتبار و الإبراز .

لکنّه فی مبنی الاعتبار و الإبراز – و هو المختار عنده – قال : بأنّ المراد إن کان إبراز الاعتبار ، فالإبراز و البروز و المبرز کلّها فعلیّه ... .

فنقول : هذا متین ، إلّا أن حاصله هو الوجوب المطلق ، لأنّ لازم فعلیّه

ص:۳۱۶

۱- ۱) مصباح الفقاهه : ۷۳/۲ .

كلّ ذلك هو عدم الوجوب التقديرى ، و هذا يساوق انكار الوجوب المشروط ... .

قال : و إن كان المراد الاعتبار النفسانى ، فتعلّقه بأمرٍ متأخّر ممكن .

فنقول : المفروض أن الاعتبار النفسانى هو الإيجاب بنفسه ، و تعلّقه بأمرٍ متأخّر ، يعنى أنْ يكون الوجوب على تقدير ، و هذا ليس إلّا انفكاك الوجوب عن الإيجاب ، و لمّا كان يقول بأن وزان الإيجاب و الوجوب وزان الإيجاد و الوجود ، فمعنى كلامه الانفكاك بين الوجود و الإيجاد ، فيعود الاشكال . هذا أوّلاً .

و ثانياً : صريح كلامه ، أن يكون الإيجاب عين الاعتبار ، و الحال أنَّ الاعتبار النفسانى أمر تكوينى لكونه من الصفات ، و الإيجاب أمر اعتبارى ، هذا .

قال الأستاذ

إن منشأ الإشكال هو الخلط - بناءً على القول بالإيجاد - بين أن يكون الإنشاء موجداً للمعنى حقيقةً ، و أن يكون سبباً ، لأن تخلّف الإيجاد عن الوجود محال ، و أما تخلّف السبب عن المسبّب فممكن .

و المشهور يقولون بأنّ الإنشاء سبب ، و أن نسبه الصّيغه الإنشائيه إلى المعانى المنشأه نسبه الأسباب إلى المسبّبات ، أو نسبه الآله إلى ذى الآله ، كما قال الميرزا ... .

و الحاصل : إنه لا إشكال فى العينيّه بين الوجود و الإيجاد - أى بين المصدر و اسم المصدر مطلقاً - فالنسبه بينهما هى العينيه ، بخلاف النسبه بين الأسباب و المسبّبات ، فإنها التقابل ، سواء فى التكوينيات ، حيث النار سبب

ص:۳۱۷

للاحتراق ، أو فی الاعتباریّات ، إذ المشهور أن التّزویج و الزوجیّه عنوان حاصل من « أنکحت » ، و الملکیّه تحصل من الفعل فی « المعاطاه » و الصّیغه فی المعامله الإنشائیه ... و هکذا ... .

فهذا هو الفرق ، و قد وقع الخلط بینهما ، فکان الإشکال .

و الدلیل علیٰ ما ذکرنا من أنّ القوم یقولون بکون النسبه هی نسبه السبب إلیٰ المسبب ، لا الموجد إلیٰ الموجَد هو : ما جاء فی (الخلاف) و (المبسوط) (۱) من تعریف البیع : بأنه انتقال عین مملوکه من شخصٍ إلی غیره بعوضٍ مقدّر علی وجه التراضی فکان العقد سبباً و ناقلاً ... و من الواضح أن هذه السببیّه سببیّه جعلیّه عقلائیه ... کما أنهم فی الطّلاق - مثلاً جعلوا « هی طالق » سبباً للبینونه ، و فی النکاح جعلوا « أنکحت » سبباً له ، و فی الملکیه « بعت » .

و قد عرّف ابن حمزه البیع بأنه عقد یدل علی انتقال عینٍ إلی آخر (۲)فقال فخر المحققین و الشهید بأنّ هذا تعریف السبب بالمسبب ، لأن العقد سبب ، و إطلاق السبب علیٰ المسبب مجاز (۳) .

و بمثل ما ذکر ، تجد التصریح فی کلام العلّامه فی (القواعد) و(التذکره) فی مسأله الوصیّه ، و کذا الشهید و الفخر فی الإیضاح ... قال العلامه فی الوصیّه : إذا کانت الملکیّه حاصلهً قبل القبول ، فالقبول إما جزء للسبب و إما شرط للملکیّه (۴) .

ص:۳۱۸

۱- ۱) کتاب الخلاف ۷/۳ ط جامعه المدرسین . المبسوط فی فقه الإمامیّه ۷۶/۲ .

۲- ۲) الوسیله : ۲۷۰ .

۳- ۳) انظر : جامع المقاصد ۵۵/۴ .

۴- ۴) قواعد الأحکام : ۲۹۱ حجری . تذکره الفقهاء ۴۵۳/۲ حجری .

و فی (المسالک) فی تعریف البیع ما حاصله : إن الملکیه مسببه ، و العقد سبب لها (۱) .

و فی (جامع المقاصد) : إن البیع هو نقل الملک من مالک إلی آخر بصیغهٍ مخصوصه (۲) .

و ذلک صریح (المستند) حیث قال : « العقد سبب النقل ، کما أنَّ النقل سبب الانتقال . عرّفه جماعه بالعقد ، و هو غیر جیّد ... » (۳) .

و الحاصل : إن الإنشاءات أسباب .

و قال المیرزا فی بحث الصحیح و الأعم : بکون الإنشاءات آلات ، و نصَّ علی أنَّ المشهور کونها أسباباً (۴) .

و إذا کانت الإنشاءات أسباباً لا موجدهً لمعانیها ، فلا یأتی الإشکال ، لأنّ الواقع فی الوصیّه - مثلًا - هو جعلُ السبب ، فلا یقال کیف یکون إیجاد الملکیّه الآن و وجودها بعد الموت ... بل إنه سببٌ ، و المسبّب إنْ کان مقیَّداً بقیدٍ کان السبب سبباً ناقصاً ، و لا محذور فی انفکاک السبب عن المسبب ...

نعم ، لو کان غیر مقیّد کان الانفکاک غیر معقول ، بحکم عدم انفکاک العلّه التّامه عن المعلول ، لا بحکم عدم انفکاک الإیجاد عن الوجود ... لذا کان الانفکاک غیر معقول فی الوجوب المطلق ، و کذا فی الملکیات المنجَّزه .

هذا حلّ المشکل بناءً علی قول المشهور .

و أمّا حلّه بناءً علی مسلک الاعتبار و الإبراز ، فإنّ الاعتبار أمر نفسانی

۱- ۱) مسالک الأفهام فی شرح شرائع الإسلام ۱۶۰/۲ حجری .

۲- ۲) جامع المقاصد فی شرح القواعد ۵۵/۴ ط مؤسّسه آل البیت « ع » .

۳- ۳) مستند الشیعه ۲۴۳/۱۴ ط مؤسّسه آل البیت « ع » .

۴- ۴) أجود التقریرات ۷۴/۱ .

تكوينى فعلى ، و لا ـ مانع من أن يكون المعبَّر متأخّراً عنه ... و إن من خاصيّه الاعتبار امكان تعلّقه بالأمر المعدوم فعلاً الموجود فى عالم الفرض كما فى الوصيه ، حيث يفرض الآن الملكيه بعد الموت و يحقّقه فى عالم الاعتبار .

هذا تمام الكلام علىٰ هذه المشكله ، و باللّه التوفيق .

دليل الشيخ علىٰ لزوم رجوع القيد إلىٰ المادّه

اشاره

و بعد الفراغ عن البحث حول ما استدلّ به علىٰ امتناع رجوع القيد إلىٰ الهيئه ، الدالّ بالالتزام علىٰ رجوعه إلىٰ المادّه ، نتعرّض للدليل الذى أقامه الشيخ الأعظم رحمه اللّه علىٰ ضروره رجوعه إلىٰ المادّه ، و هو برهان وجدانى ، فقال ما حاصله (۱) :

إن العاقل إذا التفت إلىٰ شىء ، فإمّا يطلب ذلك الشىء أو لا ، و الثانى خارج عن البحث ، و على الأوّل : فإمّا يطلبه علىٰ جميع تقادير وجوده أو يطلبه علىٰ بعض التقادير ، و الأوّل خارج عن البحث ، و على الثانى : فالتقدير إمّا غير اختيارى ، كمطلوبيّه الصلاه علىٰ تقدير تحقق الزوال ، و إمّا اختيارى كمطلوبيّه الحج علىٰ تقدير الاستطاعه ، و فى الاختيارى تاره : يكون القيد داخلاً تحت الطلب ، كالطّهاره بالنسبه إلىٰ الصّلاه ، و أخرىٰ : لا يكون ، كالاستطاعه بالنسبه إلىٰ الحج .

يقول الشيخ : ففى جميع صور مطلوبيّه الشىء علىٰ تقدير حصول أمر اختيارى ، يكون الطلب فعليّاً و المطلوب غير فعلى ، فيكون القيد دائماً قيداً للمادّه دون الهيئه ، إذ المطلوب معلَّق علىٰ شىء دون الطلب ، سواء قلنا بتبعيّه الأحكام للمصالح و المفاسد كما هو الحق ، أو بعدم التبعيه كما عليه الأشاعره ،

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۴۵ - ۴۶ .

فبناءً علی الأول : عند ما يتوجّه الإنسان إلی الصّلاه المشروطه مصلحتها بالزوال ، فهو بالفعل ذو شوق إلی الصّلاه حتی قبل الزوال ، لكنّ ظرف الصّلاه إنما هو بعده ، و كذا الحجّ علی تقدير الاستطاعه ، فإن الشوق إليه موجود فعلاً و لا قيد له ، إلّا أن الحج يكون بعد الاستطاعه ، و كذا الحال فی الصّلاه و الطهاره .

و الجواب :

هو : إنه لا ريب فی أنّ الإيجاب من الأفعال الاختياريّه ، و المفروض صدوره عن فاعل مختار ، فلا بدّ و أن تكون هناك مصلحه و ملاک لهذا الوجوب كما عليه أهل العدل ، فإنْ كان للتقدير دخل فی الملاک و المصلحه ، كان الوجوب هو المقيَّد و المشروط ، و إنْ لم يكن له دخل ، فالوجوب مطلق غير مشروط ... فالقيد راجع إلی الوجوب لا الواجب .

أمّا علی مسلک الأشعری ، فلا بدَّ من تماميّه الغرض الذی لأجله يصدر الحكم ، فإنّ كان القيد دخيلاً فيه ، فتحقّقه بدونه مستحيل ، و مع عدم تحقّق الغرض يستحيل جعل الوجوب .

خلاصه البحث :

هذا تمام الكلام علی رجوع القيد إلی الهيئه أو المادّه .

و قد تبيَّن أنّ المقتضی إثباتاً لرجوعه إلی الهيئه تام ، و أن ما ذكروه مانعاً عن ذلک فی مقام الثبوت مندفع ... فالحق رجوعه إلی الهيئه .

و لا يخفی ما يترتب علی هذا البحث من الثمره ... فإنّه إن رجع إلی الهيئه ، لم يلزم تحصيل القيد ، بل يكون الوجوب ثابتاً كلّما تحقق القيد ، و أمّا إن رجع إلی المادّه ، فالوجوب مطلق ، و لا بدّ من تحصيل القيد ... .

مقتضى الأصل مع الشك

اشاره

بعد أنْ تعرّضنا للقولين الأوّل و الثانی ، حيث كان الأوّل للشيخ الأعظم ، و القول الثانی لمنتقدی نظريّته من الأعلام ، القائلين برجوع القيد إلى الهيئه ، و هو مختار الاستاذ دام بقاه ، تصل النوبه إلى الكلام فی صوره الشک فی رجوعه إلى الهيئه أو المادّه ، فما هو مقتضى الأصل ... و تحقيق ذلک فی مقامين :

١ - الأصل اللفظی :

لقد ذكروا وجهين لكون الأصل اللّفظی و هو الإطلاق يقتضی رجوع القيد إلى المادّه ، و أنّ الهيئه تبقى مطلقه :

الوجه الأول :

و هو يتألّف من صغرى : إن إطلاق الهيئه شمولی و إطلاق المادّه بدلی ، و من كبرى : إنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين المذكورين ، فإنّ مقتضى القاعده أن يسقط الإطلاق البدلی و يبقى الشمولی (١) .

أمّا الكبرى ، فمسلّمه عند الشيخ و الميرزا ، فهما يقولون بتقدّم الشمولی البدلی تقدَّم العام على المطلق .

١- ١) و قد طرح المحقق الخراسانی هنا مسأله ما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن العموم أو الاطلاق ، فاختار تبعاً للشيخ الأعظم سقوط الاطلاق ، لكونه لا ينعقد إلّا بمقدماتٍ منها عدم البيان ، و العام بيان ، و معه لا ينعقد الاطلاق ، و الشيخ الاستاذ لا يرتضی ذلک ، و يقول بأنّ أهل العرف لا يرون البيانيّه للعام دائماً بالنسبه إلى المطلق بل يتوقّفون .

و أمّا الصـغرىٰ ، فلأن إطلاق الوجوب شمولى ، من جهه أن لقولنا « صلّ » إطلاقان ، أحدهما : الإطلاق المستفاد من نفس الهيئه ، و الآخر :

إطلاق الصّـلاه بالنسبه إلىٰ الطهاره ... و كلّما كان الحكم فيه ثابتاً علىٰ التقديرين - تقدير وجود الطّهاره و تقدير عدم وجودها - كان الإطلاق شـموليّاً ، و أمّا إطلاق المادّه الواجب - فهو بدلى ، لأن المطلوب صـرف وجود الحج - مثلًا - فهو يريد حجّاً ما ... فهو إطلاق بدلى .

و إذا ضممنا الصغرى إلىٰ الكبرى ، حصلت النتيجه المذكوره .

و للمحقق الخراسانى بيان آخر (١) ، فإنّه قال : إن الإطلاق الشمولى يثبت الحكم لجميع الأفراد فى جميع الحالات ، كما فى « لا تكرم الفـاسق » فـإنه يشـمل زيـداً و عمراً و بكراً ، و يشـمل كلّ واحـدٍ منهم فى حال الانفراد و فى حال الانضـمام إلىٰ الغير ... و هكـذا ... أمّـا الإطلاـق البـدلى ، فـإنه يثبت الحكم لكلّ فردٍ ، لكنْ فى حالهٍ واحـدهٍ ، كما فى « أكرم عالماً » ، فزيـد العالم يجب إكرامه فى حال انفراده عن غيره ، أى منفرداً .

وعليه ، فإنّ الحكم فى المطلق الشمولى يكون أقوى منه فى المطلق البدلى .

إشكال المحقق الخراسانى علىٰ الشيخ

قـال رحمه اللّٰه : لكنّ ملاك التقـدّم ليس هـذه الأقوائيّه ، بل إنه الأظهريّه ، و قـد كان تقـدّم العام علىٰ المطلق بالأظهريّه ، لكون ظهور العام بالوضع ، فكان أظهر من ظهور المطلق فى الإطلاق ... .

و تلخّص : أن المحقق الخراسانى غير موافق مع الشيخ فى الكبرى .

ص:٣٢٣

١- ١) كفايه الأصول : ١٠۶ .

و أيضاً : فإنّ المحقق الخراسانی قائل بالتفصیل فی مسأله تقدّم العامّ علی المطلق ، لأنه یری أنّ من مقدّمات انعقاد الإطلاق عدم القدر المتیقّن فی مقام التخاطب ، فیقول بأنّ العام قد یکون بیاناً فی مقام التخاطب ، و قد لا یکون .

أقول :

لکنّ کون المبنی و الملاک فی التقدّم عند التعارض هو : الأقوائیّه فی الظهور هو من الشیخ فی باب التعادل و التراجیح ... فالإشکال غیر وارد علی الشیخ ، نعم ، یرد علیه الإشکال بأن یقال له : بأنّ کلامکم فی الأصل فی مسأله دوران الأمر بین المطلق الشمولی و المطلق البدلی یتناقض مع کلامکم فی باب التعادل و التراجیح ، حیث جعلتم الملاک هو الأقوائیه فی الظهور .

هذا تمام الکلام علی ما ذکره المحقق الخراسانی إشکالاً علی الشیخ .

إشکال السید الخوئی علی الشیخ

(۱)

و أشکل فی (المحاضرات) علی الشّیخ فی ناحیه صغری الاستدلال بما حاصله :

إن الإطلاق الشّمولی موجود فی مثل « أکرم عالماً » أیضاً ، فالکبری تامّه و الصّغری غیر تامه ، لأنّه فی المثال و إنْ کانت الدلاله المطابقیّه مطلوبیه إکرام صرف العالم ، لکنّ الدلاله الالتزامیه فیه هی الترخیص فی التطبیق علی کلّ فرد فرد من الأفراد ، و هذا حال الإطلاق الشمولی ، إذ العقل یری فی مثله تجویز الشارع تطبیق عنوان « العالم » علی هذا و ذاک و ذاک ... .

فلو ارید ترجیح « لا تکرم الفاسق » فی مقام الاجتماع ، زال الترخیص

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۳۳۸/۲ - ۳۳۹ .

المذكور عن « أكرم عالماً » و هذا غير صحيح .

و أجاب الأستاذ

عن هـذا الإشـكال بمنع وجود الـترخيص الشـرعى فى التطـبيق بين الأـفراد فى مثـل « أكرم عالمـاً » ، و بإنكـار الـدلاله الاـلتزاميه المذكوره ، بل إنه إذا تعلّق التكليف بصرف الوجود ، فإنّ العقل يرىٰ عدم المنع فى التطبيق علىٰ أىّ فرد شاء ... و عدم المنع عن التطبيق شىء ، و الدلاله الالتزاميّه علىٰ الترخيص فى التطبيق شىء آخر ... فالدلاله عقليّه ، و حدّ دلاله العقل هو ما ذكرناه .

فجواب (المحاضرات) عن استدلال الشيخ غير تام .

و الصحيح ما أجاب به المحقق الخراسانى ، من كون الملاك فى التقدّم هو الأظهريّه .

استدلال الميرزا علىٰ تقدّم الإطلاق الشمولى بوجوه

و الميرزا - رحمه اللّٰه - وافق الشيخ فى تقديم الإطلاق الشمولى ، و استدلّ له بوجوه (١) :

أحدها :

إن الإطلاق - سواء فى الشمولى أو البدلى - يتوقّف علىٰ مقدّمات الحكمه ، لكنّه فى البدلى يتوقّف علىٰ مقدّمهٍ زائده ليست فى الشـمولى ، و هى : إحراز المسـاواه بين أفراد الطـبيعه فى الوفـاء بغرض المولى من الأـمر ، بلاـ تفـاوت بينهـا أصـلًا ، و مع وجود الإطلاـق الشـمولى علىٰ خلافه ، و الـذى مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد الطّبيعه علىٰ السواء ، و إنْ اختلف الملاك فيها شـدّةً و ضعفاً - حيث أن النهى عن مرتكب الكبيره من الفسّاق أشـدّ منه عن مرتكب الصـغيره ... - لا يمكن إحراز الاسـتواء ، فلا ينعقد الإطلاق

١- ١) أجود التقريرات ٢٣٦/١ - ٢٤٠ .

البـدلی ، لصـلاحیّه الإطلاق الشـمولی لأنْ یکون بیاناً للتعیین فی بعض الأفراد دون البعض الآخر ، لأشدیّه الملاک فیه ، کما فی المثال المتقدّم .

و الحاصل : إنه لا بـدَّ فی الإطلاق البدلی من إحراز التساوی بین جمیع المصادیق حتی یمکن الامتثال بأیٍّ منها علی سبیل البدلیّه ، و إلّا لزم الامتثال بالفرد الذی یتیقّن باستیفاء الملاک به ، و مع وجود الإطلاق الشمولی فی المقابل فلا یمکن الإحراز ، لأنه فی الفرد الـذی یجتمع فیه الإطلاقان - و هو العالم الفاسق - لا یتحقق احرازٍ مساواته للعالم غیر الفاسق ... فیترجّح الإطلاق الشـمولی علی البدلی ، لکونه مانعاً عن انعقاد مقدّمات الحکمه فیه .

إشکال الاستاذ

و أورد علیه الاسـتاذ : بـأنّه فی کـلّ مطلق أو عـام ، لاـ بـدَّ من إحراز وفـاء المتعلّق بتمـام ملاـک الحکم ، و إنْ کانت الأفراد غیر متساویه ، و مع عدم الإحراز و الشک فی حصول الامتثال ، فلا بدَّ من الإتیان بالقدر المتیقَّن ، و الحاصل : إنه لا ریب فی ضروره إحراز وفاء إکرام هـذا الفرد المعیّن بغرض المولی من إیجاب إکرام العالم ، و کـذا إحراز أنّه بترک إکرام ذلک الفرد قد تحقّق غرض المولی من نهیه عن إکرام الفاسق ... فإحراز الوفاء بالغرض لازم ، سواء فی الإطلاق الشمولی و الإطلاق البدلی .

لکنَّ الإطلاـق فی کـلّ خطـابٍ مطلقٍ یکون محرزاً للملاـک ، إذ الحکم دائمـاً معلول للملاـک ، و إطلاـقه أیضـاً معلول لإطلاق الملاک ، و حینئذٍ ، فإن الإطلاق فی « أکرم عالماً » یعمّ الفاسق و العادل علی حدّ سواء ، فالمقتضی لشموله للفاسق تام .

وعلیه ، فتقع المعارضه بینه و بین دلیل النهی عن إکرام الفاسق ، و لا

مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر ، فيسقط الأصل اللفظى الذى ادّعاه الميرزا لتقدّم الشمولى علىٰ البدلى .

الثانى :

إنه لو دار الأمر بين امتثال أحد التكليفين و امتثال كليهما ، تقدَّم الثانى . و فيما نحن فيه : إنْ أكرمنا العالم العادل دون الفاسق ، فقد حصل الامتثال لقوله « أكرم عالماً » و قوله « لا تكرم فاسقاً » بخلاف ما لو أكرمنا عالماً فاسقاً - عملاً بإطلاق أكرم عالماً - فإنه لم يمتثل التكليف ب « لا تكرم فاسقاً » المنطبق علىٰ هذا العالم الذى أكرمناه بإطلاقه الشمولى ... إذنْ ، يترجّح الإطلاق الشمولى علىٰ البدلى .

الثالث :

إنّ الملاك فى الإطلاق البدلى ملاك تخييرى ، و الملاك فى الشمولى تعيينى ، و من المعلوم أن الملاك التخييرى لا يزاحم التعيينى ، بل التعيينى هو المقدَّم .

أجاب الاستاذ

عن الوجهين : بأنه قد وقع الخلط بين التزاحم و التعارض ، ففى فرض وجود الحكمين و دوران الأمر بين امتثالهما معاً أو أحدهما ، فلا ريب فى تقدّم امتثالهما كليهما ، إلّا أن الكلام فى أصل وجود الحكمين ، و أنّه هل يوجد الحكم ب « لا تكرم الفاسق » مع وجود إطلاق « أكرم عالماً » ؟

إنه لا يخفى اقتضاء البدليّه فى « أكرم عالماً » لأنْ يكون العالم الفاسق مصداقاً له ، لكن « لا تكرم الفاسق » بمقتضى شموليّته يدلّ علىٰ حرمه إكرامه ، فالمورد صغرى التعارض لا التزاحم ، و المرجع هنا هو المرجّح فى باب التعارض و هو الأظهريّه ، و أظهريّه الإطلاق الشمولى من البدلى أوّل الكلام .

قال الأستاذ :

و مع التنزّل عمّا فی هذه الوجوه ، و التسلیم باقتضائها تقدّم الإطلاق الشمولی ، فإنّ تقدّمه إنما یکون فیما لو کان التعارض بین الإطلاقین الشمولی و البدلی تعارضاً بالذات ، بأنْ یکون الدلیلان متنافیین ، کما فی « لا تکرم الفاسق » و « أکرم عالماً » حین یقع التعارض بینهما فی العالم الفاسق ، أمّا لو کان التعارض بالعرض - کما لو کان هناک علم إجمالی بسقوط أحدهما فی مورد الاجتماع ، مثلاً : لو ورد دلیل فی وجوب صلاه الجمعه ، و دلیل آخر فی وجوب صلاه الظهر یوم الجمعه ، فإنّ الدلیل القائم علی عدم وجوب الصلاتین فی ظهر یوم الجمعه ، یفید العلم الإجمالی بسقوط أحد الدلیلین - فلا تجری القاعده المذکوره ، و هی الرجوع إلی الأظهریّه .

و مورد البحث هنا من هذا القبیل ، لأنه لا تنافی بالذات بین إطلاق المادّه و إطلاق الهیئه ، فی مثل « صلّ » ، لکنّ العلم الإجمالی بتقیّد أحد الإطلاقین یمنع من الأخذ بهما أو بأحدهما ، بل الإطلاقان کلاهما ساقطان .

و الحاصل : إنه علی فرض تمامیّه الکبری ، فإنّها إنما تجری فی حال کون التعارض بالذات ، أمّا مع التعارض بالعرض فلا تجری ، فالإشکال حینئذٍ یعود إلی الصغری ، فلو تمّت الوجوه المذکوره لإثبات أقوائیه الإطلاق الشمولی من البدلی ، بأنْ یکون « لا تکرم الفاسق » أقوی من « أکرم عالماً » ، فلا محصّل لذلک فیما نحن فیه ، بل إنّه مع العلم الإجمالی لا یتقدّم الأقوی حتی لو کان هو الحاکم ، فإنّ الحاکم أقوی من المحکوم بحیث لا یصلح المحکوم للمعارضه معه ، و مع ذلک ، فمقتضی العلم الإجمالی بسقوط أحد الدلیلین فی مورد الاجتماع هو سقوط کلیهما .

فتلخّص : أنه مع العلم الإجمالی بتقیّد الوجوب أو الواجب ، یخرج المورد عن قاعده تعارض الإطلاق الشمولی و الإطلاق البدلی ، و تقدّم الأظهر منهما علی الآخر .

هذا تمام الکلام علی الوجوه التی أقامها المیرزا ، لتشیید الوجه الأوّل من وجهی اقتضاء الأصل اللّفظی رجوع القید إلی المادّه .

الوجه الثانی :

(۱)

و هو مبنی علی قاعده أنه لو دار الأمر بین سقوط إطلاقین أو سقوط أحدهما و بقاء الآخر ، لزم الاقتصار علی الأقل ... و تقریب ذلک :

إنه لو قیّدت المادّه – أی الصّلاه – فإنّ تقییدها لا یستلزم التقیید و التضییق فی الهیئه – و هو الوجوب – ، فلو قیّدت الصّلاه بالطهاره بقی وجوبها علی إطلاقه ، فهی واجبه سواء وجدت الطهاره أو لم توجد . أمّا لو قیّدت الهیئه ، کأنْ قیّد وجوب الصّلاه بالزوال ، حصل التقیید و التضییق فی المادّه و هی الصّلاه ، و لا یبقی محلّ للإطلاق فیها کما عبّر الشیخ الأعظم قدّس سرّه ... فظهر أنّ تقیید المادّه لا یستلزم تقیید الهیئه ، بخلاف العکس ، و إذا دار الأمر بین الأمرین رجع القید إلی المادّه دون الهیئه ، للقاعده المذکوره .

تفصیل المحقق الخراسانی

و قد فصّل المحقق الخراسانی فی هذه القاعده ، بین ما إذا کان المقیّد منفصلاً عن المطلق أو متّصلاً به ، فإن کان منفصلاً انعقد الإطلاق و تمّ الظهور ، فلو کان فی أحد الطرفین إطلاقان و فی الآخر إطلاق واحد ، و دار أمر المقیّد بین إسقاط الواحد أو الاثنین ، فمقتضی القاعده هو الاکتفاء بالأقل و الاقتصار

۱– ۱) نهایه الدرایه ۹۹/۲ . و الأصل فیه هدایه المسترشدین : ۱۹۶ ، و نقّحه الشیخ الأعظم .

بقدر الضروره فی إسقاط الحجه ، و أمّا إذا کان القید متّصلاً ، و دار الأمر بین أن یمنع عن انعقاد الإطلاق فی طرفٍ أو طرفین ، فلا دلیل علی تقدّم الأقلّ ، لأنه مع کونه متّصلاً لم یتم الظهور و لم یتحقق الحجّه ، لیکون رفع الید عن أصاله الظهور فی الأقل مقدّماً علیه فی الأکثر .

تقریب الوجه ببیان المحقق الایروانی

قال رحمه اللّه - معلّقاً علی قول الکفایه : إنّ تقیید الهیئه یوجب بطلان محلّ الإطلاق فی المادّه و یرتفع به مورده ، بخلاف العکس ، و کلّما دار الأمر بین تقییدین کذلک ، کان التقیید الذی لا یوجب بطلان الآخر أولی - : « یمکن تقریر هذا الوجه بنحو أحسن و أبعد عن الإشکال ، و هو : إنه لا مجال لمقدّمات الحکمه فی جانب المادّه ، لتمامیّه البیان بالنسبه إلیها ، و ذلک : إمّا لتوجّه القید إلیها ابتداءً ، أو لتوجّهه إلی الهیئه الموجب ذلک لتقیّد المادّه أیضاً بالتبع ، و علی کلّ حالٍ ، لا یبقی مجال للإطلاق فی جانبها ، فتبقی المقدّمات فی جانب الهیئه سلیمهً عن المعارض ، و بذلک ینعقد لها الإطلاق » (۱) .

تحقیق المحاضرات و الشیخ الاستاذ

و ذهب المحقّق الخوئی (۲) - و وافقه الشیخ الاستاذ - إلی أنّ ما نحن فیه لیس من قبیل دوران الأمر بین الأقل و الأکثر ، لیکون مورداً لانطباق القاعده المذکوره ، بل إنه من قبیل دوران الأمر بین المتباینین ، و النسبه بین تقیید المادّه و تقیید الهیئه هی العموم من وجه ، فقال ما ملخّصه :

إنّ القید إن کان قیداً للهیئه واقعاً ، فمردّه إلی أخذه مفروض الوجود فی

۱- ۱) نهایه النهایه ۱۵۲/۱ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۳۴۳/۲ .

مقام الجعل و الاعتبار ، من دون فرقٍ فی ذلک بین کون القیـد اختیاریاً أو غیر اختیاری . و إن کان قیداً للمادّه واقعاً ، فمردّه إلیٰ اعتبار تقیّد المادّه به فی مقام الجعل و الإنشاء ، من دون فرقٍ فی ذلک أیضاً بین کون القید اختیاریّاً أو غیر اختیاری ، غایه الأمر : إنه إن کان غیر اختیاری فلا بدَّ من أخذه مفروض الوجود ، و ذلک لما تقدَّم من أن کون القید غیر اختیاری لا یستلزم کون الفعل المقیَّد به أیضاً کذلک ، ضروره أنّ القدره علیه لا تتوقّف علیٰ القدره علیٰ قیده ، فإنَّ الصّلاه المتقیّده بالزوال مثلاً مقدوره ، مع أن قیدها و هو الزوال خارج عن القدره .

فالنتیجه : إن تقیید کلٍّ من المادّه و الهیئه یشتمل علیٰ خصوصیّه مباینه لما اشتمل علیه الآخر من الخصوصیّه ، لأنّ تقیید الهیئه مستلزم لأخذ القید مفروض الوجود ، و تقیید المادّه مستلزم لکون التقیّد به مطلوباً للمولی ، و علی هذا ، فلیس فی البین قدر متیقّن یؤخذ به و یدفع الزائد علیه بالإطلاق .

و من هنا یظهر : إن النسبه بین تقیید المادّه و تقیید الهیئه هی العموم من وجه ، فیمکن أن یکون شیء قیداً لمفاد الهیئه دون المادّه ، کالاستطاعه بالنسبه إلیٰ وجوب الحج ، و لذا لو استطاع المکلّف و وجب الحج علیه ثمّ زالت الاستطاعه عن اختیار منه ، بقی الحج علیٰ وجوبه ، وعلیه الحج و لو متسکعاً ، أمّا لو کانت الاستطاعه قیداً للحج فزالت لما صحَّ حجه متسکّعاً ، لفرض زوال القید . و یمکن أنْ یکون شیء قیداً لمفاد المادّه دون الهیئه ، کتقیّد الصّلاه بالطّهاره و الاستقبال و غیر ذلک . و یمکن أن یکون شیء قیداً لکلتیهما کالزّوال مثلاً بالنسبه إلیٰ صلاه الظّهر ، فإنه قید للواجب و الوجوب معاً .

و علی هذا ، فإن کان القید – المردّد أمره بین الرجوع إلیٰ المادّه أو الهیئه

- متّصلاً ، فهو مانع عن انعقاد الظّهور من أصله ، و إن كان منفصلاً ، فالظهور منعقد فی الطّرفین ، إلّا أن العلم الإجمالی برجوعه إلی أحدهما یوجب سقوط کلیهما عن الاعتبار ، لأنّ المکلَّف إن علم بأنّ المولی قد أراد منه - بدلیلٍ منفصل - احدی الحصّتین فقط ، لم یمکنه التمسّک بالإطلاق ، لدفع کون الوجوب حصّهً خاصّهً ، أو لدفع کون الواجب حصّه خاصّه .

و تلخّص : عدم تمامیّه أصل الوجه - کما عن الشیخ و من تبعه - و لا التفصیل فیه بین القید المتّصل و القید المنفصل ، کما ذهب إلیه فی (الکفایه) .

وعلیه ، فالصحیح أنْ لا أصل لفظی فی المقام .

و المرجع هو :

۲ - الأصل العملی :

و لا ریب أنه هو البراءه ، لأنّ احتمال رجوع القید إلی الوجوب ، یوجب الشک فی أصل الوجوب ، و مع الشک فی أصل التکلیف ، فالأصل هو البراءه بلا کلام .

قول المیرزا برجوع القید إلی المادّه المنتسبه

اشاره

ثم إن المیرزا نفی أن یکون القید راجعاً إلی الماده أو الهیئه ، و ذهب (۱)إلی أنّه یرجع إلی الماده المنتسبه إلی الهیئه ، و أکّد (۲) علی أنّ هذا هو مراد الشیخ فی هذا المقام ، و هذا هو القول الثالث فی المسأله .

و توضیح مراده من المادّه المنتسبه إلی الهیئه هو : أنّ المادّه معنیً أفرادی - فی مقابل الترکیبی - و المفرد لا یصلح للتعلیق و التقیید ، بل الذی یصلح

۱- ۱) أجود التقریرات ۲۴۰/۱ - ۲۴۱ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۱۹۴/۱ .

لـذلك هو مفـاد الجمله ، فلمّـا نقول : إذا زالت الشـمس فصـلِّ ، أو نقول : إذا زالت الشـمس فالصّـلاه واجبه ، ليس المعلَّق علىٰ الزّوال هو « الصّـلاه » ، و إنما مفاد الجمله الإنشائيه أعنى : « فصلّ » أو الخبريه و هى : « فالصّلاه واجبه » هو الذى يمكن تعليقه و إنـاطته ، فالقيـد - و هـو الزوال - يرجع إلىٰ المـادّه - و هى الصّـلاه - لكنْ بانتسابهـا و إضافتهـا إلىٰ الهيئه - و هـو الوجوب - ، فالصّـلاه الواجبه هى المشـروطه و المنوطه بالزوال ... لا « الصّلاه » وحدها ، و لا « الوجوب » وحده ... أمّا « الصّلاه » فلأنّها معنىً أفرادى كما ذكر ، و أمّا « الوجوب » فلأنه معنىً حرفى ، كما تقدّم سابقاً .

هذا توضيح مرامه و إنْ اختلفت كلمات المقرّر لبحثه .

إشكال المحقق الأصفهانی

و لا يرد علىٰ الميرزا ما أشكل به المحقّق الأصفهانى (۱) من أنّ المحذور الموجب لاتّخاذ هذا المبنى هو عدم امكان تقييد مفاد الهيئه ، لأنه معنى حرفى ، و هو معنىً آلى ، و لا يقبل التقييد إلّا المعنى الاسـتقلالى ، لكنّ هذا المحذور لا مجال له ، لأنّ المعنىٰ الحرفى ليس بحيث لا يلحظ ، بل يلحظ لكنْ باللّحاظ الآلى ، و هذا القدر من اللّحاظ يصحّح التقييد .

وجه عـدم الورود هو : أنه غفله عن مسـلك الميرزا فى المعنىٰ الحرفى ، فإنّه يقول بأنّ المعنىٰ الحرفى غير قابل للّحاظ أصـلًا ، و أنّ حكمه حكم القطع الطريقى من هـذه الجهه ، فكمـا أن القطع الطريقى غير ملحوظٍ للقـاطع أصـلًا ، و إنمـا يلحـظ المقطوع به فقط ، كذلك المعنىٰ الحرفى .

فكان إشكال المحقق الأصفهانى غير واردٍ ، لأنه مبنائى .

۱- ۱) نهايه الدرايه ۱۰۸/۲ .

كلام السيد الخوئى

و أورد عليه السيّد الخوئى (١) :

أولاًـ : بأن ما ذكره ليس فى الحقيقه إلّا رجوع القيد إلىٰ الهيئه ، و إنما الاختلاف فى اللّفظ ، إذ لا فرق بين مفاد الهيئه و هو الوجوب ، و اتّصاف المادّه و إضافتها إلىٰ الوجوب .

و ثانياً : بأنه كما لا يمكن تقييد مفاد الهيئه ، كذلك لا يمكن تقييد المادّه المضافه إلىٰ الوجوب .

فقال الأستاذ :

بأنْ ما ذكره من كونه تغييراً فى اللّفظ فقط ، عجيب جدّاً ، لأنّ من تأمّل فى كلام الميرزا و دقّق النّظر ، علم أنّ الميرزا يرىٰ أنّ إضافه المادّه إلىٰ الوجوب معنىً اسمى ، و لذا أمكن تقييده ، بخلاف مفاد الهيئه ، فإنه معنىً حرفى ، فكيف يكون المادّه المنتسبه متّحداً فى الحقيقه مع مفاد الهيئه ؟

ثم إنه جاء فى تقرير بحثه فى الدوره الثانيه التعبير ب « نتيجه الجمله » بدلاً عن « مفاد الجمله » ، و من الواضح أنه ليس تغييراً فى التعبير فقط ، لكون « نتيجه الجمله » غير « الجمله » .

و أيضاً ، فإن الميرزا يقول بأنّه إنْ اريد تقييد المادّه قبل ورود نسبه الوجوب عليها ، فهى لا تصلح لذلك ، لأنها معنىً أفرادى كما تقدّم ، و إنْ اريد تقييدها فى رتبه ورود النسبه عليها ، فهى مفهوم أفرادى و لا تقبل التقييد ، و تبقى الصّوره الثالثه بأنْ يرد القيد علىٰ الماده بعد انتسابها إلىٰ الوجوب - و هذه البعديه رتبيّه لا زمانيه ، و إلّا لزم النسخ - فتكون الصّلاه مقيَّده بالزوال فى

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٣٤٥/٢ .

مرتبه بعد وقوع النسبه ، و حينئذٍ ، تكون المادّه فرعاً لو ورد النّسبه ، و فى هذه الحاله يكون معنىً اسميّاً ... و مع هذه الخصوصيّات كيف يقال بأنّ ما ذكره الميرزا تغيير فى التعبير فقط ؟

و هذه نصوص عباراته (۱) :

« فالمعلّق فى الحقيقه هى المادّه بعد الانتساب ، لا بمعنى البعديّه الزمانيّه حتى يكون ملازماً للنسخ ، بل بمعنى البعديّه الرتبيّه » : أى ليكون معنىً اسمياً ، أمّا فى الرتبه القبليه فالمعنى حرفى .

يقول : « فإنّ اتّصاف المادّه بالوجوب فرع وقوع النسبه الطّلبيه عليها » .

و هل يمكن إنكار الفرق بين الفرع و الأصل ؟

و على الجمله ، فما زعم من أن الاختلاف فى اللفظ فقط ، فى غير محلّه ، فالإشكالان مندفعان . و كذا يندفع الإشكال : بأنّ المادّه المنتسبه ليس بشىء ثالث ، فإمّا المادّه و إمّا مفاد الهيئه ، فهى ترجع إلى أحدهما .

و ذلك ، لأنّ الميرزا ذكر أنّ اتصاف الإكرام بالوجوب فرع على النسبه و يتحقق بعدها ، و من الواضح أن الفرع غير الأصل .

و الإشكال الآخر : بأنّ المادّه المنتسبه إنما انتسبت إلى معنىً آلى - و هو مفاد الهيئه - فإذن ، يكون لها حكم المعنى الآلى ، فلا يمكن تقييدها .

و فيه : هذا أول الكلام . ثمّ إنه قد تقدم أنّ الميرزا يقول بأن القيد يرجع إلى المادّه المتّصفه بالوجوب ، و هذا معنى اسمى لا آلى .

ما يرد على الميرزا

ثم قال الاستاذ دام بقاه : بأنه يمكن الإيراد على الميرزا بوجوه :

۱- ۱) فوائد الأصول ۱/۱۸۰ ط الأُولى .

الأول : إنّ جعل مرجع القيـد عنوان « الإكرام الواجب » أو « وجوب الإكرام » موقوف علىٰ وجود هذه الجمله فى لفظ الكلام ، و هى غير موجوده ، و كونها مستنبطةً لا يكفى لصحّه التقييد .

الثانى : إنه إذا كان المقيّد نتيجه الجمله ، فإنّ نتيجه الجمله لم تأتِ فى جواب الشـرط بعد الفاء ، ففى : إذا زالت الشمس فصلّ ، نرى أن المشـروط المعلَّق هو « صلّ » و هو جمله ، و كذا فى : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، إذ المعلّق هو « النهار موجود » لا « وجود النهار » الذى هو مركّب ناقص .

الثـالث : إن هـذا الـذى بنىٰ عليه الميرزا هنـا ينـافى مبنـاه فى « الوجوب » ، لأنه يـذهب إلىٰ أن دلاله الأمر علىٰ الوجوب إنما هى بحكم العقل ، و ليست بـدلاله لفظيه أو شـرعيه ، و لازم كلامه هنا أن يكون الشارع قـد علّق حكمه علىٰ الـدرك العقلى ، أو أن العقل يعلّق حكمه علىٰ أمرٍ ، و هذا غير معقول .

أقول :

قد يقال فى الجواب عن الإشكال الأوّل : بأنّ حكم المشروط الذى يرجع إليه القيد حكم المرجع للضمير ، و حكم الخبر للمبتدإ ، فكما يمكن أن يكون مرجع الضـمير أو الخبر لفظاً مأوّلاً غير مـذكور فى الكلام ، كالمصدر المؤوّل من أنْ و الفعل المضارع ، كما فى قوله تعالىٰ «اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى » (۱)و نحوه ... كذلك يمكن أن يكون المشروط للشرط مؤوّلاً غير مذكور لفظاً .

و عن الثانى : بأنّه تعبيرٌ وقع فى بعض التقريرات من بعض التلامذه .

و العمده هو الإشكال الثالث . لكنّه اشكال مبنائى ، و للميرزا أن يقول أنا

۱- ۱) سوره المائده : ۸ .

فی کلّ یومٍ رجل !

و علی الجمله ، فلا بدّ من التحقیق الأکثر حول نظریّه المادّه المنتسبه .

تتمّه ذکر المحقق الخراسانی

اشاره

(۱)

أنه بناءً علیٰ وجوب المقدّمه بحکم العقل بالملازمه : لا فرق بین الواجب المطلق و الواجب المشروط ، و أنّ مقدّمه کلا الواجبین تجب بالملازمه ، إلّا أنّ مقدّمه الواجب المطلق تکون واجبهً بالوجوب الغیری المطلق ، و مقدّمه الواجب المشروط بالوجوب الغیری المشروط ... وعلیه ، فالمقدّمه الوجودیّه للواجب المشروط واجبه ، بخلاف المقدّمه الوجوبیّه ، أی المقدّمه التی کانت شرط الوجوب ، فهذه لا یتعلّق بها الوجوب ، لا علیٰ مبنی الشیخ و لا علیٰ المبنیٰ المقابل له .

أمّا علیٰ المبنیٰ المقابل - و هو رجوع القید فی الواجب المشروط إلیٰ الهیئه - فلأنَّ ما یکون شرطاً للوجوب لا یعقل اتّصافه بالوجوب الغیری ، لأنه ما لم یتحقّق هذا الشرط فلا وجوب لذی المقدّمه ، لأنّ وجوبه موقوف علیٰ الشرط ، و المفروض عدم تحقّقه ، و إذا لم یتحقق الوجوب النفسی لذی المقدمه ، کیف یتحقق الوجوب الغیری للمقدّمه ؟

و فی ظرف تحقّق الوجوب لذی المقدّمه ، یکون الشرط متحقّقاً و الوجوب الغیری له ثابتاً ، فجعل الوجوب له - حتی یکون داعیاً لتحصیله - تحصیل للحاصل .

و أمّا علیٰ مبنی الشیخ - و هو رجوع القید إلیٰ المادّه - فالصّحیح أن یقال فی وجه عدم اتّصاف المقدّمه بالوجوب : إن قید الواجب ، تارهً : یکون قیداً

۱- ۱) کفایه الأصول : ۹۹ .

له ، بحيث تحقق القيديّه بالوجوب الغيرى الناشئ من وجوب ذى المقدّمه ، كالطّهاره بالنسبه إلى الصّلاه ، و فى هذا القسم ، يدخل التقييد تحت الطلب ، و يجب تحصيل الطّهاره للصّلاه . و أخرى : يكون قيداً للواجب لكن بحيث لو حصل ، و فى هذا القسم ، لا يدخل القيد تحت الطلب ، كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج .

ففى مثل الاستطاعه ، لا ـ فرق بين المسلكين ، أمّا على المسلك المقابل فللبرهان المذكور ، و أمّا على مسلك الشيخ ، فإنّها جعلت شرطاً للواجب بالكيفيّه المذكوره ، أى بحيث لو حصلت لا بداعويّه إيجاب المولى ... فليست واجباً غيريّاً .

و تحصّل : إنّ مثل هذه القيود لا يتعلّق بها الوجوب .

ثم إنّ صاحب (الكفايه) ذكر أنّ قسماً من المقدّمات الوجوديّه للواجب المشروط يجب تحصيله ، و هذا القسم هو العلم بالحكم ، فإنّ تحصيله لازم بحكم العقل بمنجزيّه احتمال الحكم الشرعى ، كما هو الحال فى الشّبهات الحكميّه قبل الفحص ، فتحصيل العلم بالحكم واجب و إنْ لم يتحقق بعدُ شرط الوجوب .

و أشكل عليه الاستاذ :

بأنّ هذا الحكم العقلى إنما هو بلحاظ حفظ الواقع المحتمل ، و الخروج عن عهده الواقع يتحقّق بالاحتياط ، و لا يلزم تحصيل العلم .

(قال) : و الحق فى المقام : تقسيم العلم إلى ما ينجرّ تركه إلى تفويت القدره على الامتثال و الطّاعه ، و إلى ما لا ينجر ، أمّا فى القسم الأوّل ، فلا بدّ من العلم اجتهاداً أو تقليداً ، كأحكام الحجّ و الصّلاه و نحوهما ، فمن لم يتعلّم

أحكـام الصّـلاه قبـل الوقت لاـ يتمكّن من تعلّمهـا و لا من الاحتياط بعـد دخوله ، فترك التعلّم يوجب مخالفه الواقع يقيناً ، لا أنه يوجب عدم إحرازه ... و حينئذٍ يجب التعلّم دفعاً للضرر ... .

و هنا بحوثٌ أخرى موضعها مباحث القطع و مباحث شرائط جريان الاصول .

انقسام الواجب إلی : المعلّق و المنجَّز

اشاره

ص:۳۴۱

تمهيد :

قسَّم صاحب (الفصول) (١) الواجب إلىٰ المعلَّق و المنجَّز ، بعد تقسيمه إلىٰ المطلق و المشروط ، و ذكر أنه تارةً : يكون الواجب و الوجوب غير معلَّقين علىٰ شيء غير حاصل ، و أخرىٰ : يكون الوجوب غير معلّق ، و الواجب معلقاً علىٰ أمر غير حاصل ، فسمّى الواجب فى الأوّل بالمنجَّز و فى الثانى بالمعلَّق ، و الوجوب مطلق فى كليهما .

و التقسيم إلىٰ المعلّق و المنجّز من انقسامات الواجب ، كما أن التقسيم إلىٰ المطلق و المشروط من انقسامات الوجوب ، و توصيف الواجب بالمطلق و المشروط إنما هو من باب الوصف بحال المتعلَّق ، فهما يرجعان فى الواقع إلىٰ الوجوب .

و على الجمله ، الواجب إنْ كان مقيّداً بأمرٍ متأخّر فمعلّق و إلّا فمنجَّز ، فالحجّ - مثلاً - واجب مقيّد بأمرٍ متأخّر ، و هو وقوعه فى يوم عرفه ، و هو قيد غير مقدور للمكلَّف ، و قد جعل القيد فى (الفصول) أمراً متأخّراً غير مقدور ، لكنّه فى نهايه البحث جعله أعم من المقدور و غير المقدور .

و أشكل الشيخ (٢) علىٰ صاحب (الفصول) هذا التقسيم ، لأنّ « المعلّق » ليس إلّا« المشروط » فكان يكفى التقسيم إلىٰ المطلق و المشروط ، و السبب

ص:٣٤٣

١- ١) الفصول : ٧٩ .

٢- ٢) مطارح الأنظار : ٥١ - ٥٢ .

فى ذلك هو : إنَّ القيود كلَّها ترجع عند الشيخ إلىٰ الواجب ، فكان الواجب إمّا مقيّداً بشىء و إمّا غير مقيَّد .

و اعترضه فى (الكفـايه) (۱) بـأنّ هـذا الإشـكال غير متوجّه إلىٰ (الفصول) ، بـل يتوجّه علىٰ المشـهور القائلين برجوع القيود إلىٰ الهيئـات ، و أمّـا تقسـيم (الفصول) فالشـيخ موافق عليه ، لأنّ القيود ترجع عنـده إلىٰ المواد ، فينقسم الواجب إلىٰ المنجّز و المعلَّق كما فى (الفصول) و إنْ اختلفا فى التسميه ، فذاك يسمّى بالمنجّز و المعلّق ، و الشيخ يسمّى بالمطلق و المشروط .

ثم أورد فى (الكفايه) علىٰ (الفصول) بعدم ترتّب الفائده علىٰ هذا التقسـيم - و إنْ كان صحيحاً - و كلّ تقسيم لا بدّ و أنْ يكون ذا ثمره ، و إلّا فالتقسـيمات بحسب الخصوصـيّات كثيره ، و ذلك ، لأن المقصود هو الحكم بوجوب المقدّمه ، كمقدّمات الحج قبل يوم عرفه ، و الحال أنّ خصوصـيّه كون الواجب حاليّاً أو اسـتقبالياً ، لا يوجب تقسيم الواجب إلىٰ القسمين المذكورين ، لأنّ الأثر المقصود - و هو وجوب المقدّمه - أثر إطلاق الوجوب و حاليّته ، لا استقباليه الواجب التى هى خاصيّه الواجب المعلّق .

و الحاصل : إنه إنْ كان الوجوب مطلقاً و فعليّاً ، كانت المقدّمه واجبهً ، و أمّا استقباليّه الواجب ، فلا دخل لها فى وجوب تحصيل المقدمه .

و قد دافع المحقّق الأصـفهانى - و تبعه فى (المحاضـرات) (۲) - بأنّ تقسـيم (الفصول) إنما هو للتفصّى عن الإشكال الذى أورد علىٰ وجوب تحصيل المقدمات قبل زمان الواجب ، كمقدّمات الحج ، إذْ الحكم بوجوبها كذلك

۱- ۱) كفايه الأصول : ۱۰۱ .

۲- ۲) نهايه الدرايه ۷۲/۲ ، محاضرات فى أصول الفقه ۳۴۸/۲ .

ليس من آثار إطلاق الوجوب و فعليّته ، فيحتاج إلى تقسيم الواجب إلى المعلّق و المنجز . و لعلّ هذا مراد (الكفايه) من « فافهم » ، و إنْ احتمل أنْ يكون إشارةً إلى أنّ هـذا التقسيم له أثر آخر - لا يترتَّب على تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط - إذْ ما عُلّق عليه الواجب فى الواجب المعلَّق ، يمكن أن يكون من غير المقدور للمكلّف ، بأنْ يكون وجوب الحج فعليّاً ، و الواجب - و هو الحج معلّقاً على يوم عرفه ، الخارج عن قدره المكلَّف .

و تلخّص : إن تقسيم (الفصول) له فائده ، و عمدتها هو الحكم بوجوب تحصيل المقدّمات قبل مجىء زمان الواجب .

ثم أورد عليه فى (المحاضرات) :

بأنّ الواجب المعلَّق ليس قسماً من الواجب المطلق فى مقابل المشروط ، بل هو قسم منه ، لأنَّ وجوب الحج فى أوّل الأشهر الحرم بالنسبه إلى يوم عرفه ليس بمهملٍ ، لأن الاهمال محال ، فهو إمّا مطلق أو مقيَّد به ، قال : لا شبهه فى أن ذات الفعل - و هو الحج - مقدور للمكلَّف ، فلا مانع من تعلّق التكليف به ، و كذا إيقاعه فى يوم عرفه ، و أمّا نفس وجود الزمان - يوم عرفه - فهو غير مقدور له ، فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، و بما أنّ التكليف لم يتعلَّق بذات الفعل على الإطلاق ، و إنما تعلَّق بإيقاعه فى الزمان الخاص ، فعلم أن لذلك الزمان دخلاً فى ملاك الحكم ، فيكون مشروطاً به ، إلّا أنه على نحو الشرط المتأخّر ... فظهر أنّ هذا قسم من الواجب المشروط بالشّرط المتأخّر ، لا من الواجب المطلق ... .

و قد ردّ عليه الاستاذ فى كلتا الدورتين بما حاصله :

إن قيد الوجوب يفترق عن قيد الواجب ، لأنه فى الأوّل دخيلٌ فى أصل

ملاـک الحکم ، کـالزّوال بالنسـبه إلیٰ صـلاه الظهر ، إذ لاـ ملاـک و مصـلحه لهـا قبله ، و فی الثـانی دخیل فی فعلیّه المصـلحه ، کالطّهاره بالنسـبه إلیٰ الصّـلاه ، و علی هذا ، فإنّ مرتبه قید الواجب تکون متأخرهً عن مرتبه قید الوجوب ... و کلّ هذا ثابت عند السیّد الخوئی أیضاً ، و حینئـذٍ یقال له : کیف یکون الشـرط المتأخّر قیداً للواجب ، و مع ذلک یکون دخیلاً فی ملاک الحکم ، فیکون الشیء الواحد موجوداً فی مرتبتین ؟

الشروع فی أصل البحث

إنه إنْ أمکن الواجب المعلَّق لزم تحصـیل المقـدّمات التی لو لم یحصّـلها المکلَّف فات عنه الواجب فی ظرفه ، و لـذا عبّروا عنها بالمقـدّمات المفـوّته ، کمـا لو لم یتعلَّم المکلَّف کیفیّه القراءه قبـل وقت الصّـلاه فـاتته الصّـلاه ... فعلیٰ القول بـالواجب المعلَّق ، یکـون الوجـوب محقّقـاً و الواجب معلّقـاً علیٰ القیـد و یجب تحصـیل المقـدّمه ، و علی القول بعـدم الواجب المعلَّق ، فلاـ یوجد وجوب قبل زمان الواجب ، و لا دلیل علیٰ وجوب تحصیل المقدّمه .

و من الواضـح ، أن ثبوت الوجوب و عدم ثبوته یدوران مدار تحقّق الملاک و عدم تحقّقه ، فیکون البحث فی مرحلتین ، مرحله الثبوت و مرحله الإثبـات ... فلسـان الآیه : «وَلِلّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْـتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا » (۱)لسـان الواجب المعلَّق ، لأنه قد علّق الحج علیٰ الاستطاعه ، و معنی ذلک :

وجوب الحـج عنـد تحقّقها ، فإذا تحقّق الزاد و الرّاحله له قبل أشـهر الحـج ، وجب علیه الحـج فی زمانه ... فکان الوجوب الآن و الواجب بعدُ ... و إذا وجب لزم تحصیل المقدّمات ... .

۱- ۱) سوره آل عمران : ۹۷ .

و الکلام الآن فی مقام الثبوت .

أدلّه القول باستحاله الواجب المعلَّق

اشاره

و قد ذکرت وجوهٌ للمنع :

الوجه الأول

اشاره

ما ذکره فی (الکفایه) (۱) عن بعض معاصریه و هو المحقق النهاوندی صاحب (تشریح الاصول) و ینسب إلی المحقّق الفشارکی أیضاً : و ملخّصه : إن الإراده - سواء التکوینیّه أو التشریعیّه - لا یمکن أن تتعلّق بأمرٍ متأخّر ، فکما أنّ الإراده التکوینیه - و هی متعلقه بفعل المرید نفسه - لا تنفک عن المراد زماناً ، لأنها غیر منفکه عن التحریک ، و هو لا ینفک عن الحرکه خارجاً ، کذلک الإراده التشریعیّه - و هی متعلقه بفعل الغیر - لا تنفکّ عن الإیجاب زماناً ، و هو غیر منفک عن تحریک العبد خارجاً ، و لزم ذلک استحاله تعلّق الإیجاب بأمر استقبالی ، لاستلزامه وقوع الانفکاک بین الإیجاب و التحریک ، و هو مستحیل ، و حیث أن القول بالواجب المعلّق یستلزم الانفکاک المذکور ، فهو محال .

جواب الکفایه

و أجاب صاحب (الکفایه) عن هذا الوجه بجوابٍ ینحلُّ إلی ما یلی :

أوّلاً : إنّ الإراده کما تتعلَّق بأمر حالی ، کذلک تتعلَّق بأمر استقبالی ، ضروره أن تحمّل المشاقّ فی تحصیل المقدّمات ، فیما إذا کان المقصد بعید المسافه و کثیر المئونه ، کالکون فی مکّه - مثلاً - لیس إلّا لأجل تعلّق الإراده به ، و هو الباعث علی تحمّل المشاق . و قولهم فی تعریف الإراده بأنّها الشّوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد ، لا ینافی ذلک ، لأن کونه محرّکاً

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۰۲ .

للعضـلات نحو المراد يختلف حسب اختلاـف المراد من حيث القرب و البعـد ، و من حيث كونه محتاجـاً إلىٰ مئونه و مقـدّمات قليله أو كثيره ، أو غير محتاج .

و ثانيـاً : إنّه لا يشترط فى الإراده التحريك الفعلى للعضـلات ، فقولهم كـذلك فى تعريف الإراده ، إنما هو لبيان مرتبه الشوق ، إذ المراد قد يكون أمراً مستقبلاً غير محتاج فعلاً إلىٰ تهيئه مئونه أو تمهيد مقدّمه .

و ثالثـاً : إنّ الإـراده التشـريعيّه هى : البعثُ لإحـداث الـداعى للمكلَّف علىٰ المكلَّف به ، و هـذا لاـ يكاد يتعلّق إلّا بأمرٍ متأخرٍ عن زمان البعث ، لأنّ إحـداث الـداعى له لا يكون إلّا بعـد تصوّر المكلّف للمأمور به و ما يترتّب علىٰ فعله و تركه ، و لا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان ، فلا محاله يكون البعث نحو أمرٍ متأخرٍ عن البعث بالزمان .

إشكال الاستاذ

و أورد الاستاذ علىٰ صاحب (الكفايه) بأنّ الإراده – سواء كانت بمعنىٰ الاختيار أو بمعنىٰ الشّوق الأكيد ... – لا تنفكّ عن المراد ، و المورد الذى ذكره لا إراده فيه نحو المقصود ، فالقاصد للكون فى مكه و المتحرّك الآن نحوها ، لا إراده له بالنسبه إلىٰ مكّه ، لأنّ تلك الإراده هى الكون بمكه . و قوله : بأنّه لو لا الإراده لذى المقدّمه لم تحصل الإراده للمقدّمه ، ففيه : أنّه لا برهان علىٰ نشوء الإراده بالمقـدّمه عن الإراده لـذى المقـدّمه ، بل البرهان قائم علىٰ الخلاف ، لأنّ إراده المقدّمه موقوفه علىٰ تحقّق المقدّمه قبل ذى المقدّمه ، و تحقّق ذى المقدّمه بدون المقدّمه محال ، فكيف تنشأ الإراده للمقدّمه من إراده ذى المقدّمه ؟

و أمّا قوله بضروره الانفكاك فى الإراده التشريعيّه ، فسيأتى الكلام عليه

عند التعرّض لكلام المحقق الأصفهانی .

جواب الأستاذ عن الوجه الأول

ثم أجاب الاستاذ عن الوجه الأوّل : بأنّ قياس الإراده التشريعيّه علی الإراده التكوينيّه فی غير محلّه ، إذ المراد فی التكوينيّه لا ينفك عن الإراده ، بخلاف التشريعيّه ، و إلّا لما وقع العصيان أبداً ، فالانفكاك فی الإراده التشريعيّه واقع و حاصل ، فلا مانع من الواجب المعلَّق من ناحيه لزوم الانفكاك .

علی أنَّ الواقع فی الإراده التشريعيّه هو : الإراده من المولی ، ثم نفس الطلب من العبد ... و لا شیء آخر فيها ، أمّا الإراده المتعلّقه بالطّلب من المولی ، فهی غير منفكّه من الطلب ، و سيأتی فی كلام المحقق الأصفهانی أنّ هذه الإراده تكوينيّه و إنْ كان متعلّقها تشريعيّاً و هو الطلب ، فلما أراد « الصّلاه » من العبد أنشأ قائلاً « صلّ » . و أمّا نفس الطلب ، فإنّه قد ينفكّ عن المطلوب ، إذ العبد قد يطيع و يُوجد الصّلاه و قد لا يطيع ، و قدّ تقدّم أن قياس الإراده التّشريعيه علی الإراده التكوينيّه باطل ... و بعبارهٍ اخری :

إن النسبه بين الإراده التّكوينيّه و المراد ، نسبه العلّه التامّه إلی المعلول ، و لا يعقل الانفكاك بينهما ، لكن النّسبه بين الإراده التّشريعيّه و المراد هی نسبه المقتضی إلی المقتضی ، و الانفكاك و التخلّف بينهما كثير ، كما هو معلوم .

الوجه الثانی

ذكره المحقق الخراسانی أيضاً (۱) ، و حاصله : إن التكليف مشروط بالقدره ، و بانتفائها ينتفی ، سواء قلنا إنّ ذات الخطاب ، مع قطع النظر عن حكم العقل ، يقتضی البعث إلی الحصّه المقدوره ، كما هو مسلك الميرزا ، أو

۱- ۱) كفايه الأصول : ۱۰۳ .

أن مقتضی حکم العقل قبح تکلیف العاجز کما هو مسلک المحقّق الثانی و من تبعه ، و إذا کانت القدره دخیلهً فی التکلیف ، ففی الواجب المعلَّق لا قدره علیٰ المکلَّف به فی ظرف التکلیف ، فالتکلیف غیر ممکن .

و فیه :

إنّ القدره شرط علیٰ کلّ حالٍ ، لکنْ فی ظرف العمل بالتکلیف لا فی ظرف الحکم و الخطاب ، و إلّا یلزم بطلان کثیر من التکالیف ، کالتکالیف التدریجیه کالحج مثلاً ، و المفروض فی الواجب المعلّق وجودها فی ظرف الامتثال ... فهذا الوجه مردود حلّاً و نقضاً .

أقول : و بهذا یتبیَّن أنّ الأقوال فی اعتبار القدره فی التکلیف ثلاثه ، و ما ذکره الاستاذ فی الجواب عن الوجه الثانی هو القول الثالث ، و هو للسیّد المحقّق الخوئی ، و سیأتی الکلام علیٰ ذلک بالتفصیل فی محلّه .

الوجه الثالث :

ما ذکره المیرزا (۱) ، من أنّ الحکم لمّا کان منوطاً بأمرٍ خارج عن القدره ، فإنه لا بدّ و أنْ یکون مفروض الوجود لدی إنشاء الحکم و جعله ، فما لم یفترض الحاکم وجوده لم یمکنه إنشاء الحکم ... و توضیحه :

إن المیرزا یریٰ أن المجعول فی القضیّه الحقیقیّه هو الحکم علیٰ فرض وجود الموضوع ، و مراده من الموضوع هو کلّ ما له دخل فی تحقق إراده الحاکم بالنسبه إلیٰ الحکم ، فتکون جمیع القیود المُناط بها الحکم دخیلهً فی الموضوع ، فلذا عبَّر بأن کلّ شرط موضوع و کلّ موضوع شرط ، فإنْ کان الحکم مفترضاً لزم افتراض الموضوع بجمیع قیوده ، و إن کان فعلیّاً لزم فعلیّه

۱- ۱) أجود التقریرات ۱/۱۹۶ .

الموضوع بجميع قیوده .

هـذه هی الکبریٰ ، و علی ضوئها یظهر بطلان الواجب المعلَّق ، لأنَّ الزمان الآتی خارج الآن عن القدره ، فلا بدّ من فرض وجوده الآـن حـتی یفرض وجـوده الحکم ، إلّا أن المـدعی فی الـواجب المعلَّق فعلیّه الحکم مـع فرض وجود الزمـان الـذی هو من قیود الموضوع ، لکنّ فعلیّه الحکم مع کون الموضوع مفروض الوجود و غیر فعلی محال ، لأنه یسـتلزم - مثلاً - کون الحج واجباً الآن ، سواء وجد یوم عرفه فیما بعد أو لا ، و هذا تکلیف بغیر المقدور .

و فیه :

إن هذا الوجه یبتنی علیٰ إنکار الشرط المتأخّر ، و قد تقدّم امکانه .

و موجز الکلام هنا : إنّه لا شک فی ضـروره فرض وجود یوم عرفه حتی یصدر الحکم بوجوب الحج ، و لکنْ لمّا کان دخله فی الحکم فی المسـتقبل ، فـإن اللّـازم فرض وجـوده فی ذاک الظرف ، إلّـا أن فرض وجوده فی ذلـک الظرف لا یسـتلزم أن یکون الحکم غیر فعلی الآن ، بل الحکم فعلی و تحقّق الواجب یکون فیما بعـد عند ما یتحقّق قیده ، إذ لا مانع برهاناً من التقدّم الزمانی لما هو المتأخّر رتبهً ... و هذا معنیٰ کلامه (الکفایه) من أن الزمان المتأخّر مأخوذ بنحو الشّرط المتأخّر .

الوجه الرابع

اشاره

ما ذکره المحقّق الأصفهانی (۱) - قال الأستاذ : و هو المهمّ - و توضیحه :

أوّلاً : إن المراد فی الإراده التشـریعیّه صدور الفعل من العبد بما هو عبد عن اختیارٍ منه ، و فی هذه الحاله یلزم علیٰ المولیٰ إنشاء الحکم بداعی جعل

ص:۳۵۱

۱- ۱) نهایه الدرایه ۷۶/۲ - ۷۹ .

الـداعی للعبد ، لیتحرّک نحو الامتثال و تحقیق غرض المولی ... و هذه حقیقه الإراده التشـریعیّه ، فی قبال الإراده التکوینیّه ، التی هی إراده صـدور الفعـل من النفس لاـ من الغیر ، فکان الفرق بین الإرادتین : أن متعلَّق الإراده فی التکوینیّه هو الفعل ، و متعلَّقها فی التّشریعیّه هو الإنشاء و البعث بداعی جعل الداعی ...

فکلتا الإرادتین تکوینیّه ، غیر أنَّ المتعلَّق فی التکوینیّه هو فعل النفس ، من القیام و القعود و الأکل و الشـرب ، و فی التشریعیّه هو الإنشاء المحرّک للعبـد ، و الطلب منه بداعی جعل الداعی للتحرّک ... لأن « الإراده » هی « الشوق » غیر أنّ المتعلَّق تارهً تکوینی و هو « الفعل » و اخری غیر تکوینی و هو « البعث » .

و ثانیـاً : إنـه بصـدور « البعـث » یتحقّـق الحکـم ، غیر أنّ « البعـث » من المـولی ، و « الانبعـاث » من العبـد ، أمران متضایفـان ، و المتضایفـان متکافئـان قوهً و فعلاً ، و علی هـذا ، فإن کان البعث فعلیّاً فالانبعاث فعلی ، و إن کان إمکانیّاً فالانبعاث إمکانی ، و لا یعقل أن یکون البعث فعلیّاً و الانبعاث إمکانی ... و هذا مقتضی قانون التضایف .

و النتیجه هی : إنه إذا کـان المبعوث إلیه مقیّـداً بالزمـان المتـأخّر ، فلاـ امکان للانبعاث إلیه الآن ، و حینئـذٍ لا یعقل وجود البعث الإمکانی نحوه ... و إلّا یلزم الانفکاک بین المتضائفین ... و إذْ لا بعث فلا حکم ... فالواجب المعلَّق - بأنْ یکون الوجوب الآن و لکنّ الواجب متعلَّق علی أمر متأخّرٍ غیر حاصلٍ الآن - محال .

ثم إنه - رحمه اللّه - نقض علی مـا ذکره : بمـا إذا کـان الفعـل ذا مقـدّمات ، فهو قبل حصولها غیر ممکن ، و لازم ما ذکر عـدم الحکم به إلّا بعد حصولها ، فزیاره الإمام الحسین علیه السلام یتوقّف علی طیّ الطّریق و المسافه ، فلا

يحكم بوجوبها أو استحبابها قبله ، لعدم امكان الانبعاث إلىٰ الزياره الآن ، و كذا الحج ، فلا يحكم بوجوبه الآن لعدم امكان الانبعاث ... و هكذا .

و ينتقض أيضاً : بالواجب المركّب من أجزاء ، كالصّلاه مثلاً ، فإنه لا يوجب امكان الانبعاث إلىٰ جميع الأجزاء من حين التكبير ، فيلزم أنْ لا يكون بعث إليها ، و كذا غيرها من الواجبات التدريجيّه .

و قد استقرّ رأيه فى الحاشيه : بأنّ الملاک هو البعث الإمكانى كما تقدّم ، لكنّ البعث الإمكانى يدور مدار الإمكان الاستعدادى ، فمتىٰ كان العمل المبعوث إليه مستعدّاً و لو امكاناً ، فإمكان الانبعاث موجود فالبعث موجود ، و فى الواجب المقيّد بالزمان المتأخّر لا يوجد الآن الإمكان الاستعدادى بالنسبه إليه ، بخلاف الواجب ذى المقدّمه ، فإنه يوجد الآن استعداد الامتثال بالنسبه إليه ، لوجود الحركه فى العضلات نحو المقدمه وذى المقدمه ... فالنقض غير وارد .

فقال الاستاذ

بورود النقض ، و ذلک ، لأنّ معنىٰ الإمكان الاستعدادى هو قابليّه الفعل للوجود فى وقته ، ففى الصّلاه عند التكبير ، أو الصّوم عند الفجر ، هل يوجد استعداد بالنسبه إلىٰ الإمساک فى أوّل الفجر و فى العصر ، منذ أول الفجر ، و بالنسبه إلىٰ التكبير و التشهد من حين التكبير ؟ إنّه لا يمكن اجتماع الزّمانى المتأخّر مع الزمانى المتقدّم ، بملاک عدم امكان اجتماع الزمان المتقدّم مع الزمان المتأخر ، فإنّه لمّا كان المفروض كون الامساک مقيّداً بالعصر ، فلا يعقل امكانه الاستعدادى فى آن أوّل الفجر ، فلا يعقل البعث الإمكانى إليه ، و كذلک فى مثال الصّلاه ، و هكذا ... .

بل التأمّل فى كلماته و ضمّ بعضها إلىٰ البعض ، يفيد التزامه بالواجب

المعلَّق ، لأنه قال فی المركّب التدريجی أو الواجب المستمر بأنّ الإنشاء بداعی جعل الداعی يكون فی الزمان السّابق ، أما اقتضاؤه ، ففی الزمان اللّاحق ...

قال : « فهو ليس مقتضياً بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر ، بل يقتضی شيئاً فشيئاً » و يقول : « فله اقتضاءات متعاقبه ، بكلّ اقتضاءٍ يكون بعثٌ بالحقيقه » (۱) ، فكذلك الواجب المعلَّق ، فإنه فی الزمان السّابق يكون البعث ، و يكون اقتضاؤه فی الزمان اللّاحق .

و حلّ المطلب :

إنّه فی حقيقه الحكم قولان ، أحدهما : أنه أمرٌ قابلٌ للجعل الاعتباری بالاستقلال ، بأنْ يعتبر الشارع اللّابديّه و الحرمان . و الآخر : أنه أمر انتزاعی ، و منشأ الانتزاع له هو الإنشاء بداعی جعل الداعی .

و علی الثانی ، فإن الإنشاء قد يكون فيه امكان البعث ، و هذا واضح ، و قد لا يكون ، و فی الثانی : قد يكون السبب فی عدم امكان الباعثيّه هو القُصور فی الإنشاء نفسه ، كما فی إذا زالت الشمس فصلّ ، فإذا كان كذلك ، لم يصلح لأنْ يكون منشأً لانتزاع الحكم ، و قد يكون السّبب فيه هو القصور فی المتعلّق ، كما لو كان مقيّداً بالزمان المتأخّر ، فإنّ عدم إمكان الانبعاث ليس لقصورٍ فی الإنشاء ، حتی لا ينتزع منه الحكم ، بل الحكم متحقّق الآن يقيناً ، غير أنّ الفعل غير قابلٍ للانبعاث نحوه فعلاً .

و تلخّص : إن القصور إذا كان فی ناحيه متعلّق الحكم - بأنْ لم يمكن الانبعاث نحوه فعلاً - فهذا لا يضرّ بانتزاع عنوان « الحكم » من الإنشاء ، عند العقلاء ... و واقع الحال فی الواجبات التدريجيّه هكذا ... و كذا فی الواجب

۱- ۱) نهايه الدرايه ۷۹/۲ .

المعلَّق .

و على الأول ، فإنّ الحكم نفس المعتبر – اللّابديه ، أو ثبوت الفعل علىٰ الذمّه – فإذا كان الملاك تامّاً ، و تحقّق الاعتبار و المعتبر ، تمّ الحكم و تحقّق ، غير أنّ داعويّه الحكم تتحقّق فى الزمان اللّاحق ، و من المعلوم عدم تقوّم الحكم بالدّاعويه ، فيمكن الانفكاك بينهما ... فيصبح الاعتبار و المعتبر فعليّاً ، و الفعل استقباليّاً ، و يتم تصوير الواجب المعلّق علىٰ هذا المسلك كذلك .

و هذا تمام الكلام علىٰ مقام الثبوت ... و قد تحقّق تماميّه الواجب المعلّق ثبوتاً ... و اللّٰه العالم .

ثمره البحث فى الواجب المعلَّق

و إنّ نتيجه البحث عن الواجب المعلّق و ثمرته ، تظهر فى وجوب المقدّمه و عدم وجوبها ، من حيث التحصيل و من حيث الحفظ إن كانت حاصلةً ... لأنه إذا ثبت الوجوب قبل الواجب ، و كان للواجب مقدمةٌ وجوديه ، بحيث لولاها فلا وجود للواجب ، فلا بدّ من تحصيلها ، أو حفظها ... لكنْ بأىّ دليل ؟

و تظهر الثمره أيضاً فى العلم الإجمالى فى الواجبات التدريجيّه كما سيأتى .

أمّا علىٰ القول بالملازمه بين المقدّمه وذى المقدمه ، فإنه بناءً علىٰ ثبوت الواجب المعلّق ، و على كون وجوب ذى المقدّمه فعليّاً ، فلا مناص من القول بوجوب المقدّمه ، ليصير فعليّاً ، و هذا الوجوب حكم شرعى ، فإنْ كانت المقدّمه غير حاصله وجب تحصيلها ، و إن كانت حاصلةً وجب حفظها .

و أمّا بناءً علىٰ إنكار الملازمه الشّرعيه بين المقدمه وذى المقدّمه ،

فالوجه فی وجوب المقـدّمه هو حکم العقل ، فإنّ العقل حاکم بلابدیّه تحصـیل المقدّمه أو حفظها ... لأنّ المفروض وجوب ذی المقدّمه وجوباً فعلیّاً ، فإذا توقّف علی مقدمهٍ فاللّابدیّه العقلیّه موجوده .

فتحصیل المقدّمات واجب شرعاً و عقلاً علی القول بالملازمه ، و عقلاً علی القول بعدم ثبوتها .

و علی هـذا ، فإنّ الغسل من الجنابه و من الحیض واجب فی اللّیل مقـدّمهً لصوم الغد ، لأن وجوب الصّوم فعلی و إن کان الصوم استقبالیاً ، و المقدّمه – و هی الطهاره قبل الفجر – یجب تحصـیلها ، و فی الاسـتطاعه للحج ، عند ما تحقّقت یجب حفظها لأجل الحـج ، و لا یجوز تفویتهـا و إنْ کـان حصولها قبل أشـهر الحـج ، لأن وجوب الحـج فعلی فحفظ مقـدّمته واجب ، و کـذا تهیئه المقدّمات ، لأنّ الحج وجوبه فعلی .

و علی هـذا أیضـاً ، یجب تعلّم المسائـل التی سـیبتلی بهـا المکلّف ، بـأنْ یتعلّمها قبل البلوغ ، کی لا یؤدّی ترک التعلّم إلی فوت الواجب .

و فی الواجبات التدریجیه

و أمّا فی الواجبات التدریجیّه ... فإنّ العلم الإجمالی فی الواجبات التدریجیّه له صور :

۱ – التدریجیّه باختیار المکلَّف ، مثل أن یعلم بأنّ أحد الثوبین مغصوب فیلبس کلیهما بالتدریج ... فالعلم الإجمالی هنا منجّز عند الکلّ .

۲ – التـدریجیه علی أثر عـدم تمکّن المکلّف من الجمع بین الطرفین ، لکن التکلیف فی کلیهمـا فعلی ، کـأنْ یعلم بالإجمـال فی ظهر یوم الجمعه بوجوب احدی الصّلاتین ، من الجمعه أو الظهر ، فالتدریجیّه هی علی أثر عدم

التمكن من الجمع ، لكنْ كلتا الصّلاتين وجوبه فعلی ... و هذا العلم الإجمالی أيضاً منجّز عند الكلّ .

٣ - التدريجيّه علی أثر تقيّد الواجب بمتأخّر زماناً أو زمانيّاً ، فعلی القول بالواجب المعلّق ؛ بأنْ يكون الوجوب فعليّاً و الواجب استقبالياً ، يكون العلم الإجمالی منجّزاً ، و على القول بعدمه ، فمحلّ خلاف ، لأنّا إنْ قلنا بدوران التنجيز مدار الفعليه للتكليف ، كما عليه الشيخ و صاحب (الكفايه) فالوجوب ليس فعليّاً عندهما ، فلا تنجيز .

و تلخّص : إنه بناءً علی الواجب المعلّق ، فالعلم الإجمالی منجّز و إلّا فلا ، و لذا أفتى صاحب (الكفايه) فی المضطربه الناسيه للوقت و الفاقده للتمييز ، - و هی تعلم بتحقق الحيض لها فی الشهر - بالبراءه ، من جهه الدخول فی المسجد و الصّلاه و الوطی ، و ذلك ، لأنها لا علم لها الآن بالتكليف الفعلی ، و علمها بتحقّقه - إمّا الآن و إمّا فی الأيام الآتيه - ليس بمنجّز ، لعدم كون المحتملين طرفين للتكليف الفعلیّ .

توضيح المقام و تفصيل الكلام

اشاره

إنه بناءً علی إنكار الواجب المعلَّق ، يقع الإشكال فی وجوب تحصيل المقدّمات أو حفظها فی مسائل كثيره ، مع قيام الدليل فی مقام الإثبات ، كمسأله وجوب التعلّم للأحكام الشرعيّه قبل الابتلاء بها ، و مسأله وجوب الغسل من الجنابه قبل الفجر ، و مسأله وجوب التهيُّؤ للحج قبل أشهر الحج ...

و هكذا ... .

أمّا فی المقدّمه غير التعلّم

فتاره : القدره غير دخيله فی الملاك و الغرض ، فالتحقيق : إنّ العقل

يحكم بلزوم حفظ الأغراض اللّزوميه للمولى و عدم جواز تفويتها ، بحيث أنّ تفويتها يستتبع استحقاق العقاب عقلاً ، إلّا أنّ لهذا الحكم مقدّمات :

(المقدّمه الأولى) - و هى صغرويّه - كون القدره علىٰ العلم غير دخيلهٍ فى ملاك الحكم الشرعى و الغرض عنه ، فلو كانت دخيلةً فيه فى ظرف العمل ، لم يكن تحصيل القدره عليه أو حفظها واجباً ، لأن القدره تكون حينئذٍ موضوعاً للحكم ، و تحصيل الموضوع أو حفظه غير لازم .

(المقدّمه الثانيه) - و هى كبرويّه - إنه كما يحكم العقل بلزوم حفظ أحكام المولى و عدم تفويتها ، كذلك يحكم بلزوم حفظ أغراضه ، و كما أن مخالفه الحكم تستتبع العقاب ، كذلك مخالفه عله الحكم و هى الغرض منه .

بل قيل : إن هذا الحكم فطرى ، و قد طرحت هذه المسأله فى مباحث الاجتهاد و التقليد بمناسبه قولهم : إنه يجب علىٰ كلّ مكلّف أنْ يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً ، فبحثوا عن حقيقه هذا الوجوب و أنه عقلى أو شرعى ، فقيل - كما فى (المستمسك) (۱) - بأنه فطرى ، بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل ، بمناط وجوب شكر المنعم ، فكان وجوب أحد الامور - علىٰ نحو التخيير - وجوباً عقليّاً فطريّاً ، فبالنظر إلىٰ حكم العقل بشكر المنعم فهو حكم عقلى ، و بالنظر إلىٰ ملاكه - و هو الفرار من الضرر المحتمل - فهو فطرى ، و لذا يوجد عند الحيوانات أيضاً .

قال الاستاذ : و فيه تأمّل ، لأنّه لو كان فطريّاً لما عصى الإنسان المكلّف ، لأنّه عاقل و يحتمل العقاب و الضرر ، فلو كان الفرار منه فطريّاً لما تحقق منه المعصيه ، لكون الأمر الفطرى لا يقبل التخلّف ، فتأمّل .

ص:۳۵۸

۱- ۱) مستمسک العروه الوثقى ۶/۱ .

و علی الجمله ، فهو حکم عقلی ، و العقل لا یفرّق فی وجوب الحفظ بین الحکم و ملاکه ، خاصهً مع فعلیّه الغرض و تمامیّته (۱) ... وعلیه ، فیجب تحصیل المقدّمه أو حفظها .

(المقدّمه الثالثه) – و هی کبرویّه أیضاً – القول بأن الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً – و إن کان ینافیه خطاباً – فلو انتفت القدره علی الامتثال و امتنع الاطاعه باختیار من المکلّف – کما لو ألقی نفسه من شاهق مثلاً – فإنه و إن یمتنع التکلیف ، إلّا أنّ استحقاق العقاب موجود – خلافاً لمن یقول بعدم العقاب أیضاً ، و لمن یقول بإمکان الخطاب أیضاً – لأنّ الخطاب إنما هو للتأثیر فی إراده العبد ، و فی ظرف الامتناع بالغیر ، حیث الامتناع فعلی و لو کان باختیارٍ منه ، لا یعقل الانبعاث و الانزجار ، فالخطاب لغو ، لکن موضوع استحقاق العقاب عند العقل هو مطلق الفعل المقدور و الممکن ، سواء کان مقدوراً بنفسه أو بالواسطه ، أو غیر مقدور فی ظرفٍ من الظروف .

حکم العقل

و إذا تحققت هذه المقدّمات ، بأنْ لم تکن القدره دخیلهً فی الملاک ، و کان حکم العقل بلزوم حفظ الملاک کحکمه بلزوم حفظ الحکم من المولی ، و کان الامتناع بالاختیار لا ینافی العقاب ، کان العقاب علی ترک الواجب الذی امتنع لعدم تحصیل مقدماته صحیحاً ، و إذا صحّ العقاب عقلاً ، وجب تحصیل المقدّمات أو حفظها .

۱- ۱) هذا إشاره إلی أنّ هذا الحکم یختص بصوره فعلیّه الغرض ، أو یعمّ ما إذا کان الغرض و الملاک غیر فعلی بل یکون تامّاً فعلیّاً حین العمل ؟ قولان ، ذهب الشیخ إلی الأول ، و المیرزا إلی الثانی ، و هو المختار ، وعلیه ، فیکون هذا الحکم العقلی فی الواجب المعلّق – حیث الملاک تام فعلی – و فی الواجب المشروط ، حیث یتحقّق الملاک فی ظرف العمل .

و هل للشرع أيضاً حكم ؟

و حينئذٍ ، يبحث عن الوجوب الشرعى بقاعده الملازمه ، بأنْ يكون هذا الحكم العقلى كاشفاً عن الحكم الشرعى بتلك القاعده أو لا ؟

رأى المحقق النائينى

فقال الميرزا رحمه اللّه بالأوّل (١) بدعوى أنّ حكم العقل باللّزوم دليل علىٰ إيجاب الشارع المقدّمه حفظاً للغرض من الحكم ، فيكون حكماً شرعيّاً متمّماً للحكم الشرعى الأوّل ... بتقريب : إن المفروض حكم العقل بلزوم حفظ الغرض ، و فى موارد الإراده التكوينيّه ، نجد أنّ الإنسان يحفظ المقدّمه أو يسعى وراء تحصيلها لمراده التكوينى المقيّد بزمانٍ متأخّر ، فمثلًا : إذا كان يعلم بأنّه سيمرض فى الغد ، فإن الغرض بالنسبه إلىٰ النجاه من المرض موجود الآن بالفعل ، فتتحقق الإراده التكوينيّه منه من الآن لتحصيل الدّواء اللّازم أو حفظه ... و وزان الإراده التشريعيّه وزان التكوينيّه ، و حينئذٍ ، تتعلّق الإراده التشريعيّه لتتميم الجعل بالنسبه إلىٰ ذى المقدّمه ، فيكون حكماً شرعيّاً .

و فيه :

إن المفروض أنه لا قصور فى حكم العقل و كفايته لحفظ المقدّمه أو تحصيلها ، فلا حاجه إلىٰ جعل المولىٰ ، علىٰ أنّ هذا القول يبتنى علىٰ قياس الإراده التشريعيه علىٰ التكوينيّه دائماً ، و هذا أوّل الكلام ، ففى الإراده التكوينيّه إذا تعلّقت بذى المقدّمه ، فإنّها تتعلّق بالمقدّمه أيضاً ، و لكن الوجوب الشرعى إذا تعلَّق بذى المقدّمه ، فوجوب مقدمته شرعاً أوّل الكلام .

ص:٣٦٠

١- ١) أجود التقريرات ٢٢١/١ .

رأی المحقق الخوئی

و قال السیّد الخوئی (1) ما حاصله : عدم الملازمه ، لأنّ استحقاق العقاب علیٰ ترک تحصیل المقدّمه أو حفظها ثابت بحکم العقل بلزوم حفظ غرض المولی ، فلا حاجه إلیٰ جعلٍ من الشّارع لکونه بلا أثرٍ فهو لغو ، نظیر باب الإطاعه و المعصیه ، حیث أنّ الحاکم فیه هو العقل ، و حکم الشرع فیه بوجوب الإطاعه لغو ، لعدم الأثر .

و فیه :

إنّه قیاس مع الفارق ، فإنّ الحاصل هنا و المتحقّق إنّما هو درک العقل استحقاق العقاب ، و لا أمر من الشارع ، و من الناس من لا ینبعث من مجرّد الدرک المذکور ، فلا هم یخافون العقاب و لا یطمعون فی الثواب ، بل یریدون ما أراده المولیٰ فعلاً و ترکاً ، فإذا لم یکن منه أمر أو زجر فلا یتحرّکون ، فجعل الوجوب الشرعی أو الحرمه یکون ذا أثر لهؤلاء ، و علی أثره سیتحرّکون ، فلا لغویّه فی الجعل ، بخلاف باب الإطاعه و المعصیه ، فإن المحرّک الشّرعی نحو الصّلاه موجود بقوله « صلّ » ، فلا معنی لجعل « أطیعوا » أیضاً ، لأن التأثیر فی النفس یحصل به و یتحرّک العبد نحو الامتثال ، فالأمر بإطاعه الأمر بالصّلاه لغو .

رأی الأستاذ

فذهب الاستاذ - بعد الإشکال فی القولین - إلیٰ أنّ الحکم الشرعی ممکن و لیس بلغوٍ ، لترتّب الثمره علیه کما تقدَّم ، و لذا قال المحقّق الأردبیلی و من تبعه فی المقدمات المفوّته باحتمال الوجوب الشرعی النفسی التهیّئی ،

۱- ۱) محاضرات فی أصول الفقه ۳۶۱/۲ .

و لو لا الإمكان لما قالوا بذلك ... فالوجوب الشرعی بالنسبه إلیٰ المقدّمات المفوّته - مع وجود حکم العقل - لا لغویّه فیه ، لأنّ منشأ الأمر أعم من جعل مصحّح العقاب ، و لکنّ هذا الإمکان لا یکفی للوقوع ، بل لا بدّ من الدلیل ، فالحق : إنه ممکن ، و لکنْ لا یوجد کاشف عن هذا الوجوب ، إذ الکاشف إمّا شرعی و إمّا عقلی ، أمّا الأوّل ، فلا یوجد دلیل من الشرع علیٰ وجوب المقدّمات المفوّته ، و أمّا الثانی ، فلأنّ الملازمه لم تتم .

و تلخّص : إن المقدّمات المفوّته واجبه بالوجوب الشرعی الغیری بناءً علیٰ القول بالواجب المعلّق ثبوتاً و قیام الدلیل إثباتاً ، بمناط اللّابدیه العقلیّه فی کلّ مورد یکون ذو المقدّمه واجباً ، و أمّا بناءً علیٰ القول بعدم ثبوت الواجب المعلّق أو استحالته ، فالمقدّمات المذکوره واجبه - تحصیلاً و حفظاً - عن طریق لزوم حفظ الغرض ، و هو حکم عقلی غیر مستتبع للحکم الشرعی ، من جهه عدم تمامیّه مقام الإثبات ... و ما تقدّم من القولین خلط بین المحذور فی مقام الثبوت و عدم المقتضی فی عالم الإثبات .

وجوه اخریٰ لوجوب المقدّمه المفوّته

هذا ، و هناک وجوه اخریٰ للقول بوجوب المقدّمه المفوته غیر التعلّم :

أحدها : القول بوجوب المقدمات بنحو الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر ، و به قال المحقّق الخراسانی و السید البروجردی (۱) .

و فیه : إنّ الواجب المعلّق لیس إلّا الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر ، فکلّ واجب عُلّق فیه الوجوب بشرطٍ متأخّر - و هو الزمان الآتی - فهو واجب معلّق . فهذا الوجه لیس إلّا الالتزام بالواجب المعلّق .

۱- ۱) کفایه الأصول : ۹۹ ، نهایه الأصول : ۱۶۶ .

الثانی : القول بوجوبها بالوجوب النفسی التهیّئی ، فیجب تحصیلها أو حفظها . قاله السیّد البروجردی أیضاً (۱) .

و فیه : المقدمه الواجبه کذلک هی التعلّم ، کما سیأتی . و أمّا غیره من المقدمات فلم یقم دلیل شرعی تامٌّ علی وجوبه .

الثالث : القول بأنّ تفویت غرض المولی قبیح عقلاً ، بمعنی أنه تعجیز للمولی من أن یجعل ما یتعلّق به غرضه من الأحکام ، و هذا متحقق فی صوره عدم تحصیل أو حفظ المقدّمه ، فهو قبیح . حکاه المحقق الأصفهانی (۲) .

و فیه :

کما ذکر المحقق الأصفهانی : إنه موقوف علی ثبوت استقلال العقل بلزوم تمکین المولی من أغراضه القائمه بتشریعاته و جعله للأحکام ، فیکون تعجیزه قبیحاً ، و هذا غیر ثابت ، نعم ، العقل حاکم بقبح عدم تمکینه من أغراضه القائمه بأفعال المکلّفین ، فیمکن بذلک تعجیزه من أصل الحکم و الاعتبار ، لکنّ هذا حکم عرضی و لیس باستقلالی .

الرابع : القول بکون وجوب المقدّمه ناشئاً من الشوق ، لا من وجوب ذی المقدمه ، و لمّا کان هذا الشوق حاصلاً قبل ذی المقدّمه ، فیجب تحصیل المقدّمه أو حفظها قبله ... قاله المحقق الأصفهانی .

و توضیحه : إن إراده المقدّمه لیست ناشئهً عن إراده ذی المقدمه ، و إلّا یلزم إمّا انفکاک العلّه عن المعلول ، و إمّا تقدّم المعلول علی العلّه ، و کلاهما محال ، و السرّ فی ذلک هو : إنّه إذا وجبت المقدّمه ، فذو المقدمه واجب

۱- ۱) نهایه الأصول : ۱۶۶ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۸۸/۲ - الهامش .

أیضاً ، لکنْ لا برهان علی أن یکون وجوب ذی المقدمه مقارناً لوجوبها ...

فقـد یکون وجوب المقـدمه الآن و وجوب ذی المقـدمه فیما بعـد . و علی هـذا ، فلو قلنا بأن الإراده المتعلّقه بالمقدّمه ناشـئه من الإراده المتعلّقه بذی المقدّمه ، لزم أحد المحذورین .

بل إراده المقـدّمه ناشـئه من الشوق إلی ذی المقـدّمه ، فمن أراد الدرس و اشـتاق إلیه ، خرج من بیته و تحرَّک نحو المدرسه ... هـذا فی القضایـا التکـوینیّه ، و کـذلک فی التشریعیّه ، فـإنّ الشـوق لفعـل الغیر یوجب البعث إلیه ، فـإنْ رأی المولی توقّفه علی مقدّمهٍ اشتاق إلیها و بعث نحوها ، و إنْ لم یکن البعث إلی ذی المقدّمه حاصلاً فی هذا الوقت ، لکون ظرفه هو الزمان اللّاحق .

فکان الشوق کافیاً فی إیجاب المقـدّمه الآن ، و إنْ لم یکن ذو المقـدمه واجباً ، و وجوب المقـدّمه یعنی تحصـیلها أو حفظها إن کانت حاصلهً .

و فیه :

إنّ هـذا الوجه لا یفیـد لوجوب تحصـیل أو حفظ المقدّمه ، لأنَّ البعث نحو المقدّمه یکون بالوجوب الغیری ، و هو موقوف علی ثبوت الملازمه بین الوجوب الشرعی لـذی المقـدّمه و الوجوب الشـرعی للمقـدّمه . و هـذا غیر ثـابت ، بل التلازم بین الوجوب الشرعی لذی المقدّمه و اللابدیه العقلیه للمقدّمه ، هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنه بناء علی تمامیّه التلازم المذکور ، تکون المقدّمه واجبهً بالوجوب الغیری ، لکن الوجوب الغیری لا یسـتتبع اسـتحقاق العقاب حتی یکون التحصیل أو الحفظ واجباً ، إلّا أن یرجع إلی لزوم حفظ غرض المولی

و عدم جواز تفويته ، و هو الوجه الذى اخترناه .

هذا كلّه ، فيما ليست القدره فيه دخيلةً فى الملاک و الغرض .

و تاره : القدره دخيله فى الملاک .

و قد قسّموا دخل القدره فيه إلىٰ قسمين : أحدهما : أن تكون القدره الدخيله مطلقةً ، سواء كانت بالنسبه إلىٰ ذى المقدمه أو المقدمه ، قبل العمل أو فى ظرفه ، كالحكم بوجوب حفظ الإسلام و قوانينه مثلاً . و الثانى : أن تكون قدرةً خاصّه ، كأن يقول الشارع : إن كنت قادراً علىٰ كذا فهو واجب عليک ، أو يحكم العقل بلزوم القدره علىٰ الفعل المأمور به الخاص ، من باب عدم جواز تكليف العاجز .

فإنْ كان من قبيل الأوّل ، فالتحصيل أو الحفظ لازم كالأوّل ، لقبح تفويت غرض المولى ، و إن كان من قبيل الثانى ، فإنه يتبع كيفيّه أخذ القدره الخاصّه ، فإنه إذا كان دخلها فى الملاک بعد الوجوب فلا يجب التحصيل أو الحفظ ، و إن كان فى وقت العمل ، جاز التفويت حتى فى ذلک الوقت .

فالأمر يرجع إلىٰ ظواهر الأدلّه فى مقام الإثبات .

فأدلّه وجوب حفظ الإسلام و نحو ذلک ، ظاهره فى إطلاق القدره المعتبره ، و أمّا مثل الطّهاره بالنسبه إلىٰ الصّلاه ، فيتبع كيفيه الاستظهار من قوله تعالىٰ «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ » و نحوه ، فهذه الآيه بضميمه «فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء » ظاهره فى اشتراط الصّلاه بالطّهاره بالقدره عليها فى ظرف الصّلاه و القيام إليها ، فلا يجب تحصيلها أو حفظها قبل الوقت ... لأنّه لا يلزم تحقيق الموضوع للحكم .

هذا ، و لو شک فى أصل دخل القدره أو فى كيفيه دخلها ، بأنْ تكون

شبهه موضوعیّه لحکم العقل بلزوم تحصیل المقدّمه أو حفظها ، فما هو مقتضی القاعده ؟

إن کان للأحکام العقلیّه و العقلائیّه حکم طولی أخـذ به ، کحکم العقلاء بقاعده الإمکان بعد حکمهم بحجّیه الظواهر ، فالظواهر عنـد العقلاء حجّه ، فإنْ شکّ فی موردٍ فی إمکان التعبّد بمدلول اللفظ ، أخذوا بقاعده الإمکان و قالوا بحجّیه الظهور ما لم یثبت استحاله التعبّد به ... و کحکم العقل باشتراط التکلیف بالقدره ، و مع الشک فی وجودها فی مورد یحکم بلزوم الاحتیاط .

و إنْ لم یکن له حکم طولی ، وصلت النوبه إلی الأصل العملی ، و ما نحن فیه من هذا القبیل ، و المرجع فیه هو البراءه العقلیّه .

بحث التعلّم

اشاره

و أمّا فی التعلّم - و إنّما بحثوا عنه علی حده ، لأنّه کما یکون وجودیّه ، کـذلک یکون مقـدمه علمیّه ، بخلاف سائر المقـدّمات المفوّته ، فإنهـا مقـدّمه وجودیّه فقط ، إذ هی مقـدّمات لامتثال التکلیف ، و التعلّم مقـدّمه للامتثال تارهً و لإحراز الامتثال اخری . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : التعلّم یجب تحصـیله أو حفظه علی کـلّ تقـدیر - بخلاف سائر المقـدّمات ، فإن ذلک یـدور مـدار کیفیّه أخـذ القـدره إطلاقـاً و خصوصـیّهً - فـإنّ معرفه اللّه تعـالی غـایه الغایات ، و لیست مقـدّمهً لشـیء ، و معرفه النبیّ و الوصـی علیهما السـلام لها الجهتان ، جهه الموضوعیّه وجهه الطریقیّه ، و معرفه الأحکام الشّرعیه تختلف جهاتها ، فالحکم یجب أن یعرف و متعلّقه کذلک ، و متعلّق المتعلّق إنْ کان ... و هکذا ... و طریق تحصیل الأحکام أو حفظها ، إمّا الاجتهاد و إمّا التقلید و إمّا الاحتیاط ... إلّا علی مسلک الأردبیلی و من تبعه من القول

بوجوب التعلّم وجوباً نفسياً تهيّئياً .

تفصيل الكلام بذكر الأقوال

فإنّه قد ذهب المحقّق الأردبيلی و صاحب المدارک (۱) إلی أنّ التعلّم واجب بالوجوب النفسی إلّا أنه واجب للغیر ، و هذا معنی قولهم بوجوبه النفسی التهیّئی ، فهو واجب ، لکنْ لأنْ یتهیّأ المکلّف لحفظ الواقع عملاً .

و قال المشهور بعدم وجوبه بالوجوب الشّرعی ، بل هو لزوم عقلی ، فقیل : بمناط قاعده الامتناع ، فمن ترک التعلّم ، فقد فوّت الواقع و امتنع علیه لکنْ باختیارٍ منه ، و قد تقدَّم أنه لا ینافی العقاب . و هذا رأی الشّیخ الأعظم (۲) .

و قیل : بل بمناط لزوم دفع الضرر المحتمل . و هذا مختار المیرزا (۳) .

و قیل بالتفصیل ، و أنّه تاره بذاک المناط ، و اخری بهذا . و هذا ما ذهب إلیه السیّد الخوئی (۴) .

توضیح المقام :

إذا استطاع المکلّف للحج ، ثمّ فوّت الاستطاعه ، تسلب منه القدره علی الحج ، فعلیه أن یحافظ علی الاستطاعه لیتمکّن من الحج الواجب علیه ، و إلّا استحق العقاب ، بمقتضی قاعده : الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار ، فیستحقّ العقاب ، لأن امتناع الامتثال کان باختیارٍ منه .

فیقول الشیخ الأعظم : إنّ ترک التعلّم من هذا القبیل ، و القاعده المذکوره هی المستند للحکم باستحقاق العقاب .

۱- ۱) مجمع الفائده و البرهان ۱۱۰/۲ ، مدارک الأحکام ۲۱۹/۳ .

۲- ۲) مطارح الأنظار : ۴۴ .

۳- ۳) أجود التقریرات ۱۵۴ - ۱۵۷ ط ۱ .

۴- ۴) محاضرات فی أصول الفقه ۳۶۷/۲ .

و يقول الميرزا : إن العلم لاـ يوجب القـدره علىٰ الامتثـال ، و لاـ الجهـل بموجب للعجز عنه ، لأـنّ الأحكام الشـرعيّه مشتركه بين العـالمين و الجـاهلين بلاـ فرق ... فلو كـان الجهـل موجبـاً للعجز ، لاسـتحال تكليف الجاهـل و اختصّت الأحكام بالعالمين ... بل الميرزا يرىٰ أنّ الجـاهلين أيضاً مخاطبون بالأحكام الشـرعيّه ، و الخطابات الشـرعيّه مطلقه تعمّ الفريقين – لكنْ لا بالإطلاق ، لأنّ مخاطبه الجاهل قبيحه ، فلا بدّ من العلم ، و تقييد الخطاب بالعلم يسـتلزم الدّور ، فيسقط الإطلاق – و يتمّ الشمول للفريقين بنتيجه الإطلاق ، علىٰ ما تقدَّم فى مبحث التعبّدى و التوصّلى .

هذا بالنسبه إلىٰ مطلق المقدّمات المفوّته .

أمّا فى خصوص التعلّم ، فالميرزا لا يرىٰ أنه من المقدّمات المفوّته ، بل يقول – وفاقاً لصاحب (الكفايه) – بلزوم التعلّم ، من جهه أنّ مجرَّد احتمـال التكليف من نـاحيه المولى منجّز عقلاًـ ، فيجب عليه الفحص عن أحكـام المولى ، دفعاً للضّـرر المحتمل اللّازم دفعه بحكم العقل .

التحقيق هو التفصيل

و حينئذٍ نقول : إنّه لا بدَّ من التفصيل بين الموارد :

تارهً : يكون ترك التعلّم مع القدره عليه موجباً لمخالفه الواقع ، و اخرىٰ :

يكون موجباً لعـدم إحراز الواقع ، بنـاءً علىٰ وجوب إحرازه و عـدم كفـايه الامتثـال الإجمالى بالاحتياط ، مع التمكّن من الامتثال التفصيلى ، أو بناءً علىٰ القول باعتبار قصد التمييز .

فـإنْ كـان يوجب عـدم التعلّم سـلب القـدره علىٰ فعل الواجب ، كان مجرىٰ قاعـده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، كما عليه الشيخ ، و ليس صغرى

قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل .

فالموارد تختلف ، فتارةً : يكون ترک التعلّم قبل الوقت موجباً لفوات أصل وجود الواجب ، كما لو لم يتعلَّم القراءه قبل الدخول فی الصّلاه ، فإنه سوف لا يكون قادراً علی التعلّم ، فيفوت الواجب ، و أُخرى : يكون ترک التعلّم موجباً لعدم تمكّنه من إحراز الموافقه الفضليه مع التكليف ، كما لو لم يتعلّم أحكام القصر و التمام و تردّد حكمه بينهما ، فهنا القدره علی أصل التكليف موجوده ، لأنّ المختار – كما ثبت فی محلّه – أنّ الامتثال الإجمالی فی عرض الامتثال التفصيلی ، و أنّ تكرار العباده لا يضرّ ، و أنّ قصد التمييز غير لازم ، فإذا كانت القدره علی الواجب موجودةً ، و هو متمكّن من الاحتياط بالصّلاه ، مرّه قصراً و مرّه تماماً ... فلا يجب التعلّم ، إذ لا ضرر محتمل حتى يلزم دفعه .

هذا كلّه مع العلم بالابتلاء مستقبلاً .

الكلام فی استصحاب عدم الابتلاء مستقبلاً

اشاره

و أمّا لو شک فی ابتلائه بالحكم الشرعی فی المستقبل ، كأنْ لا يدری هل سيكون مستطيعاً ، فيجب عليه تعلّم أحكام الحج ليتمكّن من العمل فی ظرفه ، أو لا يكون ، فلا يجب عليه التعلّم ؟

إن مقتضى القاعده العقليّه – و هو لزوم حفظ غرض المولى علی العبد ، عملاً بوظيفه العبوديّه – هو تحصيل القدره علی الامتثال و حفظ القدره عليه ، حتى تحصل البراءه اليقينيّه ، لكنّ هذا الحكم العقلی – كسائر الأحكام العقليّه – معلّق علی عدم وجود المؤمّن من قبل المولى ، و المؤمّن هنا هو الاستصحاب ، لأنّ المفروض عدم ابتلائه الآن يقيناً ، و أنه شاک فی الابتلاء

مستقبلًا ، فيستصحب عدم الابتلاء بالاستصحاب الاستقبالی ، و به یرتفع موضوع الحکم العقلی المذکور .

و قد نوقش فی هذا الاستصحاب بوجوه :

الوجه الأوّل :

عدم شمول أدلّه الاستصحاب لهذا القسم من أقسامه . ذهب إلیه الفقیه صاحب الجواهر (۱) . لکنّه إشکال مبنائی ، و قد تقرّر فی محلّه عموم أدلّه « لا تنقض » له ، و عدم انصرافها عنه ، بل إطلاقها محکّم ، تشمل المتیقّن السّابق و الحالی و اللّاحق بلا فرق .

الوجه الثانی :

إنه یعتبر فی الاستصحاب أنْ یکون المستصحب إمّا حکماً شرعیّاً ، و إمّا موضوعاً لحکم شرعی ، و « عدم الابتلاء » لیس حکماً و لا موضوعاً ، و لا یترتّب علی استصحاب عدم الابتلاء أیّ أثر . قاله المیرزا (۲) .

جواب السید الخوئی

و أجاب فی (المحاضرات) (۳) بما ملخّصه : إن الحکم العقلی غیر قابل للتخصیص لکنّه قابل للتخصّص ، بأنْ یتصرَّف الشارع فی موضوعه و یرفعه بجعل الترخیص ، و هنا احتمال الابتلاء فی المستقبل هو الموضوع للأثر ، و هو و إنْ کان موجوداً بالوجدان ، لکنَّ الاستصحاب إذا جری کان رافعاً للابتلاء الواقعی تعبّداً ، فلا یبقی لقاعده دفع الضرر المحتمل موضوع ... نظیر حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان ، و مجیء البیان من ناحیه الشارع ، الرافع لموضوع

۱- ۱) کما فی أجود التقریرات ۲۳۱/۱ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۲۳۱/۱ .

۳- ۳) محاضرات فی أصول الفقه ۳۶۷/۲ .

الحكم العقلى ، و كذلک هنا ، فإنّه بجريان الاستصحاب يرتفع الموضوع لقاعده لزوم دفع الضرر المحتمل .

قال الأستاذ :

و فيه : إن الميرزا يقول بعدم جريان هذا الاستصحاب ، لعدم توفّر الشرط فى المستصحب ، و هو كونه حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكمٍ شرعى ...

نعم ، لو جرى لارتفع به موضوع الحكم العقلى .

بل الصّحيح فى الجواب أن يقال : ليس الشرط فى الاستصحاب أن يكون المستصحب كذلک ، بل إن قابليّه التعبّد للأمر المستصحب و ترتب الأثر عليه تكفى للجريان ، و فيما نحن فيه ، لمّا كان التعبّد بهذا الاستصحاب موجباً لسقوط الحكم العقلى و حصول التوسعه من ناحيه الشارع على العبد ، كان الاستصحاب ذا أثر ، و لا تلزم اللّغويه فيه .

و بعباره أخرى : إن الشک فى الابتلاء الذى هو موضوع حكم العقل ليس مطلقاً و لا مهملاً ، بل هو مقيَّد بصوره عدم حكم الشارع بعدم الابتلاء فيها ، و قد أفاد الاستصحاب حكمه بعدم الابتلاء ، فارتفع الموضوع ، فلا حكم عقلى بلزوم دفع الضرر المحتمل .

الوجه الثالث :

و هو إشكال إثباتى و حاصله : إنّا نعلم إجمالاً بأنه سنبتلى بأغراض المولى فى المستقبل ، و مع وجود هذا العلم الإجمالى تصبح جميع موارد احتمال الابتلاء أطرافاً للعلم الإجمالى ، و حينئذٍ تكون أدلّه الاستصحاب قاصرةً عن الشمول ، إذ الاصول النافيه لا تجرى فى أطراف العلم ، بسبب وقوع التنافى ، فدليل الاستصحاب يقول : لا تنقض اليقين بالشک ، أى : سواء

كان شكّاً ابتدائياً أو فى أطراف العلم ، بل انقضه بيقينٍ آخر ، أى سواء كان يقيناً تفصيليّاً أو إجماليّاً ، فيقع التعارض بين صدر الدليل و ذيله فى مورد العلم الإجمالى ، فلا يجرى دليل الاستصحاب فيه .

أجاب الأستاذ

إن هذا إنّما يتمّ فى صوره كون الذيل معارضاً للصّدر و لسائر أدلّه الاستصحاب حتى ما لا ذيل له منها ، و هذا غير ممكن ، لأن فى قوله : « بل انقضه بيقينٍ آخر » أصلًا و إطلاقاً ، أمّا الأصل فهو : لا تنقض اليقين بصرف وجود اليقين ، و أمّا الإطلاق ، فإنّه شامل لليقين التفصيلى و اليقين الإجمالى ، فهذا مدلول الذيل ، وعليه ، فأصل الذيل ليس طرفاً لسائر أدلّه الاستصحاب الدالّه على عدم نقض اليقين بالشك ، بل طرف المعارضه هو إطلاق الذيل ، لكنّ الإطلاق إنّما ينعقد لو لم يكن مانع عنه و لو احتمالاً ، و مع وجود ما يحتمل المانعيّه عنه فهو غير منعقد ، فلا معارضه بين الذيل و أدلّه الاستصحاب ، بل هى باقيه على إطلاقها شاملةً لأطراف العلم الإجمالى ، و منها ما نحن فيه ... .

الوجه الرابع :

هو المانع الثبوتى ، و هو لزوم المخالفه القطعيّه للمعلوم بالإجمال . لأنّا نعلم إجمالاً ـ بالابتلاء بغرضٍ من أغراض المولى ، فإذا جرى الاستصحاب فى جميع الأطراف لزمت المخالفه القطعيّه ، و إجراؤه فى بعضها المعيّن ترجيح بلا مرجح ، و غير المعيّن لا حقيقه له ، فلا يجرى الاستصحاب ثبوتاً ، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيّه .

قال الاستاذ

هذا متين ، و هو دليل صاحب (الكفايه) فى الشبهات الحكميّه ، لكنه

أخصّ من المدّعی ، إذ هو منجّز فیما إذا لم ینحل العلم الإجمالی .

الوجه الخامس :

ورود أدلّه وجوب المعرفه و التعلّم فی مورد هـذا الاستصحاب ، مثـل آیه السؤال (۱) و الحـدیث : « طلـب العلم فریضه » (۲) و الخبر : « هلّا تعلّمت ... » (۳) ، لأن فی غـالب الموارد لا یقین بل لا اطمینان بالابتلاء ، فلو جری الاستصحاب فی موارد احتمال الابتلاء لزم اختصـاص الأدلّه بمورد الیقین بـالغرض ، و هو فرد نـادر ، و تخصیص الأکثر مستهجن ، فلا بدّ من رفع الید عن الاستصحاب .

الجواب

و فیه : إن موارد العلم الإجمالی ، و کذا موارد القطع التفصیلی ، کثیره ، و فی جمیعها تتقدّم أدلّه التعلّم ، نعم ، یتقدّم الاستصحاب علی تلک الأدلّه فی الشبهات البدویّه ، و لا یلزم من ذلک التخصیص المستهجن .

هذا ، و لا یخفی أن التعارض هنا بین أدلّه التعلّم و أدلّه الاستصحاب ، فلا یقال بأنها أمارات و الاستصحاب أصل ، فکیف التعارض ؟

و تلخص :

تمامیّه الاستصحاب المذکور .

لکنّ مخالفه الأصحاب مشکله .

الکلام فی تعلّم غیر البالغین

اشاره

و هل یجب التعلّم علی غیر البالغ ؟

قیل : لا یجب علیه تعلّم الأحکام الشرعیه التی سیبتلی بها عند البلوغ ،

۱- ۱) سوره النحل : ۴۳ .

۲- ۲) الکافی ۱/۳۰ کتاب فضل العلم .

٣- ٣) تفسير الصافى ١٦٩/٢ .

و إنْ علم بفوات الواجب أو فوات إحراز الواجب عنه ، على أثر عدم التعلّم .

و قيل : يجب عليه التعلّم كما يجب على البالغين المكلَّفين .

وجه القول الثانی

إنّ العقل حاكم بلزوم حفظ أغراض المولی و ملاكات أحكامه ، و الصبیّ إنْ لم يتعلَّم الأحكام قبل البلوغ ، فإنّ ذلك سيؤدّی إلی ترك الواجبات عند بلوغه بسبب الجهل ، و بذلك تفوت أغراض المولی ، و هذا الحكم العقلی عام ، فهو موجود فی مورد البالغ و غيره ، و غير قابلٍ للتخصيص .

و وجه القول الأول

إنّ المقتضی لوجوب التعلّم علی الصبیّ موجود ، و هو الحكم العقلی المذكور ، و لكنّ المانع أيضاً موجود ، و هو حديث رفع القلم (1) ... و توضيح ذلك :

إنّ الحكم العقلی منه تنجيزی ، و هو ما لا يقبل التصرّف من الشارع ، و منه تعليقی ، و هو الحكم الثابت ما لم يتصرَّف الشارع ، و ما نحن فيه من قبيل القسم الثانی ، إذ قد تصرَّف الشّارع فيه بواسطه حديث رفع القلم ، و حينئذٍ يكون الصّبی معذوراً فی فوت بعض الأحكام و الملاكات ، لعدم القدره .

رأی الأستاذ

و بعد توضيح القول بوجوب التعلّم و هو للميرزا (2) ، و القول بعدم وجوبه ، و هو للمحاضرات (3) .

فإنّ شيخنا رأی - فی الدورتين - أنّ الصحيح هو القول بالوجوب ، و أن

١- ١) كتاب الخصال ٤٦/١ .

٢- ٢) أجود التقريرات ٢٢٩/١ .

٣- ٣) محاضرات فی أصول الفقه ٣٧٤/٢ .

الحكم العقلى عام و لا يرتفع عمومه بحديث رفع القلم ، و ذلك :

لأنّ وجوب التعلّم ليس شرعيّاً ، بدليل أنه لمّا يقال للعبد : « هلّا تعلّمت » فإنّه يسكت ، و لو كان وجوبه شرعيّاً لأجاب بعدم ثبوت الدليل على وجوبه من قبل المولى ، و أنّه كان بحاجةٍ إلى تحصيله إنْ كان ثابتاً ... فسكوته أمام الحجّه دليل على أن وجوب التعلّم غير تحصيلى ، أى هو وجوب عقلى ، و على هذا ، فلا يعقل جعل الوجوب الشرعى فى مورده ، للزوم اللّغويه ... و إذا كان وجوب التعلّم غير شرعى ، استحال أن يكون مورداً لحديث رفع القلم ... .

هذا حلّاً .

و أمّا نقضاً ، فإنّه إذا كان حديث رفع القلم رافعاً للحكم العقلى بوجوب تعلّم الأحكام ، فليكن رافعاً لغير الأحكام أيضاً ، كوجوب الإيمان باللّه و بالنّبى ، فالصبىّ قبل البلوغ لا يجب عليه النظر فى المعجزه مثلاً ليحصل له الإيمان ، و بعد البلوغ ، و المفروض أنّه لم ينظر فى المعجزه ، يكون معذوراً فى عدم إيمانه باللّه و بالرسول مدّةً من الزمن ، و هذا ما لا نظنّ التزام القائل به .

فظهر أن الحق مع الميرزا فيما ذهب إليه .

و يبقى الكلام فى معنى حديث رفع القلم فنقول :

أمّا أن يخصّص الحكم العقلى فغير صحيح لما تقدَّم ، و كذلك استحقاق العقاب ، لأن المفروض تحقّق موضوع الاستحقاق عند العقل ، فلا يمكن للشارع أن يرفع الحكم ، و كذا تخصيصه المؤاخذه خاصّه ، بأن يقال باستحقاقه للعقاب غير أنّ المؤاخذه مرتفعه بالحديث لطفاً و امتناناً .

لكنّا نقول : بأن « القلم » فى الحديث ، أعمّ من قلم التكليف و قلم

المؤاخـذه ، و لاـ مـانع من رفع قلم المؤاخـذه عن الصـبى علىٰ أثر التخلّف عن حكم العقـل بلزوم التعلّم ، و لمّـا كـان الجزاء بيد الحاكم - بخلاف الاسـتحقاق - فله إعطاء الجزاء و له عـدم الإعطاء ، إذن ، يمكن رفع المؤاخـذه مع كونه مسـتحقّاً لها ، لكونها بيد المولى وضـعاً و رفعاً ، و كأنّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين « الاستحقاق » و « المؤاخذه » ، و الحال أن الأوّل ليس للمولى دور فيه ، بخلاف الثانى ، فله الوضع و الرفع فيه .

الأقوال فى وجوب التعلّم

و هل وجوب التعلّم إرشادى أو مولوى ، و على الثانى ، هل هو نفسى أو غيرى ؟

تارةً : يُنشأ الحكم لمصلحهٍ فى نفسه ، فالوجوب نفسى ، و أخرىٰ : يُنشأ لمصلحهٍ فى متعلِّقه ، فهو وجوب غيرى شرعى ، و ثالثه : يُنشأ لمصلحه التحفّظ علىٰ الواقع ، فهو وجوب طريقى .

و يقابلها : الوجوب الإرشادى ، فهو ليس بوجوبٍ شرعى ، بل إرشاد إلىٰ حكم العقل .

الوجوب النفسى

فهـل فى نفس التعلّم مصـلحه ؟ لاـ شـك فى قيامها فى معرفه أصول الـدين ، أمّا الأحكام الشـرعيّه فوجـد انها للمصـلحه النفسـيّه ممكن ثبوتاً ، بل الاعتبار يساعـده ، لأنه كمال فى نفسه ، و إن كان للعلم حيثّيه المقـدّميّه للعمل أيضاً ، إلّا أنه قد اقيمت أدلّه فى مقام الإثبات علىٰ أنْ لا مصلحه للتعلّم إلّا المقدميّه للعمل ، فلا نفسيّه ، و الأدلّه هى :

١ - إن ظاهر السؤال عن الشيء هو وجود المصلحه فى الشيء لا فى

نفس السؤال عنه ، فمن يسأل عن الطريق يريد الوصول إلىٰ المقصد ، و ليس فى نفس سؤاله عنه مصلحه .

و فيه : إنّ قياس وجوب التعلّم علىٰ السؤال عن الطريق قياس مع الفارق ، لوضوح أنّ العلم بالأحكام كمال ، و ليس الاطّلاع علىٰ الطريق كمالاً .

۲ – الخبر : « هلّا تعلّمت » فإنه ظاهر فى أن وجوبه من أجل العمل .

و فيه : إن معنىٰ الروايه أن العمل لا يكون بلا علم ، و ليس معناها أنّ العلم لا فائده فيه إلّا العمل .

۳ – إنه لو عمل بلا علمٍ فوقع فى خلاف الواقع ، لم يؤاخذ إلّا على ترك الواقع ، فلو كان التعلّم واجباً نفساً ثبت مؤاخذتان ، و هو باطل .

قال الاستاذ

إن المطلوبيّه النفسيّه للتعلّم هو حكم العقل و ظاهر الأدلّه ، فيكون وزان العلم وزان العقل ، فى كونه كمالاً و وسيلةً معاً ، فقد اجتمع فى مطلوبيّه العلم حيثيه النفسيّه و حيثيّه الطريقيّه ، و لا مانع من اجتماعهما فيه بل هو واقع ، يقول تعالى : «قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » (۱)و يقول :

وَمَا يَسْتَوِى الْأَعْمىٰ وَالْبَصِير وَلا الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ » (۲)و فى الأخبار عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أنه قال : « العلم وديعه اللّه فى أرضه » (۳) و « ليس العلم بكثره التعلّم ، إنما هو نور يقذفه اللّه فى قلب من يريد » (۴) و لا يخفى أن كون الإنسان حاملاً لنور اللّه عزّ و جلّ و وديعته شيء مطلوب بنفسه ، و كذا ظاهر

ص:۳۷۷

۱– ۱) « سوره الزمر : ۹ .

۲– ۲) سوره فاطر : ۱۹ .

۳– ۳) بحار الأنوار ۳۶/۲ .

۴– ۴) بحار الأنوار ۱۴۰/۶۷ .

أخبار « فضل العالم علی العابد » (۱) .

لکنّ الوجه الثالث - من الوجوه المتقدّمه - یمنعنا عن القول بالوجوب النفسی .

أقول :

ما هو الدلیل علی بطلان ثبوت المؤاخذتین و استحقاق العقابین ؟ الظاهر : أنْ لا دلیل علی البطلان لا عقلاً و لا نقلاً ، بل إنّ العقل و الاعتبار یساعدان علی التعدّد ، و یبقی التسالم بین الفقهاء فقط ، فتأمّل .

الوجوب الغیری

إنْ کان العلم مقدّمه وجودیّه لحصول ذی المقدّمه ، أمکن القول بوجوب التعلّم وجوباً غیریّاً ، لکنّ العلم لیس مقدّمه وجودیّه ، بل هو مقدّمه علمیّه لذی المقدّمه ، و هذا ظاهر الأخبار ، فلا یمکن الالتزام بالوجوب الغیری الشرعی .

بین الوجوب الارشادی و الطریقی ؟

فیدور الأمر بین الوجوب الإرشادی و الوجوب الطریقی ؟

قال فی (المحاضرات) (۲) : أمّا الوجوب الإرشادی بأنْ یکون ما دلَّ علیه من الکتاب و السنّه إرشاداً إلی ما استقلّ به العقل من وجوب تعلّم الأحکام ...

فیرد علیه : إنه لو کان وجوبه إرشادیّاً ، لم یکن مانع من جریان البراءه الشرعیّه فی الشبهات الحکمیّه قبل الفحص ، و ذلک : لأن المقتضی له - و هو إطلاق أدلّتها - موجود علی الفرض ، و عمده المانع عنه إنّما هی وجود تلک الأدلّه ،

۱- ۱) الکافی ۳۳/۱ ، ۳۴ .

۲- ۲) محاضرات فی أصول الفقه ۳۷۶/۲ .

و المفروض أنها علیٰ هذا التفسیر حالها حال حکم العقل ، فهی غیر صالحه للمانعیّه ، فإن موضوعها یرتفع عند جریانها ، کحکم العقل .

فـالنتیجه : إنه یتعیّن الاحتمـال الأخیر ، و هو کون وجوب التعلّم وجوباً طریقیّاً ، و یترتّب علیه تنجیز الواقع عنـد الإصابه ، لأنه أثر الوجوب الطریقی ، کمـا هو شـأن وجوب الاحتیـاط و وجوب العمـل بالأمـارات ، و ما شاکل ذلک ، وعلیه ، فتکون هـذه الأدلّه مانعهً عن جریان البراءه فیها قبل الفحص ، و توجب تقیید إطلاق أدلّتها بما بعده .

و حاصـل هـذا الإشـکال : إنه إذا لم یکن وجوب التعلّم شـرعیّاً ، و الأـوامر تحمـل علیٰ الإرشاد إلیٰ حکم العقل ، فلازمه إمکان جریـان البراءه الشـرعیّه فی موارد احتمـال الابتلاـء بـالحکم ، لأـنه إذا کـان الأـمر إرشادیّاً کان وزانه وزان حکم العقل ، و حکم العقـل یزول مع ترخیص الشـارع ، و أدلّه الـبراءه الشـرعیّه مرخّصه ، فالأخبـار الوارده فی التعلّم کـذلک لاـ تـدلّ علیٰ الوجوب ، لحدیث الرفع و نحوه من أدلّه البراءه .

قال شیخنا :

إن هـذا الإشـکال لاـ یجتمع مع القول بقصور أدلّه البراءه الشـرعیّه اقتضـاءً ، و من قـال بکونها غیر مطلقه - لأنها محفوفه بالقرائن العقلیّه ، فلا تشمل موارد الشبهه الحکمیّه قبل الفحص - فلا یمکنه إیراد هذا الإشکال .

إن هذا الإشـکال لا یجتمع مع القول فی شـرائط جریان الاصول : « و أمّا الاصول النقلیّه فأدلّتها و إنْ کانت مطلقه فی نفسـها ، إلّا أنها مقیَّده بما بعد الفحص ، بالقرینه العقلیّه المتّصله و النقلیه المنفصله » (۱) .

۱- ۱) مصباح الاصول ۴۹۴/۲ .

إذن ، فقد وقع الجمع فی (المحاضرات) بین المتهافتین ... و بناءً علی کون أدلّه الاصول مقیَّدهً - کما ذکر - یتمّ القول بالوجوب الإرشادی ، لوجود المقتضی و عدم المانع .

لکنّه اختـار الوجوب الطریقی ، و هو لاـ یمکنه الاـلتزام به ، لأـن مبناه فی الوجوب الطریقی أنه یعتبر فیه أن لا یکون قبله احتمال العقـاب ، بل الوجوب هو المنجّز للواقع ، و علی هـذا ، فلا یمکن الالتزام بالوجوب الطریقی ، لوجود احتمال العقاب بالعقل ... و قد صـرَّح بالمبنی المذکور فی أوائل مباحث البراءه ، عند دفع شـبهه وجوب دفع الضرر المحتمل ، حیث قال : « و بعباره اخری : إن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل ، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو ، إذ الأثر المترتّب علیه هو احتمـال العقـاب المتحقق مع قطع النظر عنه علی الفرض ... فتعیّن أن یکون وجوب دفع الضـرر المحتمـل إرشادیّاً ... و الفرق بینه و بین الوجوب الطریقی : إن الوجوب الطریقی هو المنشـأ لاحتمـال العقاب ، و لولاه لما کان العقاب محتملاً ، علی ما تقـدّم بیانه ، بخلاف الوجوب الإرشادی ، فإنه فی رتبه لاحقه عن احتمال العقاب ... » (1) .

فظهر أنه قد جمع بین المتهافتین ، بل علی هذا المبنی یتعیّن القول بالوجوب الإرشادی لا الطریقی .

فالحق : هو الوجوب الإرشادی ، إلّا إذا قلنا بإمکان جعل المنجّزین فیصحّ الطریقی .

تمّ الجزء الثانی ، و یلیه الجزء الثالث بعون اللّه .

۱- ۱) مصباح الاصول ۲۸۶/۲ .

المجلد ٣

اشاره

ص :١

الواجب النفسی و الغیری

اشاره

ص:۵

و ينقسم الواجب إلى النفسی و الغيری .

و قد اختلف فی تعريفهما و بيان حقيقتهما :

تعريف الواجب النفسی و الغيری

فقد اشتهر تعريف الواجب النفسی ب« ما أُمر به لأجل نفسه » و الغيری ب« ما أُمر به لأجل غيره » .

فأشكل عليه الشيخ الأعظم : بأنّ هذا التعريف للواجب الغيری ينطبق على كلّ الواجبات الشرعيه ، لكونها مأموراً بها لأغراض تترتّب عليها ، لأنْ الأحكام تابعه للأغراض المولويّه .

تعريف الشيخ الأعظم و الكلام حوله :

و لهذا فقد غيَّر الشيخ (۱) التعريف فقال : بأنّ الواجب النفسی هو ما وجب لا ـ للتوصّل إلى واجبٍ آخر ، و الغيری ما وجب للتوصّل إلى واجب آخر ، أی: إن النفسی ما لم يكن الداعی لإيجابه التوصّل إلى واجب آخر ، و الغيری هو ما كان الداعی لإيجابه التوصّل إلى واجب آخر .

توضيحه : إنّ الإيجاب عمل كسائر الأعمال الاختياريّه ، و كلّ عمل اختياری فلا يصدر إلّا عن الداعی ، فإنْ كان الداعی لإيجاب الشیء التوصّل به إلى

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۶۷ .

شيءٍ آخر ، فهو الواجب الغيری ، و إنْ لم يكن ذلك هو الداعی لإيجابه فهو الواجب النفسی ، و هذا الواجب منه ما يكون مطلوباً لذاته ، و هو معرفه اللّه ، فإنّها واجبه و مطلوبيتها ذاتيّه ، و منه ما يكون مطلوباً و ليست مطلوبيّته للوصول إلى واجب آخر ، بل من أجل حصول غرضٍ يترتّب عليه ، و العبادات أكثرها من هذا القبيل ، و كذا التوصّليات كلّها ... لأنّ الأغراض ليست بواجبات .

و أورد على الشيخ : بأنّ المفروض كون وجوب الصلاه - مثلاً - ناشئاً من الغرض ، فهو الداعی لإيجابها ، و حينئذٍ ، فلا بدّ و أنْ يكون الغرض الداعی لزوميّاً و إلّا لم يصلح لأنْ يكون علّهً لجعل الطلب الوجوبی ، و إذا كان لزوميّاً كانت الواجبات - غير معرفه اللّه - واجبهً لواجبٍ آخر ، فيعود الإشكال .

و قد أُجيب عن الإشكال : بأن الأغراض ليست بواجبه ، لكونها غير مقدوره للمكلّف ، و كلّ ما ليس بمقدورٍ فلا يتعلّق به الوجوب .

و اعترضه صاحب (الكفايه) و تبعه السيّد الأُستاذ (1) : بأنّها و إنْ كانت غير مقدوره ، إلّا أنّها مقدوره بالواسطه ، و هی الواجبات الناشئه عنها ، فلمّا كان الأمر الواجب مقدوراً للمكلّف فالغرض الداعی لإيجابه مقدور ، و لا يعتبر فی المقدوريّه أنْ تكون بلا واسطه ، فالطهاره مقدوره على سببها و هو الوضوء ، و الملكيّه مقدوره للقدره على سببها و هو العقد ، و كذلك العتق مثلاً و هو الإيقاع .

فقال شيخنا : لكنّ هذا إنّما يتمُّ فی مورد الأسباب التوليديّه كما مثّل ، إذ لا يوجد فيها إلّا واجب واحد ، فلا يوجد أمرٌ بالطهاره و أمر آخر بالوضوء ، بل هو أمر بالطهاره ، و هو المحرّك للعبد نحو السبب التوليدی لها و هو الوضوء مثلاً ، و للمستشكل على الشيخ بأن الأغراض غير مقدوره أن يطرح الاشكال حيث

١- ١) كفايه الأُصول : ١٠٨ ، منتقى الأُصول ٢ : ٢١٢ .

یتصوّر وجوبان ، إذ الوجوب الغیری عنده ما وجب لواجبٍ آخر .

و أجاب المحقّق الخراسانی عن الإشکال : بأنّ من العناوین ما یکون حسناً فی نفسه ، و إنْ أمکن کونه مقدّمهً لأمر مطلوبٍ واقعاً ، و منها ما لا یکون حسناً فی نفسه و إنّما یکون وجوبه لکونه مقدمهً لواجب نفسی و إن اتّصف بعنوانٍ حسن فی نفسه . مثلًا : التأدیب عنوان متّصف بالحسن ، أمّا الضرب فلا یتّصف بنفسه بالحسن و إنّما یکون حسناً فی حال وقوعه مقدمهً للتأدیب .

فکلّ ما کان من قبیل الأوّل فهو واجب نفسی ، إذ قد لوحظ حسنه و قد أُمر به بالنظر إلی ذلک ، و ما کان من قبیل الثانی ، أی لم یکن له حسن فی نفسه ، و إنّما تعلّق به الأمر من أجل التوصّل به إلی أمرٍ حسن ، أو کان ذا حسن فی نفسه لکنّه لم یکن الأمر به بالنظر إلی ذلک ، فهو واجب غیری . فنصب السلّم لیس له حسن فی نفسه ، و إنما یؤمر به من أجل الصعود إلی السطح - المفروض حسنه - فهو واجب غیری ، بخلاف الوضوء ، فله جهه حسنٍ ، لأنّ اللّه تعالی یقول «إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ التَّوّابِینَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ » (۱)و الإمام علیه السلام یقول : « الوضوء نور » (۲) .

فإنْ تعلّق به الأمر بالنظر إلی هذه الجهه کان مطلوباً نفسیّاً . أمّا إذا کان الأمر به لا بلحاظ ما ذکر بل بالنظر إلی شرطیّته للصّلاه و أنّه « لا صلاه إلّا بطهور » (۳) کان واجباً غیریّاً .

قال : و لعلّه مراد من فسّرهما بما أُمر به لنفسه و ما أُمر به لأجل غیره .

تعریف الکفایه و الکلام حوله :

فکان تعریفه له : إنّ الواجب النفسی : ما وجب لحسنه ، و الواجب الغیری :

۱- ۱) سوره البقره : ۲۲۲ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱ / ۳۷۷ الباب ۸ من أبواب الوضوء .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱ / ۳۶۵ الباب الأول من أبواب الوضوء .

ما وجب للتوصّل إلى ما هو حسن بنفسه (۱) .

و ما ذهب إليه و إنْ سلم من الإشكال الوارد على تعريف الشيخ ، و لكنْ قد أورد عليه بوجوه :

الأول : إنّ أكثر الواجبات الشرعيّه غير متّصفه بالحسن العقلى حتّى يقال بأنّها قد وجبت لحسنها ، فإن كان حسنها من أجل ترتّب المصلحه عليها ، عاد إشكال كونها غيريّةً لا نفسيّه . فما ذكره - من أنّ الواجب النفسى ما وجب لحسنٍ فى نفسه - غير صادقٍ على عمده الأحكام الشرعيّه .

و الثانى : كلّ شىء تعنون بعنوان ، فإمّا يكون عنواناً ذاتيّاً له ، و إمّا يكون عنوان عرضيّاً له ، لكنّ كلّ ما بالعرض فلا بدّ و أنْ ينتهى إلى ما بالذات ... و حينئذٍ نقول :

إنّ العنوان الحسن بالذات عقلاً ليس إلّا العدل ، كما أنّ العنوان القبيح بالذات عقلاً هو الظلم ، و لذا لا يزول الحسن عن العدل أبداً كما لا ينفصل القبح عن الظلم أبداً ، بخلاف مثل حسن الصّدق و قبح الكذب كما هو معلوم ، و على هذا ، فلا بدّ و أن ينتهى حسن الواجبات الشرعيّه إلى « العدل » فينحصر الواجب الشرعى بهذا العنوان فقط ، و لا واجب آخر غيره ، و هذا ما لا يلتزم به صاحب الكفايه .

و الثالث : إنّه بناءً على ما ذكره من مقدوريّه الأغراض مع الواسطه ، يلزم أنْ يجتمع عنوان « النفسيه » و عنوان « الغيريه » فى كلّ واجبٍ من الواجبات . أمّا الأوّل ، فلفرض وجود الحسن فيه . و أمّا الثانى ، فلكونه مقدّمه لحصول الغرض منه ، فلم يتمحّض واجب من الواجبات الشرعيّه فى النفسيّه .

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۰۸ .

و لورود هـذه الإشـكالات على تعريف المحقّق الخراسانی ، سـلک المحقّقون المتأخّرون طرقاً أَخرى لدفع الإشـكال الوارد على تعريف الشيخ .

طريق الميرزا

قال : إنّ الأغراض المترتّبه على الواجبات تنقسم إلى ثلاثه أصناف :

۱ - فمن الأـغراض مـا يترتّب على الفعـل الخـارجى المـأمور به من دون توسّـط أمر بينهما ، سواء كان اختياريّاً أو غير اختيارى ، كما هو الحال فى الأفعال التوليديه ، كالغسـلات و المسحات بالنسبه إلى الطهاره ، و العقد بالنسبه إلى الزوجيّه ، و الإيقاع بالنسبه إلى الطلاق مثلًا .

و فى هذا القسم من الأغراض ، لا مانع من تعلّق التكليف بها ، لكونها مقدورهً بالقدره على أسبابها .

۲ - و منها ما يترتّب على الفعل الخارجى المأمور به ، لكنْ بواسطه أمرٍ اختيارى من المكلّف ، كالصعود على السطح مثلًا ، و فى هذا القسم من الأغراض أيضاً لا مانع من تعلّق التكليف بها ، لكونها مقدورهً كذلک .

۳ - و منهـا مـا يترتّب على الفعل الخارجى المأمور به ، لكن بواسـطه أمر غير اختيارى ، بل تكون النسـبه بينهما نسـبه المعـدّ إلى المعدّ له ، كحصول الثمره من الزرع ، المتوقّف على أُمورٍ خارجه عن قدره الزارع و إرادته .

فيقول الميرزا : و الواجبات الشّـرعيّه بالنسـبه إلى الأغراض الواقعيّه من هذا القبيل ، فالغرض من الصّلاه هو الانتهاء عن الفحشاء و المنكر ، و ترتّبه عليها موقوف على أُمور بعضها خارج عن قدره المكلّف ... فالغرض غير مقدورٍ للعبد فلا يعقل تعلّق التكليف به .

فتلخّص : إنّه صحيح أنّ الواجبات الشرعيّه تابعه لمصالح لزوميّه ، لكنْ

ليس كلّ غرض لزومى قابلاً لأن يتعلّق الوجوب به ، بل القابل لذلك هو الاختيارى . فتعريف الشيخ صحيح لا يرد عليه الإشكال .

إشكال المحاضرات

و أورد عليه فى (المحاضرات) (۱) : بأنّ ما أفاده إنّما يتمّ بالإضافه إلى الغرض الأقصى من التكليف ، لوضوح أنّ الأفعال الواجبه بالنسبه إليها من قبيل العلل المعدّه ، لفرض كونها خارجةً عن اختيار المكلّف و قدرته ، كما فى النهى عن الفحشاء الذى هو الغايه القصوى من الصّلاه كما تقدّم . لكنّه لا يتم بالإضافه إلى الغرض القريب ، و هو حيثيّه الإعداد للوصول إلى الغرض الأقصى ، حيث أنّه لا يتخلّف عنها ، فيكون ترتّبه عليها من ترتّب المعلول على العلّه التامّه و المسبّب على السبب . و بما أنّ السبب مقدور للمكلّف فلا مانع من تعلّق التكليف بالمسبّب ، فيكون نظير الأمر بزرع الحبّ فى الأرض ، فإنّ الغرض الأقصى منه - و هو حصول الثمره - و إنْ كان خارجاً عن الاختيار ، إلّا أنّ الغرض القريب - و هو إعداد الأرض للثمره - مقدور بالقدره على سببه . هذا من ناحيه . و من ناحيه أُخرى : بما أنّ هذا الغرض المترتّب على تلك الأفعال ترتّب المسبّب على السبب لزومى على الفرض ، فبطبيعه الحال يتعيّن تعلّق التكليف به ، لكونه مقدوراً من جهه القدره على سببه . و على ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسيه فى تعريف الواجب الغيرى على حاله .

قال الأُستاذ

و يضاف إلى ما ذكر ناحيه أُخرى ، و هى إنّ الميرزا يرى أنّ المسبّب قابل لتعلّق الأمر كالسبب ، لأنّ وزان الإراده التشريعيّه عنده وزان الإراده التكوينيّه ،

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۲۱۷ الطبعه الحديثه .

فکما تتعلّق الإراده فی التکوینیّات بالمسبّب و منها تتحقّق الإراده بالنسبه إلی السبب ، فهما إرادتان ، کذلک الحال فی الإراده التشریعیّه ، و یکون فیها إرادتان نفسیّه و غیریه .

فیتوجّه الإشکال علی المیرزا ، لأنّه صحیح أنّ ترتّب النهی عن الفحشاء علی الصّلاه موقوف علی أُمور غیر اختیاریّه ، لکنّ نفس الصّلاه توجد فی النفس الإنسانیّه استعداداً ، و نسبه هذا الاستعداد إلی الغرض الأقصی نسبه السبب إلی المسبّب ، فلا محاله تصیر الصّلاه واجباً غیریّاً ، فما انحلّت المشکله بطریق المیرزا .

هذا ، لکن الإشکال فیما ذکر هو : إنّ الإهمال فی الغرض غیر معقول ، فإمّا یکون الغرض من الصّلاه هو الاستعداد بشرط لا عن الوصول إلی الغرض الأقصی أو یکون لا بشرط عن الوصول إلیه أو یکون بشرط الوصول . أمّا أنْ یکون الغرض هو الاستعداد لا بشرط ، أی سواء وصل إلی الغرض الأقصی أو لا ، فهذا باطل ، لأنّه خلف لفرض کون غرضاً أقصی ، و أمّا أن یکون الغرض هو الاستعداد بشرط لا ، فکذلک ، فتعیَّن کون الغرض من الصّلاه حصول الاستعداد فی النفس بشرط الوصول ، و إذا کان کذلک سقط الإشکال علی المیرزا ، لأنّ الاستعداد بشرط الوصول غیر اختیاری .

إلّا أنّه یمکن الجواب : بأنّ الغرض المترتّب علی متعلّق الأمر لا یمکن أن یکون أخصّ من المتعلّق و لا أعمّ منه ، سواء فی المراد التکوینی أو التشریعی ، لأنّه إن کان أخصّ لزم أن تکون الحصّه الزائده بلا غرض ، و هو محال ، و کذلک إن کان أعم ، لأنّ الإراده المتعلِّقه بالمأمور به هی فرع الغرض و معلول له ، فلا یعقل أن یکون الغرض أعم أو أخص ، و علی هذا ، فالإراده المتعلّقه بالصّلاه تنشأ من

الغرض الاستعدادی فیها و هو حصول الاستعداد فیها ، لا الاستعداد الموصل للغرض الأقصی ، فإنّه أخصّ من الصّلاه ، و قد تبیّن استحالته بناءً علی ما ذکر .

و الحاصل : إنّ متعلّق الأمر هو طبیعی الصّلاه ، و لیس الغرض منه بحسب الآیه المبارکه إلّا استعداد النفس الإنسانیّه .

فإشکال المحاضرات علی المیرزا قوی .

طریق المحاضرات

ثمّ قال : فالصحیح فی المقام أن یقال - بناءً علی نظریّه المشهور ، کما هی الحق ، و هی إن حال السبب حال سائر المقدّمات ، فلا فرق بینهما من هذه الناحیه أصلًا - إنّ المصالح و الغایات المترتّبه علی الواجبات لیست بقابلٍ لأنْ یتعلّق بها التکلیف ، لأنّ تعلّق التکلیف بشیء یتقوّم بأمرین ، أحدهما : أن یکون مقدوراً للمکلّف . و الآخر : أنْ یکون أمراً عرفیّاً و قابلًا لأنْ یقع فی حیّز التکلیف بحسب أنظار أهل العرف ، و المصالح و الأغراض و إنْ کانت مقدورهً بالقدره علی أسبابها ، إلّا أنّها لیست ممّا یفهمه العرف العام ، لأنّها من الاُمور المجهوله عندهم ، و خارجه عن أذهان عامّه الناس ، فلا یحسن من المولی توجّه التکلیف إلیها ، ضروره أن العرف لا یری حسناً فی توجّه التکلیف بالانتهاء عن الفحشاء و المنکر أو بإعداد النفس للانتهاء عن الفحشاء و المنکر ، فلا مناص من الالتزام بأنّ الغایات و الأغراض غیر متعلّق بها التکلیف ، و إنّما هو متعلّق بنفس الأفعال ، و یصدق علیها حینئذٍ أنّها واجبه لا لأجل واجب آخر ، فلا إشکال علی الشیخ .

و فیه : إنّ فی الأخبار و الخطب المرویّه عن الشارع إشارات کثیره إلی الأغراض و الغایات المترتّبه علی الأحکام الشرعیّه ، فقد جاء فیها ذکر الغرض من الجهاد بأنّ الجهاد عزّ للإسلام قال علیه السلام : « فمن ترکه رغبهً عنه ألبسه

الـذلّ ... » (۱) ، و أنّ الزكـاه تطهير للنفس و تـوفير للمـال (۲) ، و فى القرآن الكريـم «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ » (۳)فهل خاطب الشارع الناس بما لا يفهمون ؟

إذا قال الشارع للناس : يجب عليكم العمل من أجل عزّ الإسلام و المحافظه على عظمه الدين ، و ذلك يحصل بالجهاد فى سبيل اللّه ، أ لاـ يفهم العرف هـذا المعنى ؟ و إذا قـال : عليكم بالمحـافظه على المصالـح العامّه للمجتمع الإسـلامى ، و طريق ذلك هو الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ، أ لا يفهمون مراد الشارع ؟

نعم ، العرف العـام بـل الخـاص يجهلون كيفيّه ترتّب الأـغراض على الأفعـال ، و السـرّ فى حصول الانتهـاء عن الفحشاء و المنكر بإقامه الصّلاه – مثلًا – لكنّ هذا الجهل لا يضرّ بالمطلب و لا يمنع من توجّه التكليف بالغرض .

و الحاصل : إنّ هذا الطريق غير دافع للإشكال .

طريق المحقّق الأصفهانى

و طريق المحقّق الأصفهانى (۴) ناظر إلى قاعده إنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ينتهى إلى ما بالذات ، و من ذلك مطلوبيّه الشـىء ، فإنّها إن كانت بالعرض لا بـدّ و أن تنتهى إلى مطلوبٍ بالـذات ، سواء عنـد الإنسان و الحيوان ، فإنّ الحيوان لمّا يطلب القوت ، فإنّه طلب بالعرض ، و المطلوب الـذاتى هو البقاء و الحياه ، فانتهى الأمر إلى حبّ الـذات ... و فى القضايا المعنويه نرى أنّ جميع مرادات الإنسان ترجع إلى مرادٍ بالـذات هو معرفه اللّه عزّ و جلّ . و فى التشـريعيّات كذلك ، فإنّه عند ما يأمر بشـراء اللحم ، فإن هذا مطلوب بالعرض ، و المطلوب بالذات هو طبخ اللحم

ص:۱۵

۱– ۱) وسائل الشيعه ۱۵ / ۱۸ الباب الأول من أبواب جهاد العدو .

۲– ۲) وسائل الشيعه ۹ / ۹ الباب الأول من أبواب الزكاه .

۳– ۳) سوره العنكبوت : ۴۵ .

۴– ۴) نهايه الدرايه ۲ / ۱۰۱ .

و أكله .

و فى التشـريعيّات ، تارةً : يتوجّه الخطاب بالمطلوب بالعرض و الخطاب بالمطلوب بالذات ، يتوجّه كلاهما إلى شخصٍ واحدٍ ، و أُخرى : يكون متعلّق الإراده التشـريعيّه – أى المطلوب بالعرض – فعل شـخص ، و يكون متعلّق الغرض القائم بذلك الفعل – أى المطلوب بالذات – فعل شخصٍ آخر ، فيأمر زيداً بشراء اللحم ، و يأمر عمراً بطبخه .

فالمناط فى النفسـى و الغيرى هو : إنّه إن كان المطلوب الـذاتى مطلوباً من نفس الشـخص – الذى طلب منه المطلوب بالعرض – جاء البحث عن أنّ هذا الغرض حينئذٍ مطلوب لزومى أو لا ؟ فإن كان لزوميّاً ، صار شـراء اللحم واجباً غيريّاً . و إن كان المطلوب الذاتى قائماً بشـخصٍ آخر ، كان شـراء اللحم من الأوّل مطلوباً نفسـيّاً لا غيريّاً ، إذ لم يطلب منه شـىء آخر سواه و إنْ كان شـراء اللحم مقدّمةً لطبخه .

و تلخّص : إنّه إن كان المراد بالـذات و المراد بالعرض قائمين بشـخصٍ واحـد ، كان المراد بالعرض واجباً غيريّاً و المراد بالذات واجباً نفسيّاً ، و إن كان المراد بالذات قائماً بشخصٍ غير من قام به المراد بالعرض ، كان المطلوب من الشخص الأوّل واجباً نفسيّاً .

قال الأُستاذ

و هذا الطريق لا يجدى حلّاً للمشـكله ، إذ لا ريب فى أنّ المبحوث عنه فى علم الأُصول هو الأعمّ من الواجبات الشرعيّه و العرفيّه ، كمـا فى مسـأله حجيّه خبر الواحـد ، و حجيّه الظواهر ، لكنّ الغرض من هـذه المباحث هو التحقيق عن حال الأخبار الوارده عن الشارع و ظواهر ألفاظه فى الكتاب و السنّه ... و هكذا فى

ص:۱۶

المسائل الأخرى .

و هنـا ، لمّـا نقسّم الواجبات إلى النفسيّه و الغيريّه ، فالبحث أعمّ من الخطابات الشرعيّه و العرفيّه ، و حلّ المشكل فى الخطابات العرفيه لا يجدى نفعاً بالنسبه إلى الخطابات الشرعيّه ... و الطريق المذكور قد حلّ المشكل فى العرفيّات ، أمّا فى الشرعيّات فلا ... لأنّ المولى يأمر زيداً بشراء اللحم و عمراً بطبخه ، و هذا فى الأوامر العرفيّه كثير ، أمّا فى الشرعيّات ، فإن الغرض مطلوب من نفس المخاطب بالعمل ، كالانتهاء من الفحشاء و المنكر ، فإنّه مطلوب من نفس من أُمر بالصّلاه ، و لا معنى لأنْ يؤمر مكلَّف بالصّلاه و يترتّب الأثر عليها عند مكلّف آخر .

و الحاصل : إن كـان الغرض - كالانتهاء عن الفحشاء و المنكر - لزوميّاً ، فالواجب أى الصّلاه غيرى ، و إنْ لم يكن لزوميّاً فلا وجوب للصّلاه .

فإن قال : الغرض خارج عن قدره المكلّف و اختياره .

قلنا : هذا هو طريق الميرزا .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ مـا ذكره لا يحلّ المشكله فى العرفيّات أيضاً ، ففى المثال الذى ذكره نقول : إن لم يكن للمولى غرض من الأمر بشراء اللّحم لم يعقل صدور الأمر منه به ، فلا بدّ من الغرض ، و هو هنا تمكّن عمرو من طبخ اللحم ، ثمّ تمكّن الآمر من الأكل ، فإنْ كان هذا التمكّن غرضاً لزوميّاً ، فالمفروض وجود القدره عليه ، و حينئذٍ ، جاز تعلّق الأمر به .

طريق المحقّق العراقى

و ذكر المحقّق العراقى (١) إنّ الشيخ قد عرّف الواجب الغيرى بأنّه « ما وجب

١- ١) نهايه الأفكار المجلّد الأول (١ - ٢) ٣٣١ .

لواجب آخر » و هناک فی کلّ واجب مقامان ، أحدهما : مقام التکلیف ، و الآخر مقام روح التکلیف و سرّه . أمّا بالنظر إلی سرّ التکلیف ، إذ للصلاه أسرار ، و للحج أسرار و هکذا ... فالواجبات الشرعیّه کلّها غیریّه ، لأنّها إنّما وجبت لترتّب تلک الأسرار و الآثار ، لکنّ هذه الغیریّه هی بحسب مقام إراده المولی و بلحاظ أسرار التکلیف ، و بحثنا فی الواجبات الغیریّه لیس من هذه الجهه ، بل هو من جهه مقام التکلیف ، و فی هذا المقام إنْ کان الشیء الموضوع علی الذمّه و المکلّف به طریقاً للوصول إلی شیء آخر کذلک فهذا الواجب غیری ، و إنْ لم یکن فهو واجب نفسی .

و الحاصل : إنّ الشیخ قال : الغیری ما وجب لواجب آخر ، أی: لتکلیفٍ آخر موضوع علی الذمّه ، مطلوب من المکلَّف کسائر التکالیف ، کما هو الحال فی الوضوء بالنسبه إلی الصّلاه ... و لیس الانتهاء من الفحشاء و المنکر من هذا القبیل ، بل هو سرّ الصّلاه و لبّ الإراده المتعلّقه بها ... .

نعم ، لو قال الشیخ : « ما وجب لغیره » توجّه إلیه الإشکال .

و بعباره أُخری : المراد من « الواجب الآخر » هو الواجب الشرعی ، کما فی الوضوء ، فإنّه واجب شرعی قد وجب لواجب شرعی آخر هو الصّلاه ، و لیس المراد من « الواجب الآخر » هو الواجب العقلی ... .

أقول :

و هذا الطریق هو المختار عند الشیخ الأُستاذ .

.لو تردّد واجب بین کونه نفسیّاً أو غیریّاً

اشاره

فما هو مقتضی القاعده ؟

إنّه الرجوع إلی الأصل ، و هو تارهً : لفظی ، و أُخری : عملی ، فإنْ وجد الأصل

اللفظى فهو المرجع ، و إلّا فالأصل العملى .

۱. – مقتضى الأصل اللفظى

اشاره

لو تردّد أمر الوضوء بين أن يكون واجباً نفسيّاً فيجب الإتيان به سواء كانت الصّلاه واجبهً وجوباً فعليّاً أو لا ، أو يكون واجباً غيريّاً ، فيكون واجباً فى حال كون الصّلاه واجبهً و كون وجوبها فعليّاً ... فهل يمكن التمسّک بالإطلاق لإثبات النفسيّه ؟ و هل هو من إطلاق المادّه أو الهيئه ؟

اتّفق الشيخ و صاحب الكفايه على إمكان الرجوع إلى الإطلاق لإثبات كون الواجب نفسيّاً لا غيريّاً ، إلّا أنّ الشيخ يقول بإطلاق المادّه ، و صاحب الكفايه بإطلاق الهيئه .

توضيح رأى الشيخ

(۱)

إنّ مفاد هيئه افعل الوارده على الوضوء « توضّأ » هو الطلب الحقيقى للوضوء – و ليس الطلب المفهومى – . أى: إنّ ماده « الوضوء » بمجرّد اندراجها تحت هذه الهيئه تتّصف بالمطلوبيّه حقيقهً ، و هذا الاتّصاف إنّما يكون بالطلب الحقيقى ، إذ لا يعقل الانفكاک بين المطلوب الحقيقى و الطلب الحقيقى ، و قد حصل الطلب الحقيقى من الهيئه ، فكان مفادها واقع الطّلب و مصداقه ، لأنّ الشيء لا يصير مطلوباً حقيقهً بمفهوم الطلب .

إلّا أنّ المشكله هى : إن واقع الطلب و مصداقه هو الفرد ، و الفرد لا يقبل التقييد و الإطلاق ، لأنّهما عباره عن التضييق و التوسعه ، و هما يجريان فى المفهوم لا المصداق ... فسقط إطلاق الهيئه .

لكنّ الإطلاق فى المادّه جارٍ ، إذ الوضوء دخل تحت الطلب سواء قبل

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۶۷ .

الوقت أو بعده ، و سواء وجدت الصّلاه أو لا ، و مطلوبيّته كذلك يعنى المطلوبيّه النفسيّه .

و تلخّص : إنّه مع التردّد بين النفسيّه و الغيريّه ، يكون مقتضى تماميّه مقدّمات الحكمه و توفّرها جريان الاطلاق فى طرف « الواجب » - و هو الوضوء فى المثال - لا فى طرف « الوجوب » أى: هيئه توضّأ .

توضيح رأى المحقّق الخراسانى

و قد أنكر المحقّق الخراسانى (۱) برهان الشيخ على عدم جريان الإطلاق فى هيئه الوضوء ، من جهه أنّ مدلول الهيئه لو كان هو الطلب الحقيقى كما قال الشيخ ، فإنّ الطلب الحقيقى قائم بالنفس ، و صيغه « افعل » إنشاء لا إخبار ، و الأمر القائم بالنفس لا يقبل الإنشاء ، فليس الطلب الحقيقى هو مدلول الهيئه ، وعليه ، فلا يكون مدلولها الفرد و المصداق حتّى يرد الإشكال بأن الفرد لا يقبل التقييد فلا يقبل الإطلاق .

فإنْ قيل : إذا لم يكن مدلول الهيئه هو الطلب الحقيقى ، فكيف صار الوضوء مطلوباً حقيقيّاً ؟

قلنا : إنّ اتّصاف المادّه - أى الوضوء - بالمطلوبيّه الحقيقيّه إنّما يأتى من حيث أنّ الداعى للإنشاء هو الطلب النفسانى ، لأنّ المفروض أنّ الداعى له لم يكن الامتحان أو الاستهزاء أو غيرهما ، و إنّما كان الطلب الحقيقى ، فالمطلوبيّه له إنّما جاءت من ناحيه الداعى للإنشاء لا من ناحيه هيئه افعل .

و هذا بيان إشكال المحقّق الخراسانى على برهان الشيخ لعدم جريان الإطلاق فى الهيئه .

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۰۸ .

فکان المختار عنده جریان الإطلاق فی طرفها ، فما معنی هذا الإطلاق ؟ و هل هو صحیح ؟

قال المحقّق الأصفهانی :

(۱)

إنّ مقتضی مقدّمات الحکمه هنا عدم تقیید الوجوب و هو مفاد الهیئه لا إطلاقه ، أی: إنّها تقتضی حیثیّه عدمیّه ، و لیست مقتضیهً لإطلاق الوجوب بمعنی اللّابشرطیّه ... و توضیح ذلک :

إنّ الوجوب النفسی و الغیری قسمان من الوجوب ، و قد تقدّم أنّ النفسی هو الواجب لا ـ لواجبٍ آخر ، و الغیری هو الواجب لواجبٍ آخر ، فکان أحدهما مقیّداً بأمرِ عدمی و الآخر مقیّداً بأمرٍ وجودی ، فالواجب النفسی مقیَّد بعدم کونه لواجب آخر ، و الغیری مقیَّد بکونه لواجبٍ آخر ... فکلاهما مقیَّد ، و کلّ قیدٍ – سواء کان وجودیاً أو عدمیّاً – فهو محتاج إلی بیان .

و علی الجمله ، فکما أنّ کون الشیء « بشرط شیء » قید له ، کذلک کونه « بشرط لا » ، و لا بدّ لکلّ قیدٍ من بیانٍ و مئونهٍ زائده ... و هذا مقتضی القاعده .

لکنّ هناک موارد یری العرف فیها استغناء القید العدمی عن البیان ، بمعنی أنّ مجرّد عدم البیان بالنسبه إلی القید الوجودی ، یکفی لأنْ یکون بیاناً علی القید العدمی ، و ما نحن فیه من هذا القبیل ، و ذلک : لأنّ الواجب النفسی ما کان واجباً لا لواجبٍ آخر ، و الغیری ما وجب لواجبٍ ، فکان الغیری مقیّداً بکونه للغیر ، و حینئذٍ ، فلو تعلّق الطلب بشیءٍ و لم یکن معه بیانٌ لکون هذا الطلب لشیء آخر ، کان نفس عدم البیان لذلک کافیاً عند أهل العرف فی إفاده أنّ هذا المطلوب لیس لواجبٍ آخر ... .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۱۰۷ .

و على هـذا ، ليس الطريق إلى تعيين حـال الفرد المحقّق خارجـاً من الوجوب المتعلّق بالوضوء ، من حيث النفسيّه و الغيريّه ، هو التمسّـك بالأصـل اللفظى فى مفهوم الوجوب ، كمـا ذهب إليه المحقّق الخراسـانى ، بل الصّـحيح إثبات إطلاق الفرد الواقع عن طريق عدم التقييد بكونه للغير ، فإنّه يفيد كونه لا للغير ، فهذا هو المراد من الاطلاق هنا ، و هذا طريق إثباته .

و تلخّص : إنّه ليس الطريق هو التمسّـك بإطلاـق مفهوم الطّلب ، فـإنّه لاـ يحـلّ المشـكله و لاـ يخرج الفرد الواقع من الـتردّد بين النفسـيّه و الغيريّه ، لأـنّ ذلـك لا يحصل عن طريق إطلاق مفهوم الوجوب ، إذ الإطلاق المفهومى لا يعيّن حال الفرد الواقع ، بل الطريق الذى سلكناه هو الذى يعيّن حاله و يرفع التردّد و الشك ، لأنّه أفاد عدم التقييد بالغيريّه .

أقول :

و بهذا التقريب الذى اسـتفدناه من شيخنا الأُستاذ دام بقاه تندفع خدشه سيدنا الأُستاذ ، حيث أنه أورد كلام المحقّق الأصفهانى و ذكر اشـتماله على ثلاـثه إيرادات على الكفـايه ، ثم قـال : و الإنصـاف أنّ هـذه الوجوه مخـدوشه كلّهـا ، و وجه الانـدفاع هو أنّ مناقشـته للكلام المـذكور إنما جاءت على مقتضـى القاعـده ، من جهه أنّ النفسـيّه يحتاج إلى بيان كالعـدميّه ، لأنّ كلّاً منهما قيد زائد على أصل الوجوب ، و لا وجه لدعوى أنّه لا يحتاج إلى بيانٍ زائد بعد أن كان قيداً كسائر القيود الوجوديّه أو العدميّه (١) .

لكنّ الارتكـاز العرفى الـذى أشـار إليه المحقـق الأصـفهانى بقوله : « فمـا يحتـاج إلى التنـبيه عرفـاً كون الوجوب لـداعٍ آخر غير الواجب » هو الوجه للدعوى

١- ١) منتقى الأُصول ٢ : ٢١٧ .

المذكوره ، و قد وقع الغفله عنه .

فما أفاده المحقق الأصفهانی لا محذور فیه ، لکنه - کما قال شیخنا - متّخذ من کلام صاحب الکفایه فی مبحث الإطلاق و التقیید (۱) ... و بیان مطلبه هناک هو :

إنّ الإطلاق یفید تاره : الشمول و العموم الاستیعابی ، و أخری : العموم البدلی ، و ثالثه : خصوصیّه أُخری ، غیر الشمولیّه و البدلیّه .

مثال الأوّل : قوله تعالی «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ » (۲)، فإنّه یفید حلیّه البیع عامّه .

و مثال الثانی : قولک : بع دارک ، فإنّه أمر ببیع داره و یفید جواز البیع بأیّ نحوٍ من الأنحاء اختار هو ، علی البدلیّه ، و لیس یفید العموم الاستیعابی ، فإنّه غیر ممکن کما لا یخفی .

و مثال الثالث : قول المولی : « توضّأ » من غیر أنْ یعلّق الوجوب علی شیء ... فهنا لیس الإطلاق من قبیل الأوّلین ، و إنّما هو لإفاده خصوصیه أنّ وجوبه لیس لغیره ، لأن خصوصیّه الغیریّه هی المحتاجه إلی البیان ، و أمّا النفسیّه فیکفی فیها عدم البیان علی الغیریّه ، فکان الإطلاق - بمعنی عدم إقامه القرینه علی إراده الغیریه - یقتضی النفسیّه .

القول بالإطلاق الأحوالی

و قال المحقّق الإیروانی (۳) بالإطلاق الأحوالی فی الفرد المردّد بین النفسیّه و الغیریّه ، لأنّ الإطلاق قد یکون أفرادیاً ، و قد یکون أحوالیّاً . فالأفرادی موضوعه الطبیعه و هی ذات فردین أو أفراد ، و حینئذٍ یصلح لأنْ یکون مطلقاً ، أی لا بشرط بالنسبه إلی خصوصیّه هذا الفرد أو ذاک ... کما هو الحال فی « الرقبه » مثلًا ، حیث

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۲۵۲ تحت عنوان : تبصره لا تخلو من تذکره .

۲- ۲) سوره البقره : الآیه ۲۷۵ .

۳- ۳) نهایه النهایه ۱ / ۱۵۶ .

أنّها طبيعه ذات حصّتين ، و هى قابله لأنْ تكون هى المراد و المورد للحكم .

و أمّا الإطلاق الأحوالى ، فإنّه يجرى فى الفرد أيضاً ... و كلّما كانت طبيعه ذات حصّه و لكن المورد لا يصلح لأن تكون الطبيعه هى المراد ، فإنّه يجرى فيه الإطلاق الأحوالى .

و على هذا ، فإنّ الشيخ رحمه اللّه لمّا قال بأنّ مدلول الهيئه هو الفرد ، و الفرد لا يقبل الإطلاق و التقييد ، يتوجّه عليه : إنّه لا يقبل الإطلاق الأفرادى ، لكنّه يقبل الإطلاق الأحوالى .

و المحقّق الخراسانى ذهب إلى الإطلاق المفهومى ، فيرد عليه الإشكال : بأنّ الإطلاق المفهومى لا مورد له فى المقام ، لأن مجراه مثل « الرقبه » حيث أنّ الطبيعه تكون مورداً للحكم و الإراده و يتعلّق بها التكليف ، فيعمّ كلتا الحصّتين المؤمنه و الكافره ، بخلاف المقام ، فإنّه لا يعقل أن يكون المراد هو الأعم من النفسيّه و الغيريّه ، بل إن حال الفرد الواقع خارجاً مردّد بين الأمرين ، و المقصود بيان حاله و إخراجه من حاله التردّد ، و لا يعقل الإطلاق المفهومى فى الفرد ... بل يتعيّن الإطلاق الأحوالى ، فإذا كان الوجوب المتعلّق بالوضوء فرداً ، فإنّه ذو حالين ، حال وجوب الصّلاه و حال عدم وجوبها ، و مقتضى الإطلاق هو التوسعه بالنسبه إلى الحالين لهذا الفرد ، فهو توسعه فى الحال لا فى المفهوم .

فظهر جريان الإطلاق الأحوالى بناءً على مسلك المحقّق الخراسانى من أنّ مدلول الهيئه هو مفهوم الطلب ، و هو أيضاً جار بناءً على كون مدلولها : النسبه البعثيّه أو البعث النسبى . أمّا الإطلاق الأفرادى فلا يجرى ، لأن مدلول الهيئه معنىً حرفىّ و المعنى الحرفىّ جزئى ... .

هذا كلّه فى التمسّک بإطلاق مفاد الهيئه .

ص:۲۴

و أمّا التمسّك بإطلاق المادّه ، فقد أفاد فى (المحاضرات) (١) : بأنّه بناءً على نظريه الشّيخ من لزوم رجوع القيد إلى المادّه ، يمكن تقريب التمسّك بالإطلاق بوجهين :

الأوّل : فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجمله الاسميّه ، كقوله عليه السلام : « غسل الجمعه فريضه من فرائض اللّه » فإنّه لا مانع من التمسّك فى مثله بالإطلاق لإثبات النفسيّه ، إذ لو كان غيريّاً لزم على المولى إقامه القرينه .

و الثانى : التمسّك بإطلاق دليل الواجب - كدليل الصّلاه مثلًا - لدفع ما يحتمل أن يكون قيداً له كالوضوء مثلًا ، و لازم ذلك عدم كون الوضوء واجباً غيريّاً ، و قد تقرّر حجيّه مثبتات الأُصول اللفظيّه .

قال الأُستاذ : إنّه لا وجه للحصر بوجهين ، بل الإطلاق الأحوالى جارٍ أيضاً كما تقدّم ... هذا أوّلًا .

و ثانياً : إنّ الوجه الثانى - من الوجهين المذكورين - لا يقول به الشيخ ، و إن كان وجهاً صحيحاً فى نفسه .

و تلخّص : تماميه الإطلاق بوجوهٍ ثلاثه :

١ - الإطلاق الأحوالى فى مفاد الهيئه .

٢ - إطلاق المادّه ، أى مادّه الوضوء فى « توضّأ » .

٣ - إطلاق دليل الواجب .

٢. - مقتضى الأصل العملى

اشاره

و اختلف الأنظار فى مقتضى الأصل العملى بعد فرض عدم تماميّه الأصل اللفظى :

١- ١) محاضرات فى أُصول الفقه ٢ / ٢٢١ .

رأى المحقق الخراسانى :

ذكر المحقّق الخراسانى (۱) لمقتضى الأصل العملى - فى دوران أمر الفرد الواقع من الوجوب بين النفسيّه و الغيريّه - صورتين ، لأنّ وجوب ذلك الغير - الذى شككنا فى كون هذا الشىء مقدّمهً له ، أو أنّه واجب نفسى و ليس بمقدّمهٍ له - تارهً فعلى و أُخرى غير فعلى .

فإن كان فعليّاً ، كان الشىء المشكوك النفسيّه و الغيريّه مجرى قاعده الاشتغال ، لأنّ المفروض هو العلم بوجوبه ، إنّما الجهل فى وجه هذا الوجوب .

مثلاً : الوضوء واجب على تقدير النفسيّه و على تقدير الشرطيّه للصّلاه الواجبه بالوجوب النفسى الفعلى ، فلو تُرك الوضوء فقد تُرك واجب نفسى ، و هو الوضوء إن كان واجباً نفسيّاً أو الصّلاه المشروطه به ، فكان العلم الإجمالى المتعلّق بالمردّد بين النفسيّه و الغيريّه موجباً للعلم باستحقاق العقاب فى حال ترك الوضوء ، فلا محاله يكون هذا العلم الإجمالى منجزاً .

و إنْ لم يكن وجوب الغير فعليّاً ، كان مشكوكُ النفسيّه و الغيريّه مجرى أصاله البراءه ، لأنّ المناط فى منجزيّه العلم الإجمالى هو تعلّق العلم بالتكليف الفعلى ، و المفروض عدمه ، إذ الوضوء على تقدير كونه واجباً نفسيّاً فعلى ، و على تقدير كونه واجباً غيريّاً ، فهو شرط لواجب غير فعلى ، و مع عدم فعليّه المشروط لا يكون الشرط فعليّاً ، فلا يكون العلم حينئذٍ منجّزاً ، فالمرجع البراءه .

هذا كلام المحقّق الخراسانى .

تفصيل الإيروانى

لكن الصّوره الثانيه يتصوَّر فيها صورتان ، لأنّ ذاك الغير المفروض عدم

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۱۰ .

فعليّته ، قد يكون واجباً من قبل ثم ارتفع وجوبه ، و قد لا يكون كذلك ، فإنْ لم يكن مسبوقاً بالوجوب فالأصل الجارى هو البراءه كما ذكر . و أمّا إن كان مسبوقاً بوجوب مرتفع عنه فعلاً ، حصل لنا العلم بأنّ الواجب المشكوك فى نفسيّته و غيريّته كان من قبل واجباً غيريّاً ، فالحاله المتيقّنه السابقه لهذا المشكوك فيه هو الوجوب الغيرى ، و بزوال فعليّه وجوب ذلك الغير يصير هذا الوجوب الغيرى مقطوع الزوال ، لأنّه بزوال وجوب المشروط بقاءً يزول وجوب الشرط كذلك ...

فيكون وجوب المشكوك النفسيّه و الغيريّه فرداً مردّداً بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، لأنّ هذا الوضوء - المشكوك كذلك - فى كون وجوبه نفسيّاً أو غيريّاً - إنْ كان واجباً غيريّاً فقد زال عنه الوجوب يقيناً و إنْ كان واجباً نفسيّاً فوجوبه باق ...

وعليه ، فيكون صغرى للقسم الثانى من أقسام استصحاب الكلّى ... .

فعلى القول بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام الكلّى - لا فى الفرد و لا فى الكلّى - فالمرجع أصاله البراءه ، و أمّا على القول بجريانه فيه - كما هو الصحيح - فهو أصل حاكم على البراءه ، فكانت الصوره الثانيه من صورتى المحقّق الخراسانى تنقسم إلى صورتين ، و الحكم يختلف ... و قد نبّه على هذا المحقّق الإيروانى (۱) .

إشكال الأُستاذ

و أشكل عليه الأُستاذ : بأنّ المعتبر فى المستصحب أن يكون حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعى مجعول أو موضوعاً للحكم العقلى بمناط عدم لغويّه التعبّد فإنّه - و إن لم يكن المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم - يكفى لأن يكون للاستصحاب أثر فى الاشتغال أو الفراغ ، فلا يكون التعبّد به لغواً .

۱- ۱) نهايه النهايه ۱ / ۱۵۸ .

لكن استصحاب الكلّى هنا لا تتوفّر فيه هذه الضابطه ، لأنّ هذا الكلّى الذى يراد إجراء الاستصحاب فيه - و هو الجامع الانتزاعى بين الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى - ليس بمجعولٍ شرعى ، إذ المجعول من قبل الشارع إمّا الوجوب النفسى أو الوجوب الغيرى (۱) ، و لا ـ هو موضوع لحكم شرعى كما لا يخفى ، و هل هو موضوع للحكم العقلى على ما ذكر ؟ كلّا ... و ذلك : لأنّ الحكم العقلى إنّما يتحقّق فى الجامع بين الواجبين النفسيّين و إنْ كان جامعاً انتزاعيّاً ، لأنّ موضوع حكمه هو استحقاق العقاب على المخالفه ، فلو كان واجبان نفسيّان تردّد أمرهما بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، جرى استصحاب الكلّى الجامع بينهما ، و أفاد وجوب الإتيان بالجامع و ترتيب الأثر عليه ، لحكم العقل باستحقاق العقاب على المعصيه .

أمّا فى محلّ البحث ، فأحد الوجوبين نفسى و الآخر غيرى ، و الواجب الغيرى لا ـ يحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه ، فإحدى الحصّتين من الكلّى غير محكومه بحكم العقل باستحقاق العقاب على تركها ، فكيف يتمّ إجراء الاستصحاب فى الجامع لتحقيق الحكم العقلى ؟

فتلخّص : عدم تماميّه الاستصحاب فى الكلّى الانتزاعى أى: الوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى . نعم ، لو صحّ جريانه فى الفرد المردّد لتمّ ما ذكره المحقّق الإيروانى ، لكنّه أجلّ شأناً من أن يقول بذلك .

۱- ۱) و الفرق بين الأمر الخارجى الواقعى و الأمر الاعتبارى هو : إنّ الكلّى قابل للجعل بتبع جعل الفرد له ، فجعل زيد هو جعلٌ للإنسان أيضاً ، إذ الكلّى الخارجى موجود بوجود فرده . أمّا الاعتبارى فليس له طبيعى أى الجنس ، و ليس له فرد أى النوع ، حتى يجعل له الكلّى ، بل الجامع فى الاعتبارات هو الجامع الانتزاعى العقلى .

رأی المیرزا

و ذهب المیرزا (۱) إلی أنّ المردّد واجب بالوجوب النفسی ، و أنّ الصّلاه مجری البراءه . و توضیح ذلک : إنّه إذا تردّد أمر الوضوء بین النفسیّه و الغیریّه ، و کان علی تقدیر الغیریّه شرطاً لواجبٍ غیر فعلی ، کما لو تیقّن بالنذر و تردّد بین أن یکون قد نذر الصّلاه أو نذر الوضوء ، فإنْ کان متعلّق نذره هو الوضوء فهو واجب نفسی ، و إن کان الصّلاه کان الوضوء واجباً غیریّاً . إذن ، لا فعلیّه لوجوب الصّلاه ، بل إنّه فعلی علی تقدیر کون الوضوء واجباً غیریّاً لا نفسیّاً . فیقول المیرزا : بأنّ الوضوء واجب قطعاً ، بالوجوب النفسی أو الغیری ، و أمّا الصّلاه فهی مجری البراءه ، لجریانها فیها بلا معارض ، و ذلک : لأنّ معنی دوران أمر الوضوء بین النفسیّه و الغیریّه هو تحقّق علم إجمالی بأنّ الواجب علیه بالوجوب النفسی إمّا هو الصّلاه و إمّا هو الوضوء ، و هذا العلم مؤثر فی التنجیز ، و لا بدّ من الإتیان بالوضوء و الصّلاه معاً ، غیر أنّ الوضوء یؤتی به قبل الصّلاه ، حاله حال الواجب الغیری ...

لکنّ هذا العلم منحل ... لأنّ أحد الطرفین - و هو الوضوء - یقطع باستحقاق العقاب علی ترکه ، إمّا لکونه واجباً نفسیّاً و إمّا لأن ترکه یؤدّی إلی ترک الواجب المشروط به ، و مع القطع باستحقاق العقاب علی ترکه لا تجری البراءه فیه ، و یبقی الطرف الآخر محتمل الوجوبیّه ، فالشبهه فیه بدویّه ، و تجری البراءه فیه بقسمیها .

ثمّ ذکر فی نهایه الکلام أنّ المقام من صغریات التفکیک و التوسّط فی التنجیز .

و توضیح المراد من ذلک هو : إنّ الوقائع منها هو منجّز علی کلّ تقدیر ، و منها ما هو غیر منجّز علی کل تقدیر . و الأوّل : هو الحکم المعلوم بالإجمال ،

۱- ۱) أجود التقریرات ۱ / ۲۵۰ .

و الثانی : هو الحکم المشکوک فیه شبهةً بدویه . و هذا القسمان واضحان . و الثالث منها هو : ما إذا کان العلم الإجمالی مردّداً بین الأقل و الأکثر ، و هذا مورد التوسّط فی التنجیز ، کما لو حصل العلم بوجوب مرکب تردّدت أجزاؤه بین کونها عشره أو أحد عشر مثلاً ، فإنّه مع ترک الجزء الحادی عشر لا یقین باستحقاق العقاب ، بخلاف الأجزاء العشره ، فلو ترکها استحق العقاب ... إذن ، فالواجب الواحد و الوجوب الواحد قابل للتفکیک من حیث استحقاق العقاب و عدمه ... و هذا مراده من التوسّط و التفکیک فی التنجیز .

الإشکال علی رأی المیرزا

إنّما الکلام فی اختصاص ذلک بمورد المرکّب ذی الأجزاء الخارجیّه - کما ذکر - أو أنّه ینطبق علی المرکّب ذی الأجزاء التحلیلیّه أیضاً ؟

إن حال المرکّب من الأجزاء الخارجیّه هو أنّ وجوده بتحقّق أجزاءه کلّها ، فهو وجود واحد ، أمّا عدمه فیتعدّد بعدد الأجزاء ، و یتّصف بالعدم إذا عدم الجزء الأوّل ، و بعدم آخر إذا عدم الجزء الثانی ، و هکذا ... فإذا دار أمره بین الأقل و الأکثر ، فأیّ مقدارٍ من الأعدام بقی تحت العلم کان العلم منجّزاً بالنسبه إلیه .

و هل هذا الحال موجود فی الأجزاء التحلیلیّه کما فی محلّ البحث ؟

مقتضی الدقّه فی کلام المیرزا : جریان التوسیط فی التنجیز فی الأجزاء التحلیلیّه أیضاً ، لأنّه کما یحصل للمرکب من الأجزاء أعدام بعدد أجزائه ، کترک الصّلاه بترک القراءه ، و ترکها بترک الرکوع ... و هکذا ... فإنّه یحصل له ذلک بترک کلٍّ من قیوده و شروطه ، فالصّلاه المقیّده بالطهاره و الاستقبال و ... یحصل لها تروک بعدد تلک الأُمور ، فکما ینتفی المرکب بانتفاء جزئه ، کذلک ینتفی بانتفاء قیده ... و لیس تعدّد الترک منحصراً بالأجزاء الخارجیّه المحقّقه للمرکّب ... .

و علی هذا ، فترک الصّلاه من ناحیه ترک الوضوء منجّز ، لأنّ المفروض تحقّق العلم بوجوب الوضوء سواء کان نفسیّاً أو غیریّاً ، و إذا تعلّق العلم بالوضوء کان ترک الصّلاه من جهه ترک الوضوء مورداً للمؤاخذه ، لقیام الحجه من ناحیه المولی علیه ، بخلاف ما لو ترکت الصّلاه من جهه غیر الوضوء ، لعدم وجود البیان و الحجّه منه ، و علی الجمله ، فقد تحقّق التنجیز بالنسبه إلی الصّلاه من حیث الوضوء ، أمّا بالنسبه إلی الصّلاه فلا ، بل الشبهه فیها بدویّه ، فالبراءه جاریه فی الصّلاه ، لکن وجوب الوضوء نفسی .

و تحصّل : أنّ التفکیک فی التنجّز یجری فی أجزاء المرکب ، و یجری فی القیود و الشرائط ، و لا یختص بالأجزاء .

فلا یرد علی المیرزا الإشکال بذلک (1) .

و أورد علیه : بأن موردنا من قبیل دوران الأمر بین المتباینین ، و لیس من الأقلّ و الأکثر ، لأن طرفی العلم الإجمالی هما الوضوء و الصّلاه ، و النسبه بینهما هو التباین .

و فیه : إنّه منقوض بالموارد التی تکون نسبه الجزء إلی الکلّ بحیث لا یطلق علی الجزء عنوان الکلّ - کما هو فی الإنسان و الرقبه مثلاً - فلو علمنا بمقدارٍ من الأجزاء هی فی العرف فی مقابل المرکب لا بعضه ، و تردّد الأمر بینه و بین سائر الأجزاء ، کان لازم ما ذکر عدم جریان البراءه . مثلاً : الصّلاه مرکّبه من أجزاء أوّلها التکبیر و آخرها التسلیم ، فلو تعلّق العلم بالتکبیر وحده و شکّ فی الزائد تجری البراءه عنه ، مع أنّ النسبه بین التکبیر و الصّلاه هو التغایر و التباین ، إذ لا یصدق عنوان الصّلاه علی التکبیر وحده .

۱- ۱) منتقی الأُصول۲ / ۲۳۱ .

و أمّا حلّ المطلب فهو : أنّ ملاك انحلال العلم ليس خصوصيّه الأقل و الأكثر ، حتى لا ينحل و لا تجرى البراءه إذا كانت النسبه التباين ، بل الملاک على التحقيق - وعليه الميرزا - هو كون أحد الطرفين مجرى الأصل دون الطرف الآخر ، فإذا كان أحد الطرفين فقط مجرى الأصل - سواء كانا متباينين أو أقل و أكثر - جرت البراءه . و فيما نحن فيه : الوضوء و إنْ لم يكن جزءاً من الصّلاه بل هو شرط لها ، إلّا أنّ الأصل لا يجرى فى الوضوء و هو جارٍ فى الصّلاه ، لأنّ الوضوء معلوم الوجوب على كلّ تقدير ، دون الصّلاه فإنّها مشكوكه الوجوب .

و أورد عليه : بأنّه يعتبر فى انحلال العلم الإجمالى وجود السنخيّه بين المعلوم بالإجمال و المعلوم بالتفصيل ، و ذلک كما فى مثال أجزاء الصّلاه ، فلو علم إجمالاً بالوجوب النفسى ، و تردّد بين أن يكون عشره أجزاء من المركب أو أحد عشر ، فإن عنوان « الوجوب النفسى » ينطبق على العشره ، الذى أصبح المعلوم بالتفصيل .

أمّا فيما نحن فيه ، فلا توجد هذه المسانخه ، لأنّ المعلوم بالإجمال أوّلاً هو « الوجوب النفسى » إذ تردّد بين الصّلاه و الوضوء ، لكن المعلوم بالتفصيل فى طرف الوضوء هو الجامع بين النفسيّه و الغيريّه ، فهو غير المعلوم بالإجمال الأوّلى .

و فيه : إنّه ليس الملاک ذلک ، بل الملاک ما ذكرناه من كون أحد الطرفين موضوعاً للأصل دون الطرف الآخر .

و أورد عليه : بأنّ المفروض هو العلم الإجمالى بوجوب الوضوء ، مردّداً بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً ، فإن كان فى الواقع نفسيّاً استحقّ العقاب على تركه ، و أمّا إن كان وجوبه غيريّاً فلا يستحقّه ، لكنّ انحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى

فی طرف و شک بدوی فی طرف آخر ، إنّما هو حیث یکون العلم التفصیلی متعلّقاً بتکلیفٍ منجّز موجبٍ لاستحقاق العقاب ، و قد تقدّم أنّ الوضوء علی تقدیر کون وجوبه غیریّاً لا یستحق العقاب علی ترکه ، فالعلم الإجمالی المردّد بین النفسیّه و الغیریّه باقٍ علی حاله ، لعدم استلزام مخالفته لاستحقاق العقاب علی کلّ تقدیر .

و فیه : إنّه إن کان المقصود إثبات استحقاق العقاب علی ترک الوضوء نفسه فالإشکال وارد ، للشک فی کونه واجباً نفسیّاً ، و الوجوب الغیری لا تستتبع مخالفته استحقاق العقاب . لکنّ المقصود من إجراء البراءه هو رفع التکلیف و التوسعه علی المکلّف ، و هذه التوسعه لا تکون فی طرف الوضوء للعلم التفصیلی بوجوبه ، فلا یمکن الترخیص فی ترکه ، لکون وجوبه إمّا نفسیّاً فلا یجوز ترکه ، و إمّا غیریّاً فکذلک لأنّه یؤدی إلی ترک الصلاه ، أمّا فی طرف الصّلاه فهی حاصله بأصاله البراءه .

و الحاصل : إنّ المهم کون المورد مجری لأصاله البراءه و ترتّب أثر هذا الأصل ، أعنی التوسعه و المرخصیّه للمکلّف ، و هذا حاصل ، لوجود مناط الانحلال الحکمی للعلم الإجمالی ، و هو جریان البراءه فی طرف و هو الصّلاه ، لوجود المقتضی لجریانه و عدم المانع عنه ، دون الآخر و هو الوضوء للعلم التفصیلی المتعلّق به .

الإشکال الأخیر :

إنّ هذا العلم الإجمالی لا ینحلّ ، لأنّه یلزم من انحلاله عدم الانحلال . و هو الإشکال الذی اعتمده الأُستاذ فی الدّوره السابقه فی ردّ رأی المیرزا فی المقام .

و توضیح ذلک : إنّ الغرض هو حلّ مشکله دوران أمر الوضوء بین النفسیّه و الغیریّه ، و نتیجه انحلال هذا العلم الإجمالی هو الاشتغال بالنسبه إلی الوضوء

و البراءه عن الصّلاه . لكنّ البراءه إنّما تجرى حيث يقطع بجريانها - و إلّا فالظن بجريانها لا يفيد فضلاً عن الشك فيه - و القطع بجريان البراءه فى الصّلاه يستلزم القطع بعدم المؤاخذه على ترك الوضوء ، لكونه مقدّمةً لها ، لأنّ القطع بعدم المؤاخذه على ترك ذى المقدّمه يستلزم القطع بعدمها على ترك مقدّمته ، و إذا حصل القطع بعدم المؤاخذه على ترك الوضوء ، حصل العلم بتعلّق التكليف به على تقدير ، و العلم بعدم المؤاخذه به على تقدير ، فلم يحصل العلم التفصيلى بالنسبه إليه ، فلا تجرى قاعده الاشتغال ، بل يكون الوضوء مجرى أصاله البراءه .

و فيه : إن كان المقصود من الانحلال هو الانحلال العقلى ، فالإشكال وارد ، لكن المقصود هو انحلال العلم الإجمالى بحكم الشارع ، و الحكم العقلى هنا معلّق على عدم الانحلال الشرعى ، فإنّ العقل حاكمٌ بضروره ترتيب الأثر على العلم الإجمالى بين الوضوء و الصّلاه ما دام لم يصل مؤمّن من قبل الشارع ، و مع وصوله يرتفع موضوع حكم العقل ، و المؤمّن هنا حديث الرفع ، إذ المقتضى لجريانه موجود و المانع عنه مفقود ، و هذا المعنى متحقّق فى طرف الصّلاه إذ شك فى وجوبها النفسى ، فتمّ المقتضى لجريان أصل البراءه ، و مع وجود العلم التفصيلى فى طرف الوضوء لا موضوع لجريان الأصل فيه ، فلا معارض لأصاله البراءه فى الصّلاه .

أقول :

كان هذا ملخّص ما استفدناه من كلامه دام بقاه فى الدّوره اللّاحقه . و لكنّ الاستدلال بحديث الرفع هنا يبتنى على أن يكون المرفوع فيه هو المؤاخذه من جهه العمل نفسه أو من جهه غيره المترتّب عليه ، فإنّه على هذا المبنى يكون الوضوء مشمولاً لحديث الرفع ، إذ بتركه يترتّب العقابُ على ترك الصّلاه لكونه

مقدمةً لها .

و أمّا على القول بأنّ المرفوع هو المؤاخذه على خصوص العمل - كما هو مختار السيد الأُستاذ - فلا يتم الاستدلال به ، فراجع (۱) .

رأى السيد الخوئى

و ذكر السيد الخوئى فى مقام الأصل العملى (۲) أربعه صور :

(الصوره الأُولى) ما إذا علم المكلّف بوجوب شىء إجمالاً فى الشريعه و تردّد بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً ، و هو يعلم بأنّه لو كان غيريّاً لم يكن وجوب ذلك الغير بفعلى ، كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها و شكّت فى أنّ وجوبه عليها نفسى أو غيرى ، و أنّه فى حال الغيريّه للصّلاه فلا فعليّه لوجوبها لكونها حائض .

(الصوره الثانيه) ما إذا علم المكلّف بوجوب شىء فعلاً و تردّد بين كون وجوبه نفسيّاً أو غيريّاً ، و هو يعلم أنّه لو كان غيريّاً ففعليّه وجوب الغير يتوقّف على تحقق ذلك الشىء خارجاً . كما إذا علم بتحقّق النذر و لكنْ تردّد بين الوضوء و الصّلاه ... كما تقدّم .

و قد ذهب قدّس سرّه إلى البراءه فى كلتا الصورتين ، أمّا فى الأولى ، فهى جاريه فى الشىء المشكوك فيه ، لعدم العلم بوجوبٍ فعلى على كلّ تقدير ، إذ على تقدير الغيريّه لا يكون فعليّاً لعدم فعليّه وجوب ذى المقدمه . و أمّا فى الثانيه ، فهى جاريه فى الصّلاه على ما تقدّم بيانه .

(الصوره الثالثه) ما إذا علم المكلّف بوجوب كلٍّ من الفعلين فى الخارج ،

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۲۲۶ - ۲۲۷ .

۲- ۲) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۲۲۲ .

و شک فی أنّ وجود أحدهما مقیّد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبیهما من حیث الاطلاق و الاشتراط من بقیه الجهات ، أی إنهما متساویان إطلاقاً و تقییداً ، کوجوب الوضوء و الصّلاه مثلاً .

فذکر عن المیرزا القولَ بالبراءه ، و اختار هو الاحتیاط ، (قال) : قد أفاد شیخنا قدّس سرّه : أنّ الشک حیث أنّه متمحّض فی تقیید ما علم کونه واجباً نفسیّاً کالصلاه بواجب آخر و هو الوضوء - مثلاً - فلا مانع من الرجوع إلی البراءه عن ذلک التقیید ، لفرض أن وجوب الصّلاه و الوضوء معلوم ، و متعلّق الشک خصوص تقیید الصّلاه به أی خصوصیّه الغیریّه ، فالبراءه تجری عن التقیید .

(فأجاب) بأنّ أصاله البراءه عن التقیید المذکور معارضه بأصاله البراءه عن وجوب الوضوء بوجوب نفسی ، و ذلک لأنّ المعلوم تفصیلاً وجوبه الجامع بین النفسی و الغیری ، و أمّا الخصوصیّه فمشکوک فیها ، فلا مانع من جریان الأصل فی الخصوصیّه فی کلا الطرفین ، و یتعارض الأصلان ، و یکون المرجع قاعده الاحتیاط ، فیجب الإتیان بالوضوء أوّلاً ، ثمّ بالصّلاه .

أقول :

و قد قرّب الأُستاذ دام بقاه رأی السید الخوئی فی هذه الصّوره و أوضح الفرق بینها و بین الصّوره السابقه التی قال فیها بالبراءه عن الصّلاه ... بأنّ صوره المسأله السابقه هی : إمّا الصّلاه واجبه بالوجوب النفسی و إمّا الوضوء ، و معنی ذلک أنّه إن کان الواجب النفسی هو الصّلاه فالوضوء وجوبه غیری ، و لذا تحقّق العلم التفصیلی فی وجوب الوضوء ، و الشک البدوی فی وجوب الصّلاه . أمّا الصّوره الثالثه هذه ، فلا شکّ فی وجوب الصّلاه - و وجوبها نفسی - بل الشک فی ناحیه الوضوء ، و للعلم الإجمالی طرفان ، أحدهما : الوجوب النفسی للوضوء ،

و الآخر : الوجوب الغيری له ... و مقتضی العلم الإجمالی هو الاحتياط .

فالحقّ مع المحاضرات خلافاً للميرزا .

(الصّوره الرابعه) ما إذا علم المكلّف بوجوب كلٍّ من الفعلين و شكّ فی تقييد أحدهما بالآخر ، مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق و التقييد ، و ذلک : كما إذا علم باشتراط الصّلاه بالوقت و شک فی اشتراط الوضوء به من ناحيه الشک فی أنّ وجوبه نفسی أو غيری ، و أنّه علی الأوّل غير مشروط و علی الثانی مشروط ، لتبعيّه الوجوب الغيری للنفسی فی الإطلاق و الاشتراط .

(قال) : و قد أفاد شيخنا الأُستاذ أن البراءه جاريه من جهات (الأُولی) :

الشک فی تقييد الصّلاه بالوضوء ، و هو مجری البراءه ، فتصحّ بلا وضوء .

(الثانيه) : الشک فی وجوب الوضوء قبل الوقت الذی هو شرط لوجوب الصّلاه ، و المرجع البراءه ، و نتيجه ذلک نتيجه الغيريّه من ناحيه عدم ثبوت وجوبه قبل الوقت فی المثال (الثالثه) : الشک فی وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافه إلی من أتیٰ به قبله ، و مرجع هذا الشک إلی أنّ وجوبه قبل الوقت مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله ، و بما أنّ ذلک مشكوک فيه بالإضافه إلی من أتی به قبله ، فلا مانع من الرجوع إلی البراءه ، و النتيجه تخيير المكلّف بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت و بعده ، قبل الصّلاه و بعدها .

(قال) و لنأخذ بالنظر فی هذه الجهات ، بيان ذلک : إن وجوب الوضوء فی مفروض المثال ، المردّد بين النفسی و الغيری ، إن كان نفسيّاً ، فلا يخلو من أنْ يكون مقيّداً بإيقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً ، و إن كان غيريّاً ، فهو مقيَّد بما بعد الوقت علی كلّ تقدير .

و علی الأوّل ، فلا يمكن جريان البراءه عن تقييد الصّلاه بالوضوء ،

لمعارضـته بجريانهـا عن وجوبه النفسـى قبل الوقت ، للعلم الإجمالى بأنّه إمّا واجب نفسـى أو واجب غيرى ، و جريان البراءه عن كليهما مسـتلزم للمخالفه القطعيّه العمليّه؛ فلا بـدّ من الاحتياط و الوضوء قبل الوقت ، فإن بقى إلى ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده و لا تجب الإعاده ، و إلّا وجبت لحكم العقل بالاحتياط .

و على الثانى : فلا معنى لإجراء البراءه عن وجوب الوضوء قبل الوقت ، لعدم احتمال تقيّده به ، لأنّ مفاد أصاله البراءه رفع الضّيق عن المكلّف لا رفع السّعه ، و أمّا بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء ، للعلم الإجمالى بوجوبه إمّا نفسيّاً و إمّا غيريّاً ، و لا يمكن إجراء البراءه عنهما معاً ، و معه يكون العلم الإجمالى مؤثّراً و يجب الاحتياط .

نعم ، لو شـككنا فى وجوب إعـاده الوضوء بعـد الوقت على تقـدير كونه غيريّـاً ، أمكن رفعه بأصـاله البراءه ، لأنّ تقييـده بما بعد الوقت على تقـدير كون وجوبه غيريّاً مجهول ، فلا مانع من الأصل ، لأنّ وجوبه إنْ كان نفسـيّاً فهو غير مقيّـد بـذلك ، و إن كان غيريّاً ، فالقدر المعلوم تقيّد الصّلاه به و أمّا تقيّدها بخصوصيّه بعد الوقت فشىء زائد مجهول ، فيدفع بالأصل .

فالبراءه لا تجرى إلّا فى الجهه الأخيره .

رأى الشيخ الأُستاذ

و خالف الشـيخ الأُستاذ الميرزا القائل بالبراءه فى الصّوره ، و السيد الخوئى القائل بالتفصيل فيها كما تقدَّم ، و اختار الاحتياط فى الجهات الثلاثه ، أى: وجوب الإتيان بالوضوء قبل الصّلاه ... و خلاصه كلامه هو :

إنّ جريان أصاله البراءه فى أطراف العلم الإجمالى موقوف على إخراج مورد الشّبهه عن الطرفيّه للعلم و كون الشك فيه بـدويّاً ، و إلّا لم يجر الأصل . هذا

بناءً علی مسلک العلیّه . و أمّا بناءً علی مسلک الاقتضاء ، فالانحلال لا یحصل إلّا بخروج مورد الشّبهه عن الطرفیّه للمعارضه . و من الواضح أنّ وقوع المعارضه فرع وجود المقتضی للجریان فی کلّ طرفٍ ، فیکون الأصل جاریاً فیهما و یسقطان بسبب المعارضه .

و علی هذا ، فإنّ معنی الشک بتقیُّد أحدهما بالآخر - فی عنوان الصوره الرابعه - بأن تکون الصّلاه مقیّدهً بالوضوء ، هو کون وجوب الصّلاه نفسیّاً و وجوب الوضوء غیریّاً ، فیحصل لنا علم إجمالی فی الوضوء بین أن یکون وجوبه نفسیّاً أو غیریّاً ، لکنّ حصول العلم الإجمالی بالوجوب النفسی أو الغیری للوضوء مسبوق بعلم إجمالی مردّد بین الوجوب النفسی للوضوء و الوجوب النفسی للصّلاه ، - و العلم الإجمالی المذکور فی الوضوء تابع لهذا العلم الإجمالی السّابق - و من المحال تحقّق العلم الإجمالی بین النفسیّه و الغیریّه للوضوء بدون العلم الإجمالی بالوجوب النفسی للوضوء أو الوجوب النفسی للصّلاه ... وعلیه ، فکما أنّ المقتضی لجریان الأصل موجود فی طرف الوضوء ، کذلک هو موجود فی طرف الصّلاه ، و الأصلان یجریان و یتعارضان ، و یتنجّز العلم الإجمالی و یجب الاحتیاط .

و الحاصل : إنّ العلم الإجمالی فی الوضوء - و أنّه إن کان نفسیّاً فکذا و إنْ کان غیریّاً فکذا - تابع للعلم الإجمالی بالوجوب النفسی للصّلاه أو الوضوء - سواء کان فی الطول کما هو الصحیح أو فی العرض - و إذا تساقط الأصلان فی العلم المتبوع وجب الاحتیاط .

ص:٣٩

تذنیبٌ و فیه أمران الأمر الأول

فی حکم الواجب الغیری من حیث الثواب و العقاب

اشاره

إنّه هل یترتّب الثواب و العقاب علی امتثال و مخالفه الواجب الغیری کما یترتّب ذلک علی الواجب النفسی ، أو بین الواجبین فرق من هذه الجهه ؟

أمّا الواجب النفسی ، فلا إشکال فی ترتّبهما علی امتثاله و مخالفته .

کلام المحقّق الأصفهانی فی الواجب النفسی

و قد ذکر المحقق الأصفهانی لذلک وجوهاً ثلاثه :

أحدها : قاعده اللطف ، فإنها تقتضی تکلیف العباد لغرض إیصالهم إلی المصالح المترتّبه علی التکالیف و إبعادهم عن المفاسد المترتّبه علی ترکها أو إتیان المحرّمات ، و هذا لطف عظیم ، إلّا أنّ للوعد و الوعید دخلًا فی تحقّق الامتثال و قبول البشاره و النذاره ، و لا ریب فی وجوب الوفاء بالوعد ، فیکون ترتّب الثواب علی الأعمال واجباً شرعاً ، و کذا استحقاق العقاب علی المخالفه و المعصیه .

و الثانی : تجسّم العمل ، فإنّ هناک ملازمهً بین الأعمال و بین الصّور المناسبه لها ، فالعمل إن کان حسناً تحقّقت صوره حسنه مناسبه له ، و إن کان سیّئاً تحقّقت صوره مناسبه له ... و هذا وجه آخر لترتّب الثواب و العقاب علی الإطاعه

و المعصيه ، و أنّهما من لوازم الأعمال ، كالملازمه بين النار و الحراره و غيرهما من التكوينيّات .

و الثالث : حكم العقل ، بيانه : إنّ حفظ النظام غرض من أغراض العقلاء بالضروره ، و هم يرون ضروره تحقّق كلّ ما يؤدّى إلى حفظ النظام ، و من ذلك المدح و الجزاء على العمل الحسن و الذم و المؤاخذه على العمل السيّئ ، فالأوامر و النواهى المولويّه - سواء المولى الحقيقى أو العرفى - لها مصالح و مفاسد و لها دخل فى حفظ النظام ، و العمل الحسن يستتبع استحقاق الجزاء الحسن و العمل السّيئ يستتبع استحقاق العقوبه ، فإذا أعطى المولى الجزاء أو عاقب على المعصيه وقع فى محلّه ، لا أنّه واجبٌ على المولى ذلك و أنّ للعبد المطالبه بالثواب على عمله ، فإنّ هذا لا برهان عليه (۱) .

أقول :

و قد تكلّم الأُستاذ دام بقاه على الوجه الثالث من هذه الوجوه و محصّله : أن الحكم بترتّب الثواب و العقاب عقلائى ، و هو حكم عرضى بلحاظ حفظ النظام ، و ليس ذاتيّاً ، و أنّ هناك كبرى واحده تجرى فى المولى الحقيقى و المولى العرفى ...

فناقشه : بأنّ الأحكام العقلائيه هى قضايا توافقت عليها آراؤهم حفظاً للنظام ، لكنّ الحاكم باستحقاق الثواب و العقاب على موافقه حكم المولى الحقيقى أو مخالفته هو العقل لا العقلاء ، لأنّ الأحكام العقلائيّه تدور مدار النظام و حفظه ، أمّا حكم العقل بقبح مخالفه المولى الحقيقى فموجود سواء كان هناك عقلاء و نظام أو لم يكن ... فإنّ العقل يرى قبح معصيه المولى الحقيقى على كلّ حال ، و لو كان هذا الحكم عقلائيّاً لجازت المعصيه حيث لا يوجد نظام أو عقلاء ، أو حيث لا يلزم

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۱۱۰ .

اختلال للنظام ، و هذا باطل .

و الحاصل : إنّ كلام هذا المحقّق يستلزم جواز مخالفه المولى الحقيقى حيث لا يترتّب على المخالفه اختلال للنظام العقلائى ، و أنّه فى حال عدم لزوم الاختلال فلا دليل على وجوب إطاعه أوامر البارى و حرمه معصيته ، و هذا اللازم باطل ، لأنّ العقل مستقل بلزوم إطاعه المولى الحقيقى فى جميع الأحوال و على كلّ التقادير .

المختار عند الأُستاذ

و المختار عند الأُستاذ : أمّا استحقاق العقاب ، فلا ريب فى ترتّبه على المخالفه و المعصيه للمولى الحقيقى . و أمّا استحقاق الثواب على الطاعه ، بمعنى أن يكون للعبد حق المطالبه ، فهذا باطل ، لأنّ القدره على الطاعه و تحقّقها من العبد تفضّل منه ، و هذه خصوصيّه المولى الحقيقى هذا أولاً . و ثانياً : إنّ أوامر المولى و نواهيه كلّها ألطاف ، لأنه بالامتثال لها يحصل له القرب من المولى ، و هذا نفع للعبد المكلّف .

(قال) : لكنّ المهمّ هو معرفه المولى الحقيقى حق معرفته ، و ما عرفناه ! كما قال تعالى «وَمَا قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ » (1)و من عرفه كذلك كان مصداقاً لقوله «يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ » (2)إذن ، لا بدّ أوّلاً من معرفه المولى معرفةً كاملةً ، و من حصلت له تلك المعرفه حصل عنده تقوى اللّه حقّ تقاته ، أى أداء حق العبوديّه و القيام بالوظيفه على نحو الكمال .

و من معرفته تعالى هو : أنْ نعرف أنّ عدم إعطائه الثواب على الأعمال

۱- ۱) سوره الأنعام : ۹۱ .

۲- ۲) سوره آل عمران : ۱۰۲ .

الصالحه و الطاعات ليس بلائق بشأنه ... و توضيح ذلك :

إنّا لا نقول بوجوب الثواب على الطاعه من حيث أنّها طاعه و لكون العبد مطيعاً ، لأنّ العبد مملوك للمولى و طاعته إنّما كانت بحوله و قوّته و هى لطف منه و منّه على العبد ، و لا جزاء عليه حينئذٍ ، بل نقول بوجوب الثواب من جهه المطاع ، بمعنى أنّ عدم ترتّب الثواب على الطاعه غير لائق بهذا المولى ، فالطاعه - من حيث أنّها طاعه - لا تستتبع وجوب الثواب ، لكنّ عدم ترتّب الثواب عليها غير لائق بالمولى ... .

و الدليل على هذا - قبل كلّ شىء - هو كلامه تعالى ، ففى الكتاب آيات مبدوّه بكلمه « ما كان » و معناها : عدم لياقه هذا الشىء لأن يتحقّق و يكون ، سواء كان من اللّه أو الرسول أو سائر الناس ... فمثلًا يقول تعالى : «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَهٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ » (1)أى: إن هذا غير لائق بالمؤمنين و ليس من شأنهم ، بل إنّ المؤمنين يتّبعون ما أراده اللّه تعالى لهم و قضى فى حقّهم ، إذ لا يكون قضاؤه فيهم إلّا حقّاً و مصلحهً لهم .

و يقول تعالى : «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ » (2)أى: إن هذا لا ينبغى و غير صالح صدوره منه .

و يقول تعالى : «وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى بظلم ... » (3)فالظلم لا يليق بذاته المقدّسه ، و كذا العذاب بلا بيان ، إذ قال : «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً » (4).

و قد وردت الكلمه فى آيهٍ تتعلّق بالبحث و هى «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ

ص:43

1- 1) سوره الأحزاب : 36 .

2- 2) سوره آل عمران : 161 .

3- 3) سوره القصص : 59 .

4- 4) سوره الإسراء : 15 .

إِيمانَكَمْ » (۱)فالآيه دالّه على أنّ اللّه تعالى ليس من شأنه أن يضيع أعمال المؤمنين ، و لا يليق به ذلك ، و لذا قال بعد هذا : «إِنَّ اللّهَ بِالنّاسِ لَرَءُوفٌ رَحيمٌ » و هو بمثابه التعليل ، بمعنى أنّ الرءوف الرحيم على الإطلاق - و لعموم الناس - لا يليق به أن يضيع إيمان المؤمنين و يترك أعمالهم بلا ثوابٍ و أجر .

و الحاصل : إنّه ليس للعبد أن يطالب المولى الحقيقى بشىءٍ من عمله ، فإنّه إذا صلّى إطاعهً لأمر اللّه ، فقد أتى بها بحول اللّه و قوته «ما شاءَ اللّهُ لاقُوَّهَ إِلّا بِاللّهِ » (۲)و إذا صلّى حصلت له التزكيه «إِنَّ الصَّلاهَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ » (۳)و تلك منّه من اللّه عليه ... فليس للعبد أن يحتج بشىء على اللّه ، لا من ناحيه نفسه و لا من ناحيه عمله ... لكنّ مقتضى شأن ربوبيّته و أُلوهيّته التى أشار إليها ب « هو » فى «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ » (۴)و « شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لااِلَهَ إِلّا هُوَ » (۵)أن لا يجعل العمل بلا أجر ، و كذا مقتضى صفاته «وهو الرؤف الرحيم » فللعبد أن يقول له : « أنت كما وصفت نفسك » (۶) « اللّهمّ إن لم أكن أهلاً لأنْ أُبلغ رحمتك فرحمتك أهل أن تبلغنى و تسعنى » (۷) فيطلب منه الأجر و الثواب من هذا الباب .

هذا تمام الكلام على ترتّب الأثر على الواجبات و المحرّمات النفسيه .

و أمّا الواجب الغيرى ، فقد ذهب المحقّقان الخراسانى و الأصفهانى إلى عدم استحقاق الثواب على موافقه الأمر الغيرى و العقاب على مخالفته .

۱- ۱) سوره البقره : ۱۴۳ .

۲- ۲) سوره الكهف : ۳۹ .

۳- ۳) سوره العنكبوت: ۴۵.

۴- ۴) سوره التوحيد : ۲ .

۵- ۵) سوره آل عمران : ۱۸ .

۶- ۶) مصباح المتهجد ، دعاء صلاه الحاجه : ۳۳۱ .

۷- ۷) مفاتيح الجنان : فى التعقيبات العامه للصلوات .

.الدليل على عدم ترتّب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى

و استدلّ فى (الكفايه) (1) على عدم ترتّب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى بوجهين ، أحدهما : حكم العقل بعدم الاستحقاق و استقلاله بذلك .

و الآخر : إنّ الثواب و العقاب من آثار القرب و البعد عن المولى ، و الواجب الغيرى لا يؤثّر قرباً أو بُعداً عن اللّه ، بل المؤثّر فى ذلك هو الواجب النفسى ... نعم لو كان لواجب نفسى مقدّمات كثيره ، فإنّه يثاب على الإتيان بتلك المقدّمات من باب « أفضل الأعمال أحمزها » (2) .

و قال المحقّق الأصفهانى ما محصّله :

إنّ هذا الوجوب بما أنه مقدّمه للوجوب النفسى و لا غرض منه إلّا التوصّل إليه ، فهو معلول له ، و الانبعاث إنّما يكون من الأمر النفسى المتعلّق به الغرض الاستقلالى ، و أمّا تحرّك الإنسان نحو المقدّمه فهو بالارتكاز ، و لذا يكون الواجب المقدّمى مغفولاً عنه ، و تحرك الإنسان نحوه يكون بالارتكاز ، فكلّ الآثار مترتّبه على الواجب النفسى (3) .

أقول :

و الإنصاف : إن ما ذكر لا يكفى لأن يكون وجهاً لعدم استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيرى ، بل قال السيد الأُستاذ : بأنه لا يخرج عن كونه وجهاً صوريّاً (4) .

و أشكل عليه شيخنا دام بقاه : بأن مورد البحث هو حيث يكون المكلّف

1- 1) كفايه الأُصول : 110 .

2- 2) خبر مشهور بين الخاصّه و العامه كما فى البحار 79 / 229 .

3- 3) نهايه الدرايه 2 / 113 .

4- 4) منتقى الأُصول 2 / 237 .

حین العمل ملتفتاً ، کما هو الحال فی الوضوء من أجل الصّلاه مثلًا ، فإنّ المتوضّئ لیس بغافل عمّا یفعل . فلیس المقدّمه مغفولاً عنه . و الحاصل : إنّ المقدمیّه لا تمنع من الالتفات و التوجّه إلی العمل ، و هو ظاهر قوله علیه السلام : « طوبی لعبدٍ تطهّر فی بیته ثمّ زارنی فی بیتی » (۱) .

و علی الجمله ، فإنّ المقدّمه قد تعلّق بها الطلب و أصبحت واجبهً ، و قد أتی بها امتثالاً للأمر ، و هی ملتفت إلیها ، و إنْ کان الغرض الأصلی مترتّباً علی ذی المقدّمه .

و ذکر سیّدنا الأُستاذ قدّس سرّه برهاناً آخر قال : و محصّل ما نرید أن نقوله بیاناً لهذا الوجه هو : إن الثواب إنما ینشأ عن إتیان العمل مرتبطاً بالمولی بالاتیان به بداعی الأمر - الذی هو معنی الامتثال - ، فترتب الثواب علی موافقه الأمر الغیری انما تتصور بالإتیان بالمقدمه بداعی الأمر الغیری ، و من الواضح أن الأمر الغیری لا یصلح للداعویّه و التحریک أصلًا ، فلا یمکن الاتیان بالعمل بداعی الامتثال الأمر الغیری . أما أنه لا یصلح للداعویّه و التحریک ، فلأن المکلف عند الاتیان بالمقدمه إمّا ان یکون مصمماً و عازماً علی الاتیان بذی المقدمه أو یکون عازماً علی عدم الإتیان به ، فإن کان عازماً علی الإتیان به ، فإتیانه المقدمه - مع التفاته إلی مقدمیتها کما هو المفروض - قهری لتوقف ذی المقدمه علیها ، سواء تعلق بها الأمر الغیری کی یدعی دعوته إلیها أو لا فالاتیان بالمقدمه فی هذا التقدیر لا ینشأ عن تحریک الأمر الغیری ، بل هو أمر قهری ضروری و مما لا محیص عنه . و ان کان عازماً علی عدم الاتیان بذی المقدمه ، فلا یمکنه قصد الأمر الغیری بالاتیان بالمقدمه ، إذ ملاک تعلق الأمر الغیری بالمقدمه هو جهه مقدمیتها و الوصول بها إلی الواجب النفسی ،

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱ / ۳۸۱ الباب ۱۰ من أبواب الوضوء .

لو لم نقل - إذ وقع الكلام فی أن المقدمیّه جهه تعلیلیه للوجوب الغیری أو جهه تقییدیه - : بان موضوع الأمر الغیری هو المقدمه بما هی مقدمه لا ذات المقدمه .

و من الواضح أنه مع قصد عدم الاتیان بذی المقدمه لا تکون جهه المقدمیه و توقف الواجب علیها ملحوظه عند الاتیان بالمقدمه ، و معه لا معنی لقصد امتثال الأمر الغیری بالعمل ، إذ جهه تعلق الأمر الغیری غیر ملحوظه أصلاً .

و یتضح هذا الأمر علی القول بکون الأمر الغیری متعلقاً بالمقدمه الموصله ، فانه مع القصد إلی ترک الواجب النفسی لا یکون المأتی به واجباً بالوجوب الغیری ، فلا معنی لقصد امتثاله فیه لانه لیس بمتعلق الوجوب (۱) .

أقول :

إن الکلام - الآن - فی ترتّب الثواب علی إطاعه الأمر الغیری ، فمع فرض کون المکلّف ملتفتاً إلی مقدّمیه الواجب الغیری و کونه عازماً علی إطاعه أمر الواجب النفسی ، هل یعتبر فی ترتب الثواب وجود أمرٍ بالمقدّمه و الانبعاث منه کی یقال بعدم الترتّب ، لعدم داعویه الأمر الغیری ، أو یکفی لترتّبه الرجحان الذاتی أو الانقیاد للمولی المتمشّی منه مع الالتفات إلی ما ذکر ؟

الظاهر هو الثانی ، و هو الذی نصّ علیه السید الأُستاذ نفسه فی مسأله الطّهارات الثلاث ، فتأمّل .

و أمّا العقاب علی معصیه الواجب الغیری ، فقد یقال بترتّبه کالثواب ، لأنه أمرٌ و قد عصی ، قال المحقق الإیروانی : إنّ المفروض وجوب المقدّمه ، و أثر الوجوب هو الثواب علی الإطاعه و العقاب علی المعصیه (۲) .

۱- ۱) منتقی الأُصول ۲ / ۲۳۸ .

۲- ۲) نهایه النهایه ۱ / ۱۶۱ .

لكنّ الحقّ - كما علیه المحققون و مشایخنا - أنّ هـذا خلاف الارتکاز العقلائی ، فإنّ العقلاء لا یرون اسـتحقاق العقاب إلّا على ترک ذی المقدّمه ، و هم یرون قبح ترک المقدمه لأنه یؤدّی إلى ذلک .

قال شیخنا : اللّهم إلّا إذا خولف الأمر الغیری عصیاناً لنفس الأمر الغیری .

لکنّ مثـل هـذه الحـاله قلیـل جـدّاً ، و لـذا کـان الارتکاز العقلائی - على وجه العموم و بالنظر إلى عامّه الناس - قائماً على عـدم استحقاق العقاب لمخالفه الأمر الغیری .

الأمر الثانی

کیفیّه عبادیّه الطّهارات الثلاث

اشاره

ثم إنه بنـاءً على أن الأمر الغیری لا یسـتحقُّ على امتثاله الثواب ، فقـد وقع الکلام بین الأعلام فی الطهارات الثلاث ، لأنّ الأوامر المتعلّقه بها غیریّه ، مع أنها یترتّب علیه الثواب بلا إشکال ؟

و أیضـاً : الأوامر المتعلّقه بالمقـدّمات توصّلیه و لیست بعبـادیّه ، لأنّ الغرض من المقـدّمه هو التوصّل إلى ذی المقـدّمه و لیس یترتّب علیها غرض آخر ، وعلیه فهی غیر منوطه بقصد القربه ، لکن الإتیان بالطهارات بلا قصد القربه باطلٌ ، فکیف الجمع ؟

رفع المحقّق الخراسانی الإشکال فیها

أجاب المحقّق الخراسانی (۱) عن الإشـکال الأوّل : بأنّ ترتّب الثواب على الطهارات إنّها هو من جهه المطلوبیّه النفسـیّه لها کما فی قوله تعالى : «إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۱۱ .

التَّوّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ » (۱)فالطهاره بنفسها محبوبه للّه ، و الثواب مترتّب على هـذه المحبوبيّه و المطلوبيّه ، لا من جهه الأمر الغيرى المتعلّق بها كى يرد الإشكال .

و أجاب عن الثانى : بأنّ كلّ أمرٍ إنّما يدعو إلى متعلّقه ، و الأمر الغيرى كذلك ، فإنّه يدعو إلى متعلَّقه و هو المقدّمه . لكن المقدّمه قد لا تكون عباديّه كنصب السّلم للصعود إلى السطح ، فيتحقّق التوصّل إلى ذى المقدّمه بمجرّد حصول المقدّمه . أمّا فى الطهارات فقد تعلّق الأمر بها لا بذواتها ، بل مقيّده بقصد القربه ، فكان الأمر - مع كونه غيريّاً - قد تعلّق بمقدّمه عباديّه ، و على هذا فلا يسقط إلّا بالامتثال له و الإتيان به مع هذا القيد .

الأصل فيه هو الشيخ الأعظم

و هذا الذى ذكره المحقّق الخراسانى فى دفع الاشكال متّخذ من الشيخ قدّس اللّه روحه ، و الأفضل هو الرجوع إلى كلامه و التعرّض لما قاله الأعلام فى نقضه أو إبرامه .

فلقد طرح الشيخ فى مسأله الطهارات ثلاث إشكالات ، ذكر اثنين منها فى الأُصول (۲) و الثالث فى مبحث نيّه الوضوء من (كتاب الطهاره) (۳) فيقول الشيخ فى بيان الاشكال الأوّل :

إنّ مقتضى القاعده العقليّه هو أنّ الأمر الغيرى من شئون الأمر النفسى و ليس فى قباله ، و كذلك إطاعه الأمر الغيرى ، فهو من شئون إطاعه الأمر النفسى ، فالأمر الغيرى تابع للأمر النفسى فى ذاته و فى ترتّب الأثر عليه قرباً و بعداً و فى إطاعته و معصيته . لكنّ هذا مخالف للأخبار المستفيضه فى الطهارات و الإجماع القائم

۱- ۱) سوره البقره : ۲۲۲ .

۲- ۲) مطارح الانظار : ۷۱ .

۳- ۳) كتاب الطهاره ۲ / ۵۴ الطبعه المحققه ، التنبيه الأول من تنبيهات نيّه الوضوء .

على ترتّب الثواب على نفس الطهاره ، فإنّ الثواب يترتّب على الوضوء للصّلاه ، لا للصّلاه عن وضوء ... فكان الإشكال الأوّل : المخالفه بين القاعده العقليّه و مقتضى النصوص و الإجماعات .

فأجاب الشيخ :

بأنّ الثواب فى الطهارات مترتّب على ذواتها ، لكونها محبوبةً بالمطلوبيّه و المحبوبيّه النفسيّه ، و ليس ترتّب الثواب بمناط الأمر الغيرى ليتوجّه الإشكال ، بل إنّها محبوبه بأنفسها و لها الاستحباب النفسى .

و هذا ما ذكره صاحب الكفايه .

و لكن الشيخ قدّس سره قد نصّ على أنّه جواب غير مفيد ، و الوجه فى ذلك هو : أنّ تصوير الاستحباب النفسى للطّهاره لا يجتمع مع الوجوب الغيرى الثابت لها ، لأنّ الوجوب و الاستحباب لا يجتمعان فى المتعلّق الواحد ، و إلّا لزم اجتماع المثلين ، و لو قلنا بأنّه مع الوجوب الغيرى لا يبقى الاستحباب النفسى ، عاد الإشكال ... .

إلّا أن يوجّه : بأنّه مع الوجوب الغيرى ينعدم الاستحباب النفسى بذاته ، بل يزول حدّه و يندك فى الوجوب ، كاندكاك المرتبه الضعيفه من النور فى المرتبه القويّه منه ، فإنه لا ينعدم بل يندك ، و ذاته محفوظه ... فلا مانع من أن يترتّب الأثر على المطلوبيّه النفسيّه الاستحبابيّه الموجوده هنا مندكّةً فى الوجوب الغيرى ... .

لكنّ هذا التوجيه أيضاً لا يرفع المشكله إلّا فى الوضوء و الغسل ، لقيام الدليل فيهما على المطلوبيّه النفسيّه كذلك ، أمّا فى التيمّم فلا دليل ، و إنْ حاول بعضهم الاستدلال له ببعض الأخبار ، لكنّه لا يفيد .

على أنّه يرد على تصوير الاستحباب النفسى أيضاً : إنّ المستفاد من كلمات

الأصحاب کفایه الإتیان بالطهارات بداعی الأمر الغیری حتّی مع الغفله عن المطلوبیّه النفسیّه المذکوره ، و هذا لا یجتمع مع عبادیّتها - و لو بالاستحباب - لأنّها موقوفه علی الالتفات و القصد .

ثم قال الشیخ : بأنّ الأولی هو القول بأنّ الثواب علی الطهارات تفضّل من اللّه .

ثمّ أمر بالتأمّل .

و أخذ صاحب الکفایه هذا الجواب إذ قال : بأنّ الأمر یدعو إلی متعلّقه و هو « المقدّمه » و هی الطهارات بقصد القربه ، فیکون الاستحباب النفسی مقصوداً بقصد الأمر الغیری . ثمّ أمر بالفهم .

و الوجه فی ذلک واضح ، لأنّه مع الجهل و الغفله یکون القصد محالاً ، و مع عدمه لا یمکن تحقّق عنوان العبادیّه .

هذا کلّه بالنسبه إلی الإشکال الأوّل ، و هو کیفیّه ترتّب الثواب علی الأمر الغیری .

و أمّا الإشکال الثانی - و هو أنّه إذا کان الوضوء مثلاً للتوصّل إلی الغیر فوجوبه توصّلی مع أنّه عباده یعتبر فیه قصد القربه - فقد ذکره الشیخ ، و حاصله : إنّ الطهارات الثلاث لا یحصل الغرض منها بأیّ صورهٍ اتّفقت ، بل یعتبر فیها قصد القربه ، فکیف یکون وجوبها غیریّاً و الغرض منها التوصّل إلی الصّلاه مثلاً ؟

و أجاب الشیخ - و تبعه فی الکفایه - بأنّ الأمر هنا إنّما تعلّق بالحصّه العبادیّه من المقدّمه .

لکنّ هذا یتوقّف علی حلّ المشکله السابقه ، إذ الإتیان بالمقدّمه مع الجهل و الغفله عن استحبابها النفسی لا یحصل الغرض منها و هو التوصّل إلی

ص:51

ذی المقدّمه ، فقد اعتبر فیها قصد القربه و المفروض انتفاؤه ، قاله شیخنا دام بقاه .

و أمّا الإشکال الثالث - الذی تعرّض له فی کتاب الطهاره فی کیفیّه نیّه الوضوء - فهو : إنّ الأمر الغیری قد تعلّق بالمقدّمه المتحقّقه خارجاً ، لا بعنوان المقدّمه ، فالوضوء الواقع مقدّمه للصّلاه - سواء قلنا بأنّ الطهاره رافعه للحدث المانع من الدخول فی الصلاه أو قلنا بأنّها شرط للصّلاه - فهو رافع أو شرط إن أُتی به و تحقّق مع قصد القربه ... فالأمر الغیری یتوقّف تحقّقه علی کون متعلّقه مقدّمهً قبل أن یتوجّه إلیه الأمر و یتعلّق به ، و ثبوت مقدّمیه المتعلّق موقوفٌ علی کونه مأتیاً به عبادهً ، لکنّ عبادیّته إنّما تحصل بتعلّق الأمر الغیری به ، و هذا دور .

و أورد علیه المیرزا (۱) : بأنّ هذا الدور لا یتوقّف علی تحقّق المتعلّق و الإتیان به علی وجه العبادیّه ، بل هو حاصل فی مرحله جعل المتعلّق و توجّه التکلیف به ، ففی تلک المرحله لا بدّ لإراده الشارع جعل الأمر الغیری من متعلّق ، و لا بدّ من أن یکون عبادهً - و إلّا لا یکون رافعاً للحدث أو شرطاً للدخول فی الصّلاه - فجعل الأمر الغیری موقوف علی عبادیّه الوضوء مثلاً ، و عبادیّته موقوفه علی جعل الأمر الغیری ... فالدور حاصل ، سواء وصل الأمر إلی مرحله التحقّق خارجاً أو لا .

ثمّ أجاب عن الدور : بأنّ عبادیّه الوضوء لیست من ناحیه الأمر الغیری ، بل من جهه استحبابه النفسی الموجود قبل تعلّق الأمر الغیری به .

فقال الأُستاذ : لکنّ الإشکال فی مورد الجاهل و الغافل باقٍ علی حال ، فإمّا أن ترفع الید عن عبادیّه الطهارات فی حقّهما ، و إمّا یقال بأنّ عبادیّتها جاءت من ناحیه الأمر الغیری ، فیعود محذور الدور .

و لکنْ لا یبعد أن یکون نظر الشیخ فی تقریب الدور إلی لزومه فی مرحله

۱- ۱) أجود التقریرات ۱ / ۲۵۷ .

العمل مضافاً إلى مرحله الجعل ، فهو يريد إضافه إشكال ، و أنّ الدور لازم فی المرحلتين ، لا أنّه ينفی لزومه فی مرحله الجعل . بل إنّ مقتضی الدقّه هو أنّ إثبات الدور فی مرحله الامتثال و فعليه الأمر يستوجب اثباته فی مرحله الجعل ، و لا عكس ... و كأنّ الميرزا قد غفل عن هذه النكته ... فبيان الشيخ أمتن من بيان الميرزا ، فتدبّر .

و أشكل الميرزا فی الطّهارات الثلاث ، بإشكال الدور ، و بالنقض بالتيمّم لأنّه ليس بمستحبٍ نفسی ... و قد تقدّم ذكرهما عن الشيخ .

ثمّ أجاب الميرزا عن الإشكال - باستحاله القصد مع الجهل و الغفله ، و أنّه إذا استحال القصد استحالت العباديه للطهارات - بأنّه يمكن تحقّق العباديّه فيها بوجهٍ آخر ، و هو أنّ الأمر بالمشروط ينبسط على الشرط كانبساط الأمر بالمركّب على أجزائه ، و كما أنّ الإتيان بالأجزاء بقصد الأمر بالمركّب يحقّق لها العباديّه ، كذلك الأمر المتوجّه إلى المشروط ، فإنّه يتحقّق العباديّه للشرط ، فالوضوء يؤتى به بداعويّه الأمر المتوجّه إلى الصّلاه ، كما أنّ الركوع - مثلًا - يؤتى به بداعويّه الأمر بالصّلاه .

فأورد شيخنا الأُستاذ عليه : بأنّ المبنی المذكور غير مقبول و لا يحلّ المشكل ، فأمّا تعلّق الأمر فی المركب بالأجزاء فهو أوّل الكلام ، ثمّ إنّ الفرق بين الجزء و الشرط واضح تماماً ، لأنّ الأجزاء داخله تحت الأمر على المبنی ، لكنّ الشروط خارجه عنه ، إذ الداخل تحته فيها هو الاشتراط لا الشّرط ، فليس الوضوء بمطلوب بالأمر بالصّلاه بل المطلوب به تقيّدها و اشتراطها به .

و كذا سيّدنا الأُستاذ و أضاف : بأنه لو سلّم ما ذكر ، فالشرط فيما نحن فيه هو الطهاره لا نفس الوضوء ، و هی مسبّبه عن الوضوء ، و الاشكال فی تصحيح عباديّه

نفس الأعمال المأتی بها ، و هی لا تکون متعلّقهً للأمر الضمنی لأنها لیست شرطاً ... (۱) .

فما ذکره لا یحلّ المشکله .

و أمّا الجواب عن النقض بالتیمّم : بأنّه مستحبٌّ بالاستحباب النفسی ، بالنّظر إلی طائفتین من النصوص ، أفادت الأولی مطلوبیّه الطّهور فی جمیع الأحوال ، و الثانیه کون التیمّم أحد الطهورین ، و محصّلهما کون التیمّم مطلوباً للمولی . فقد ذکره الشیخ قدّس سرّه ، إلّا أنّه قال بعد ذلک ما حاصله : أن أحداً من الفقهاء لم یذهب إلی الاستحباب النفسی للتیمّم .

لکنّ الحق تمامیّه الجواب المذکور ، إذ المستفاد من الصحیحه : « الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهّروا » (۲) هو المطلوبیّه النفسیّه للطهاره ، و روی الصدوق مرسلاً : « من تطهّر ثمّ آوی إلی فراشه بات و فراشه کمسجده ... » (۳) و فی الخبر أیضاً : « إنّ التیمّم أحد الطهورین » (۴) و من جمیع هذه الأخبار یستفاد المطلوبیّه النفسیه للتیمّم ، و مقتضی القاعده هو الأخذ بظواهر هذه النصوص إلّا أن یثبت إعراض الأصحاب عنها ، لکنّها دعوی ممنوعه ، بل إنّ ظواهر کلمات بعضهم فی بدلیّه التیمّم عن الوضوء ترتّب جمیع آثار الوضوء علی التیمّم .

هذا ، و قد یقال : باستحباب التیمّم نفساً عن طریق الإجماع القائم علی أن رافعیّه الطهارات الثلاث للحدث أو مبیحیّتها للدخول فی الصّلاه متوقفه علی کونها - أی الطهارات - عبادهً ، و ذلک : لأنّه إذا لم یکن الأمر الغیری موجباً لعبادیّتها

۱- ۱) منتقی الأُصول ۲ / ۲۶۰ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱ / ۳۷۸ الباب ۸ من أبواب الوضوء .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱ / ۳۷۸ الباب ۹ من أبواب الوضوء .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۳ / ۳۸۶ الباب ۲۳ من أبواب التیمّم .

كان الإجماع المذكور دليلاً على الاستحباب النفسى لها ، و إلّا لم يتحقّق العباديّه للتيمّم .

و أشكل عليه الأُستاذ : بأنّ الإجماع على مقدميّه الطهارات للصّلاه و كونها عبادةً لا يثبت الاستحباب النفسى للتيمّم ، لاحتمال استناد المجمعين إلى الروايات التى أشرنا إليها ، أو لقولهم بأنّ الإتيان بالمقدّمه بداعويّه الأمر الغيرى أو التوصّل إلى الصّلاه مقرّب . و مع وجود هذه الاحتمالات لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأى المعصوم أو عن دليل معتبر ... .

و تحصّل اندفاع الاشكال بالنظر إلى الروايات و استظهار الاستحباب النفسى منها .

و أشكل الميرزا أيضاً : بأنّ الطّهارات الثلاث – لكونها مقدّمةً للصّلاه – متّصفه بالوجوب الغيرى ، و معه لا يمكن بقاء الأمر النفسى المتعلّق بها بحاله ، للتضادّ بين الأحكام ، وعليه ، فلا بدّ من الالتزام باندكاك الأمر النفسى الاستحبابى فى الوجوب ، و حينئذٍ ، كيف يمكن أن يكون منشأً للعباديّه ؟

قال الأُستاذ : و هذا الإشكال أيضاً قد تعرّض له الشيخ و أجاب عنه : بأن زوال الطلب قد يكون بطروّ مفسده ، و قد يكون بطروّ مصلحهٍ أُخرى للطلب ، فإنْ كان الطارئ هو المفسده فلا مطلوبيه نفسيه ، و إنْ كان هو المصلحه ، فإنّ حدّ المطلوبيّه يزول بعروضها و أمّا أصل المطلوبيه فباق ، و حينئذٍ ، يمكن الإتيان بالطهاره بداعى أصل المطلوبيّه النفسيّه .

و قد أوضح المحقّق الأصفهانى هذا الجواب (1) : بأنّ الوجوب الغيرى إن كان الإراده الشديده فلا كلام ، كأن يكون الوضوء – مثلاً – مطلوباً نفسيّاً قبل الوقت

۱– ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۱۱۹ .

و متعلّقاً للإراده ، ثمّ بعد الوقت تشتدّ الإراده نفسها فيكون واجباً ... لأنّ الإراده قابله للشدّه كما هو معلوم ، نظير النور ، فإنّه مع مجیء النور الشديد لا ينعدم النور الضعيف السابق عليه . و إن كان الأمر ، بمعنى أنّ الوجوب الغيرى أمر آخر غير الأمر الاستحبابى النفسى ، فلا ريب فى زوال الأمر النفسى بمجيئه ، لاستحاله اجتماع المثلين ، لكنّ ملاكه باق و لا مانع من التقرّب بملاك الأمر النفسى .

و قد تنظّر فيه الاستاذ بما حاصله : أنّه ينافى مسلكه فى الإراده الغيريّه و الأمر الغيرى ، و ذلک لأنّه قد ذهب فيما سبق إلى أنّ الإراده الغيريّه و الأمر الغيرى لا يقبل اللّحاظ الاستقلالى ، لكونه كالمعنى الحرفى ، فلا يصلح للباعثيه ، لأنّه غير قابل للالتفات النفسى ، نعم ، يتم هذا الجواب على مسلكنا من أنّ هذه الإراده و هذا الأمر ملحوظ بالاستقلال ، و يمكن تعلّق القصد به و إنْ كان فى ضمن الإراده الشديده .

هذا تمام الكلام على إشكال التيمّم ، و مشكله انقلاب الاستحباب النفسى إلى الطلب الغيرى .

أمّا الأول ، فقد اندفع بإثبات استحبابه استحباباً نفسيّاً من الروايات ، و أمّا الثانى ، فقد اندفع بناءً على أنّ المطلوب بالطلب الغيرى ملحوظ باللحاظ الاستقلالى كما اخترناه .

بقى الكلام فى الإشكال : بأن الجاهل أو الغافل غير الملتفت إلى الاستحباب النفسى ، إنّما يأتى بالطهارات بقصد الأمر الغيرى ، و المفروض أنّ الأمر الغيرى توصّلى و ليس بعبادى ... فإنّ هذا الإشكال باقٍ بعد ما تقدّم من سقوط جواب الميرزا بدعوى عباديّتها بنفس الطلب المتعلّق بالصّلاه ، فلنرجع إلى الوجوه الأُخرى المطروحه فى حلّ هذا الإشكال ، فقد قال فى الكفايه « و قد تفصّى عن

الاشکال بوجهین آخرین ... » (۱) و لکنّ الأولی هو التعرّض لکلام الشیخ نقلاً عن التقریرات مباشرهً ، فإلیک محصّل کلامه أعلی اللّه فی علوّ مقامه (۲) :

إنّ من المقدّمات ما ندرک توقّف ذی المقدّمه علیه ، و منها ما لا ندرکه ، فالأوّل کتوقف الصعود علی السطح علی نصب السلّم ، فإنّ هذا واضح عند کلّ عاقل سواء جاء بیان فیه من الشارع أو لا ، لکنّ توقّف الصّلاه علی الطهاره من القسم الثانی ، فإنّا لا ندرک کیفیّه توقف أفعال الصّلاه من الحرکات و السکنات علی الوضوء مثلاً ، فلا بدّ من الرجوع إلی الشارع ، و من أمره بالوضوء عند القیام إلی الصّلاه نستکشف توقّفها علیه .

ثمّ إنّ الأفعال أیضاً مختلفه ، فمنها : ما یکون حسنه معلوماً ، و منها : ما لا نعلم جهه الحسن فیه ، و منها : ما یختلف بالوجوه فهو من وجهٍ حسن و من وجهٍ قبیح ، کالقیام مثلاً عند دخول الشخص ، فقد یکون تعظیماً و إکراماً له و قد یکون إهانهً ...

و أمر الوضوء من هذا الحیث أیضاً مجهول ، فإنّا لا ندرک أنّ الوضوء فی أیّه حالهٍ یتّصف بالحسن حتی یکون مقدّمهً للصّلاه .

و علی الجمله ، فإنّا جاهلون بالعنوان الذی به یتّصف الوضوء بالحسن و المقدمیّه للصّلاه ، و لکنّ الشارع لمّا أمر بالوضوء أمراً غیریّاً ، کان أمره بذلک طریقاً لأنْ نأتی بالوضوء بعنوانه ، و إنْ کان العنوان علی حقیقته مجهولاً عندنا .

و حاصل هذا الوجه :

أوّلاً : لیس الحسن و المقدمیّه للوضوء بالنسبه إلی الصّلاه حاصلاً من جهه نفس الأمر الغیری حتی یلزم الدور ، بل ذلک یحصل من عنوانٍ یکون الأمر

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۱۱ .

۲- ۲) مطارح الانظار : ۷۱ .

الغیری طریقاً إلیه .

و ثانیاً : إنّ الأمر الغیری لا یوجب القرب و الثواب کما تقدّم ، لکنّ العمل قد تعنون بعنوانٍ ، فکان الإتیان به مقرّباً لذلک العنوان ، غایه الأمر هو مجهول ، و لا ضیر فی ذلک .

و ثالثاً : صحیح أنّ الأمر الغیری المتعلّق بالوضوء توصّلی ، و لا یمکن أن یکون تعبّدیاً – و الحال أنّ الوضوء عباده – لکنّ عبادیّه الوضوء لم تنشأ من ناحیه هذا الأمر حتی یرد الإشکال ، و إنّما هی من ناحیه ذلک العنوان المجهول الذی کان الأمر الغیری طریقاً إلیه ، فاندفع الإشکال . لکنّ عبادیّه العمل منوطه بالقصد ، و مع الجهل بالعنوان الموجب للعبادیّه کیف یقصد ؟ فأجاب الشیخ : بکفایه قصد الأمر الغیری ، لأنّه یدعو إلی الإتیان بالوضوء بذلک العنوان ، فصار العنوان مقصوداً عن طریق الأمر الغیری .

هذا ، و لا یخفی أنّ بهذا الوجه تنحلّ مشکله التیمّم أیضاً – لأنّ الشیخ قد أشکل علی استحبابه النفسی لظاهر الأخبار ، بعدم ذهاب الأصحاب إلی ذلک – فإنّه یتم استحبابه و یکون مقدّمهً للصلاه بعنوانٍ یکون الأمر الغیری طریقاً إلیه و کاشفاً عنه .

لکن یرد علی هذا الوجه :

أوّلاً ـ : ما ذکره الشیخ نفسه من أنّ عدم درکنا لکیفیّه توقف ذی المقدّمه علی المقدّمه و ترتّبه علیها ، غیر منحصر بالطهارات الثلاث ، فإنّ للصّلاه مقدّمات أُخری أیضاً قد اعتبرها الشارع مقدّمهً لها و نحن نجهل کیفیه توقّفها علیها ، فلو کانت المقدمیّه المأخوذه شرعاً توجب عبادیّه المقدّمه و لزوم الإتیان بها بعنوان العباده ، فلا بدّ من القول بذلک فی تلک المقدّمات أیضاً ، مع أنّ وجوب

الإتیان بقصد القربه و بالوجه الحسن یختصُّ بالطهارات الثلاث فقط .

و ثانیاً : ما ذکره المحقّق الخراسانی من أنّه کما یمکن قصد ذلک العنوان - الموجب لحسن العمل و المجهول عندنا - بطریقیّه الأمر الغیری ، کذلک یمکن قصده بنحو التوصیف ، کأن یقصد الوضوء بوصف کونه مأموراً به ، فلا یکون إتیانه بالوضوء بداعویّه الأمر و طریقیّته ، و إذا أمکن قصد تلک الخصوصیّه المجهوله بالتوصیف - لا بمحرکیه الأمر الغیری - أمکن أنْ یکون الداعی شیئاً آخر غیر أخذ الشارع ، فمن أین تحصل العبادیّه ؟

هذا ، و ذکر المحقّق الخراسانی وجهاً آخر و هو : إنّه لا ریب فی عبادیّه نفس الصّلاه ، و أنّها یؤتی بها بالوجه القربی - سواء بالأمر الأوّل أو بالأمر الثانی - و کما أنّ الأمر قد اقتضى الإتیان بذی المقدّمه - أی الصّلاه - بوجهٍ قربی ، کذلک یقتضی أن یؤتی بمقدّماته على الوجه المزبور . إذن ، لم یکن الإتیان بالطّهارات بالأمر الغیری ، لیرد الإشکال بأنّه لا یوجب العبادیّه ، بل إنّه باقتضاء الأمر بالصّلاه نفسه .

قال الأُستاذ : حاصله : لزوم الاتیان بالطهارات بقصد القربه باقتضاء نفس الأمر المتوجّه إلى الصّلاه ، لکنّ هذا الوجه لم یوضّح کیفیّه تأثیر الأمر المتعلّق بالصّلاه فی مقدّمات الصّلاه و هی الطهارات الثلاث .

و ذکر المحقّق الخراسانی وجهاً آخر و حاصله : أنّه کما تمّت العبادیّه للصّلاه بمجموع أمرین ، تعلّق الأوّل بالأقوال و الأفعال و الثانی بوجوب الإتیان بها بقصد القربه ، کذلک تتمّ العبادیه للطّهارات بأمرین ، أفاد أحدهما وجوب الإتیان بالغسلات و المسحات - فی الوضوء مثلاً - و الثانی وجوب الإتیان بها بقصد القربه وداعی الأمر الشرعی ... فلا تکون عبادیّتها بالأمر الغیری .

قال الأستاذ :

و فيه : الفرق الواضح بين الصّلاه و الطهارات ، لأنّ الأمر الأوّل المتعلّق بأجزاء الصّلاه كان أمراً نفسيّاً ، و هو مقرّب ، و الامتثال له موجب للثواب ، بخلاف الأمر فى الطهارات ، فإنّ الأمر الأوّل فيها غيرى ، فلو جاء أمر آخر يقول بلزوم الإتيان بها بـداعى الأمر ، فأىّ أمر هو المقصود ؟ إن كان الأمر الأوّل فهو غيرى ، و الأمر الغيرى لا يستتبع ثواباً و عقاباً ، و إنْ كان غيره فما هو ؟

و تلخص :

إن مشكله عدم استتباع الأمر الغيرى للثواب و العقاب باقيه على المبنى ، و أنّه كيف يكون ممتثلاً من أتى بالطهاره مع الغفله عن الاستحباب النفسى لها ؟

و ذكر المحقّق الايروانى : أنّ الاشكال المهم فى المقام هو : عـدم إمكان عباديّه المقـدّمه التى تعلّق بها الأمر الغيرى ، لأنّها إنّما جعلت مقدّمه من أجل التوصّل بها إلى ذيها ، فبنفس الغسلات و المسحات يتحقّق المقدّمه و لا يعتبر فيه قصد القربه .

فأجاب : بأنّ توقّف الصّلاه على الطهاره ليس من قبيل توقّف الكون على السطح على نصب السلّم ، إذ الأمر بـذلك غير مقيّد بنصبه ، بخلاف بنصبه ، لكنّ الأمر بالصّلاه فإنه مقيَّد بالطهاره ، فيكون تقيّدها بها داخلاً فى المأمور به ، فكانت الصّلاه مركّبةً من الأجزاء الواقعيّه كالتكبير و الركوع و السجود ... و من جزءٍ عقلى هو تقيّدها بالطّهاره ... و لمّا كانت الصّلاه عباده مقيّدةً بهذه القيود ، فـإنّ مقتضـى عباديّتهـا أن يؤتى بجميع القيود على الوجه القربى و منهـا التقيـد المـذكور ، لكن الإتيان ب« التقيّد » على الوجه المـذكور لا يتحقّق إلّا بالإتيـان ب« القيـد » و هو « الوضوء » مثلاً على ذلك الوجه ... فتحقّق العباديّه للطهارات الثلاث و لزوم

الإتيان بها على الوجه القربى .

إشكال الأُستاذ

و أورد عليه الأُستاذ بوجهين : أحدهما فى قوله فى طرح الاشكال بعدم امكان كون الأمر الغيرى عباديّاً ، و أنّه غير معقول . فإنّ فيه : أنّ المقدّمه هى ما يتوقّف عليه الشىء ، و هو قد يكون عبادةً تتقوّم بالقصد ، و قد لا يكون كذلك .

و الثانى فى قوله فى تقيّد الصّلاه بالطهاره بأنّه عبادى . ففيه : أن كونه عباده يحتاج إلى دليلٍ ، فإنْ كان الدليل عليه هو نفس الدليل على وجوب الإتيان بالصّلاه بقصد القربه ، بتقريب أنّ الصّلاه فى هذه الحال مركّبه من التقيّد و من الأجزاء ، فإن هذا يتوقّف على دخول التقيّد المذكور فى ماهيّه الصّلاه بحيث لا يصدق عنوان الصّلاه إنْ جرّدت عنه ، و الحال أنه ليس كذلك ، بل يصدق عنوان الصّلاه على الفاقده للتقيّد .

و على فرض دخول التقيّد فى الصّلاه كذلك ، فما الدليل على ضروره كون القيد - كالوضوء مثلاً - عملاً عباديّاً حتى يتحقّق التقيّد ؟ بل إنّ الصّلاه مقيّده بعدم الخبث فى لباس المصلّى ، فكان التقيّد داخلاً ، مع أنّ غسل الثوب المحصّل له ليس بعملٍ عبادى .

و ذكر بعضهم : إنّ منشأ العباديّه للطهارات هو قابليّتها للتقرّب إلى المولى ، و هذا كاف لترتّب الآثار كالثواب ... و يشهد بكفايه القابليّه ارتكاز المتشرعه ، فإنّهم لا يأتون بالوضوء - مثلاً - بداعى استحبابه النفسى ، بل يأتون به بعنوان أنه بنفسه قابل للتقرّب به إلى المولى .

اشكال الأُستاذ

فأورد عليه الأُستاذ : بأنْ الأُمور ثلاثه ، فمنها : ما لا يصلح للمقربيّه لأنّه

لاـ يقبـل الإضـافه إلى المولى أصـلًا كالظلم ، لقبحه الـذاتى . و منها : ما يصـلح لـذلك لأنّه يقبل الإضافه إليه كالعـدل ، لحسـنه الـذاتى ، و منهـا : مـا لاـ يصـلح لـذلك إلّا بعـد الإضافه و أمّا قبلها فلا ، و الحاكم فى صـلوحه لـذلك هو العقل ، و العقل يرى المقربيّه فى أحـد أمرين إمّا أن يكون مقرّباً بالـذات كالتعظيم ، و إمّا أن يكون مقرّباً بالعرض ... و الطهارات الثلاث ليست عبادةً بالـذات ، و عباديتها بالعرض موقوف على إضافتها إلى المولى ، بأنْ يؤتى بها بداعى الأمر أو المحبوبيّه ، فلا يكفى مجرّد القابليّه فيها للعباديّه .

و قـال السـيد الخوئى : « و الصـحيح فى المقـام أن يقـال : إنّ منشـأ عبـاديّه الطّهـارات الثلاـث أحـد أمرين على سبيـل منع الخلو أحـدهما : قصـد امتثـال الأـمر النفسـى المتعلّق بهـا مع غفله المكلّف عن كونهـا مقـدمه لواجب أو مع بنائه على عـدم الإتيان به ، كاغتسال الجنب - مثلًا - مع غفلته عن إتيان الصـلاه بعده أو قاصد بعدم الإتيان بها ، و هذا يتوقّف على وجود الأمر النفسـى ، و قد عرفت أنّه موجود .

و ثانيهمـا : قصـد التوصّـل بهـا إلى الواجب ، فإنّه أيضاً موجب لوقوع المقـدّمه عباده و لو لم نقل بوجوبها شـرعاً ، لما عرفت فى بحث التعبّدى و التوصّلى من أنّه يكفى فى تحقّق قصد القربه إتيان الفعل . مضافاً به إلى المولى و إن لم يكن أمر فى البين » (۱)
.

إذن ، ارتفع الإشـكال ، لأنّ عباديّه العمل أصـبحت منوطةً بإضافته إلى المولى و هى متحقّقه ، كما يرتفع اشـكال ترتّب الثواب ، لأنّه قد أتى بالعمل بقصد التوصّل إلى الواجب النفسى لا بداعى الأمر الغيرى .

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۲۲۹ .

قال الأستاذ

إنّ هذه النظريّه متّخذه من كلام الشيخ الأعظم رحمه اللّه فی باب التعبّدی و التوصّلی ، و من كلام له فی باب المقدّمه .

قال الشيخ فی الفرق بين التعبّدی و التوصّلی كما فی (التقريرات) (١) : بأنّ الفرق بينهما ليس من ناحيه الأمر ، بل من ناحيه الغرض و المصلحه القائمه بمتعلّق الأمر ، ففی التوصّلی تتحقّق المصلحه بالإتيان بالمتعلّق ، أمّا فی التعبّدی فلا ، بل لا بدّ من الإتيان بقصد الامتثال ، فيكون فی التوصّلی أمر واحد ، و فی التعبدی أمران ، يتعلّق الأول منهما بالعمل كقوله صلّ ، و الثانی يقول : أقم الصلاه بقصد الامتثال وداعی الإطاعه ، و هذا ما أخذه الميرزا و اصطلح عليه ب« متمم الجعل » .

و قال الشيخ فی باب المقدّمه (٢) : بأنّ التوصّل إلی ذی المقدمه تارهً : يكون بصرف وجود الأمر الغيری بلا دخلٍ لأمرٍ آخر ، و أُخری : لا يتحقّق التوصّل إلی ذی المقدّمه إلّا بالإتيان بالمقدّمه بداعی التوصّل إلی ذيها ، إذن ، لا بدّ من أمرٍ آخر لإفاده هذا المعنی و تحقيق الغرض من الأمر ، كما هو الحال فی التعبّدی و التوصّلی ، مع فرق بينهما هو أنّ الأمرين هناك كلاهما نفسی ، بخلاف المقام فإنّ الأمرين كليهما غيريّان ، لتعلّق الأول بالوضوء و هو مقدمه للصّلاه فهو غيری ، و كذلك الثانی الذی أفاد الإتيان بالوضوء بداعی التوصّل إلی الصّلاه كما لا يخفی .

طريقه الأُستاذ لحلّ الاشكال

و قال الأُستاذ دام بقاه : بأنّ الإتيان بالعمل بداعی الأمر الغيری يرفع جميع المشاكل ، فإنّه يرفع مشكله ترتّب الثواب و يرفع مشكله عباديه الطهارات

ص:٦٣

١- ١) مطارح الانظار : ٥٨ .

٢- ٢) المصدر : ٧٨ .

الثلاث ، و على الجمله ، فإنّ العباديّه تتحقّق بالأمر الغيرى و تترتّب عليه جميع الآثار .

أمّا ترتّب الثواب ، فيكفى فيه الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، فإذا أُضيف إليه صلح لأنْ يكون مقرّباً إليه و لأن يترتّب عليه الأجر و الثواب ، بل العقل حاكم بكفايه الإتيان به بمجرّد كون المحرّك نحوه مطلوبيّته للمولى ، فلا خصوصيّه لإضافته إليه ، بل إنّ حصوله بداعٍ إلهى يجعله مورداً للثواب ، و الإتيان بالطهارات كذلك ، و إنْ كان الطلب الدّاعى له غيريّاً لا نفسيّاً .

و كذلك عباديّه العمل ، فإنّها تتحقّق بإضافته إلى المولى و إنْ كان الطلب المتوجّه إليه غيريّاً ، لعدم الفرق فى تحقّق الإضافه بين الطلب النفسى و الغيرى ، و الأمر فى الطهارات الثلاث من هذا القبيل ، فالعباديّه متحقّقه فيها بالأمر الغيرى و لا إشكال فى ذلك ، إلّا مشكله الدور التى ذكرها الشيخ ، لأن متعلّق الأمر فيها ليس هو الأفعال من الغسل و المسح ، بل الأفعال بوصف العباديّه ، فلو تحقّقت العباديّه لها من ناحيه الأمر الغيرى لزم الدور .

و قد تقدّم منّا حلّ هذه المشكله : بأنها تبتنى على أنْ تؤخذ فى متعلّق الأمر الغيرى خصوصيّه الإتيان به بقصده ، إذْ يلزم تقدم المتأخّر و تأخّر المتقدّم ، أو لا تؤخذ و لكنّ الإطلاق يكون بنحو جمع الخصوصيّات ، فتكون الخصوصيّه المذكوره مأخوذةً فى ضمنها ، و أمّا إذا كان المتعلّق و هو الغسل و المسح فى الوضوء مطلقاً بنحو رفض القيود ، كان المأخوذ فيه طبيعه العباديّه ، و يكون الإتيان به بقصد الأمر الغيرى من مصاديق الطبيعه ، فالأمران مختلفان و الدور غير لازم .

و تلخّص : إنّ منشأ عباديّه الطهارات الثلاث أحد أُمور ثلاثه :

١ - قصد امتثال الأمر الاستحبابى النفسى ، فالعمل مضاف إلى المولى . ذكره

المحقّق الخراسانی .

۲ - قصد التوصّل بها إلی الواجب النفسی ، لأنّه یتحقّق لها بذلک إضافه إلی المولی . ذکره الشیخ .

۳ - قصد الأمر الغیری ، لأنّه یضاف العمل للمولی ، و إشکال الدور مرتفع بما ذکرناه ، و إن کان من الشیخ و ارتضاه الآخرون ، و قال فی (المحاضرات) : بأنّ الأمر الغیری لا یعقل أن یکون منشأً لعبادیّتها (۱) . فقد ظهر أنّه معقول ، لأنّ الدور إنّما یلزم لو أُخذ خصوص الأمر الغیری فیها ، أمّا مع أخذ العبادیّه مطلقاً أی بنحو رفض القیود فلا یلزم .

و هذا تمام الکلام فی الطهارات الثلاث .

ص:۶۵

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۲۳۲.

هل الوجوب الغيری يتعلّق بمطلق المقدّمه أو حصّهٍ معيّنهٍ منها ؟

اشاره

ص:۶۷

ثم إنّه قد وقع الخلاف بين الأعلام فی متعلّق الوجوب الغیری ، فهل هو مطلق المقدمه أو خصوص حصّه معیّنه منها ؟ أقوال :

أحدها : ما نسب إلی صاحب المعالم : من اشتراط وجوب المقدمه بالعزم و الإراده علی الإتیان بذیها ... فیکون قیداً للوجوب .

و الثانی : ما نسب إلی الشیخ من أنّ متعلّق الوجوب : المقدّمه التی قصد بها التوصّل إلی الواجب ... فیکون قیداً للواجب .

و الثالث : ما اختاره صاحب الفصول : من أنّ متعلّق الوجوب هو المقدّمه الموصله إلی ذی المقدّمه .

و الرابع : ما نسب إلی المشهور : من أنّ متعلّق الوجوب هو المقدّمه .

.النظر فی القول الأوّل

إنّ کلمات صاحب (المعالم) مضطربه مختلفه ، فله کلام یحتمل أنّه یرید کون الوجوب مشروطاً بإراده ذی المقدّمه بنحو القضیّه الشرطیه ، و أن یرید أنّها واجبه حین إراده ذی المقدّمه بنحو القضیّه الحینیّه .

و کلامه علی کلّ تقدیر غیر مقبول ، لأنّه بناءً علی وجوب المقدّمه ، فإنّ المبنی فیه هو الملازمه بین مطلوبیّه ذی المقدمه بالطلب النفسی و مطلوبیّه المقدمه بالطلب الغیری ، وعلیه یکون وجوبها تابعاً لوجوبه و لا تفکیک بینهما ،

و حینئذٍ ، یستحیل تقیّد وجوب المقدمه بإراده ذیها ، لأنّ الوجوب إنما هو من أجل أن یؤثّر فی الإراده ، فاشتراطه بها تحصیل للحاصل ... و وجوب شیء فی حال أو حین إراده ذلک الشیء ، فإنّه تحصیل للحاصل کذلک .

إذن ، لیس وجوب المقدّمه مشروطاً بإراده ذی المقدّمه ، و لا هو فی حال إرادته .

و الحاصل ، إنّه بعد ثبوت التبعیه ، یستحیل الاشتراط بالإراده أو التقیید بحالها ، و إلّا یلزم التفکیک بین الوجوبین الغیری و النفسی .

.النظر فی القول الثانی

اشاره

و هو القول المنسوب إلی الشیخ (التقریرات) (۱) ، بأنّ المقدّمه مقیّده بداعی التوصّل ، و هو قید اختیاری ، بخلافه فی القول الثالث ، فإنّه قید قهری کما سیأتی ، ... و أیضاً ، هو قیدٌ للواجب لا للوجوب .

و قد استدلّ لهذا القول :

بأنّ ما یتوقّف علیه الشیء معنون بعناوین ، لکنّ العنوان الذی یدخل تحت الأمر الغیری بحکم العقل هو عنوان المقدمیّه لذی المقدّمه ، فنصب السلّم مثلاً یتصوّر له أکثر من عنوان ، إلّا أنّ متعلّق الأمر الغیری فیه عنوان المقدمیّه للصعود إلی السطح ، إذ الأمر لم یتعلّق به بعنوان نصب السلّم بما أنّه کذلک بل بما أنّه مقدّمه ... و إذا کان هذا هو المتعلّق للأمر ، فلا ریب أنّ الأمر لا یدعو إلّا إلی متعلّقه ، و داعویّته لغیر المتعلّق مستحیله ، فإذا لم یؤت به بهذه الخصوصیّه لم یتحقّق الامتثال .

و علی هذا ، فإن مصداق الواجب - سواء فی المقدّمات العبادیّه أو غیرها -

---

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۷۲ - ۷۳ .

هو ما أَتى به بقصـد المقـدّمه لذيها ، و إنّ ما يُحقّق عنوان المقدميّه هو الإتيان بداعى التوصّل ، غير أنّه فى العباديّات يعتبر قصـد القربه أيضاً .

و قـد أيّـد الشـيخ مطلبه بما فى الأوامر العرفيّه ، فلو أمر المولى عبده بتحصـيل الثمن و شـراء اللّحم به ، ثم حصل الثمن لا بقصـد شراء اللّحم ، لم يكن تحصيله عند العرف امتثالاً للأمر ، لأنّه قد أمر بتحصيل الثمن لاشتراء اللّحم .

و فرّع الشيخ على مسلكه مسألتين :

أحدهما : إنّه لو كان على المكلّف صلاه قضاءٍ ، فتوضّأ قبل الوقت لا بداعى الصّلاه الفائته و لا بقصد غايهٍ من الغايات للوضوء ، فلا يجوز له الصّلاه به ، لأنّ المتعلّق للوجوب هو المقدّمه المأتى بها بداعى التوصّل لذى المقدّمه .

و ثانيهمـا : إنّه لو اشـتبهت القبله فصـلّى المكلّف إلى جههٍ من الجهـات من غير أن يقصـد بها التوصّل إلى الاحتياط الواجب ، - كـأن لم يُرد الصـلاه إلى الجهـات الأُخرى - بطلت صـلاته . و لـذا لو عزم على الاحتياط بالصّـلاه إلى الجهات وجب عليه إعاده تلك الصّـلاه ، أمّا لو قلنا بعـدم اعتبار قصـد التوصّل ، فإنّه لو قصـد الصّـلاه إلى جههٍ واحـدهٍ فقط ، ثمّ بدا له و أراد الصّـلاه إلى جميعها عملاً بالاحتياط ، لم تجب عليه إعاده الصّلاه الأولى .

و أورد عليه الميرزا - و تبعه الأُستاذان (١) - بخروج هذه الثمره عن البحث ، لأنّ البحث فى المقدّمه الوجوديه لا العلميّه .

هذا فى العبادات .

و أمّـا فى غيرهـا ، فمن المقـدّمات ما لا يعتبر فيه قصـد التوصّل ، فلا فرق بين رأى الشـيخ و رأى المشـهور ، مثل غسل الثياب لا بداعى التوصّل إلى الصّلاه . و منها

١- ١) أجود التقريرات ١ / ٢٦١ ، منتقى الأُصول ٢ / ٢٨٣ .

ما يعتبر فيه ذلك ، و تتحقّق الثمره بين القولين فيما لو أمر بإنقاذ الغريق و توقف ذلك على التصرّف فى ملك الغير ، فيقول الشيخ : بأنّه لو تصرّف بداعى إنقاذ الغريق فلا حرمه ، لأنّ متعلّق الوجوب هو التصرّف بداعى التوصّل به إلى الإنقاذ ، و لمّا كان الإنقاذ أهمّ فلا تبقى الحرمه ، أمّا لو تصرّف لا بداعى التوصّل به للإنقاذ فالحرمه باقيه و إن حصل الإنقاذ .

كلام المحقق الاصفهانى فى توجيه مراد الشيخ

اشاره

و قد تصدّى المحقّق الاصفهانى (١) لتوجيه كلام الشيخ بما تقريبه :

١ - إنّ الأحكام العقليّه منها نظريّه و منها عمليّه ، فمن أحكام العقل النظرى :

استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ، بل هذا هو أُمّ القضايا فيها . و من أحكام العقل العملى : حسن العدل و قبح الظلم ، بل هذا هو أُمّ القضايا فيها .

أمّا الأحكام الشرعيّه ، فإنّ الغايات منها - و هى متأخّره وجوداً و متقدّمه فى اللّحاظ - هى العلل لجعل تلك الأحكام ، فالحكم يتوجّه إلى ذات العمل و ليس فى متعلّقه قيد « كونه ذا مصلحه » بل إنّ كونه كذلك علّه للحكم ، فالمصلحه المترتّبه على العمل خارجاً متأخّره عن العمل ، لكنّها فى الحقيقه هى العلّه للحكم ، بخلاف الأحكام العقليّه - مطلقاً - فإنّ متعلّق الحكم فيها هو المصلحه و هى الموضوع ، فنقول فى الأحكام الشرعيّه : هذا واجب لأنّه ذو مصلحه . و فى الأحكام العقليّه نقول : ذو المصلحه واجب ، فيكون اللزوم و الوجوب متعلّقاً ب« ذو المصلحه » و هو الموضوع للحكم ... فالعقل يدرك استحاله الدور - فى الأحكام الشرعيّه - و هذه الكبرى تطبّق على مواردها ، مثل ما تقدّم فى محلّه : من أنّ أخذ قصد الأمر فى المتعلّق محال ... فهو لا يدرك استحاله أخذه كذلك ، بل

١- ١) نهايه الدرايه ٢ / ١١٣ - ١٣٤ .

يدرك الكبرى التى هذا المورد من صغرياتها .

و فى الأحكام العمليّه كذلك ، فهو لا يدرك أنّ ضرب اليتيم تأديباً حسن بل يدرك : التأديب حسن ، ثم الكبرى تطبّق على هذه الصغرى ، فهو يحكم بحسن ضرب اليتيم لكونه مصداقاً لكبرى حسن العدل .

فعلى هذا ، فإن القيود فى الأحكام العقليه تدخل تحت الطلب ، أى كون العمل ذا مصلحهٍ ، أو كونه عدلاً ، بخلاف الأحكام الشرعيّه ، فإن كون صلاه الظهر ذات مصلحهٍ ثابت ، لكنّ هذا القيد غير داخلٍ تحت الأمر بل هو العلّه له .

هذا ، و البرهان على رجوع أحكام العقل النظرى كلّها إلى اجتماع النقيضين و ارتفاعهما هو : أنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات . و على هذا الأساس أيضاً ترجع أحكام العقل العملى إلى حسن العدل و قبح الظلم .

هذا ... فيقول الأصفهانى : إنّ ما ذكره الشيخ صحيح على القاعده ، لأنّ المفروض كون وجوب المقدمه من باب الملازمه بينها و بين ذيها ، و الملازمه حكم عقلى ، و إذا كان كذلك ، فليس نصب السلّم بموضوعٍ للوجوب ، بل موضوعه هو الصعود على السطح ، فنصب السلّم المقصود بالعرض ، المنتهى إلى ما بالذات هو المقدّمه ... و هذا العنوان لا يتحقّق بدون الداعى للتوصّل إلى ذى المقدّمه .

إشكال الأُستاذ

إنّ هذا الذى ذكره المحقّق الاصفهانى إنّما يتمّ فى الأحكام العقليّه ، فالتأديب مثلاً هو موضوع الحكم لا خصوص ضرب اليتيم ... أمّا فى الأحكام الشرعيّه فلا ، و مقامنا من الأحكام الشرعيّه و إن كان الكاشف عنه هو العقل ... لأنّ وجوب المقدّمه شرعاً – على القول به – حكم غيرى ، من جهه أنّ من يطلب شيئاً

فهو طالب لمقدّمته أيضاً ، للتلازم بين إرادته و إرادتها ، فهذا ثابت فی عالم الثبوت ، غير أنّ الكاشف عنه فی عالم الإثبات هو حكم العقل . فكون الحيثيات التعليليّه - مثل كون العمل ذا مصلحةٍ كما تقدّم - حيثيات تقييديّه و موضوعات للأحكام العقليّه ، صحيح فی الأحكام العقليّه ، لكنّ وجوب المقدّمه حكم شرعی كما هو المفروض ، فلا تنطبق عليه القاعده المذكوره ... بل إنّ موضوع الحكم الشرعی فی المقام هو ذات المقدّمه فقط ... وفاقاً للمحقّق الخراسانی .

٢ - إنّه دائماً يتعلّق الأمر بالحصّه المقدوره ، و ما كان خارجاً عن الاختيار فلا يتعلّق الأمر به ، وعليه ، فالمتعلّق للأمر الغيری هو الحصّه المقدوره ، الاختياريه ، و هی ما قصد به المقدميّه و التوصّل به إلی الغير .

اشكال المحاضرات

و أورد عليه فی (المحاضرات) (١) : بأنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا كانت القدره علی المتعلّق مأخوذةً فيه شرعاً و وارده فی لسان الدليل ، كما فی آيه الحج ، بناءً علی تفسير « الاستطاعه » ب« القدره » ، و كذا فی آيه التيمّم ، بناءً علی أنّ المراد من « الوجدان » هو « القدره » علی الاستعمال شرعاً ... لأنّه لا يمكن كشف الملاک فی أمثال هذه الموارد إلّا فی خصوص الحصّه المقدوره . و أمّا الحصّه الخارجه عن القدره ، فلا طريق للكشف عنه فيها .

و أمّا إذا كانت القدره معتبره فی المتعلّق بحكم العقل ، فلا يتم ما ذكر ، لأنّ القدره علی بعض أفراد الطبيعه يكفی لتحقّقها علی الطبيعه .

و لمّا كان اعتبار القدره علی المقدّمه حكماً عقليّاً ، لأنه الحاكم بأنّه لو لا القدره عليها فلا وجوب ، فلا محاله لا يكون وجوبها مختصّاً بما يصدر من

١- ١) محاضرات فی أُصول الفقه ٢ / ٢۴۵ .

المكلّف عن اختيار ، بل يعمّه و غيره ، و إذا كان الواجب هو الطبيعى الجامع بين المقدور و غيره ، كان الإتيان به لا بقصد التوصّل مصداقاً للطبيعى ، فلا موجب لتخصيصه بالحصّه المقدوره .

نقد الأُستاذ

قال الأُستاذ : قد تقدّم أنّ مراد الشيخ هو أنّ متعلّق الوجوب ليس هو ذات المقدّمه بما هى ذات ، و لا بما هى معنونه بعنوانٍ من العناوين ، بل المتعلّق هو الذات المعنونه بعنوان المقدميّه ، فلو أتى بها بدون قصد المقدميّه كأن يصلّى صلاه الظهر لا بقصد عنوان الظهر ، فلا يتحقق الامتثال و لا يسقط الأمر .

و إذا كان هذا مراده ، فلا ربط لكلام المحقّق الأصفهانى به ، و لا لجواب المحاضرات و إن كان صحيحاً فى حدّ ذاته .

و تلخّص : إنّ الاشكال الوارد على الشيخ هو : أنّ ما ذكره إنّما يتم فى الأحكام العقليّه ، ففيها يدخل العنوان تحت الطلب ، أمّا فى الأحكام الشرعيّه المستكشفه بالعقل فلا ... .

مختار الكفايه و ردّه على الشيخ

و تعرّض المحقّق الخراسانى (۱) لمسلك الشيخ بالنقض و الحلّ ... فذكر أُموراً :

۱ - إنّ الأمر معلول للغرض ، و لا يعقل أن يكون أخصّ من الغرض . و هذا مراده من أنّ كلام الشيخ يستلزم التخصيص بلا مخصّص ... و توضيحه :

إنّ الغرض من الأمر بالمقدّمه هو تحقّق ذيها ، لأنّه يتوقّف عليها ، و هذا الغرض يتحقّق سواء أُتى بالمقدّمه بداعى التوصّل إلى ذى المقدّمه أو لا بهذا

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۱۴ .

الداعی ، فتخصیص متعلّق الأمر الغیری بالحصّه التی یؤتی بها بهذا الداعی بلا مخصّص .

۲ - إنّه لو أتی بالمقدّمه لا بداعی التوصّل ، ثمّ بدا له أن یأتی بذی المقدّمه ، لم یجب إعاده المقدّمه ، و هذا دلیلٌ علی عدم تقیّد متعلّق الأمر الغیری بالإتیان به بداعی التوصّل ، و عدم دخول عنوان المقدمیّه تحت الطلب ، بل الأمر یسقط و یتحقّق الامتثال بلا قصدٍ للتوصّل .

۳ - إنّ الشیخ أشکل علی صاحب الفصول القائل بالمقدّمه الموصله : « بأنّ مناط المقدمیّه هو ما یلزم من عدمها عدم ذی المقدّمه » فکلّ ما کان کذلک فیدخل تحت الطلب دون غیره ، و قید « الموصلیّه » لا یلزم من عدمه عدم ذی المقدمه .

فقال المحقّق الخراسانی : بأنّ هذا الاشکال یرد علی الشیخ نفسه القائل بتقیّد المقدّمه : بالمأتی بها بداعی التوصّل إلی ذیها .

هذا ، و قد ذهب المحقّق الخراسانی إلی عدم اعتبار قصد التوصّل ، و عدم اعتبار الموصلیّه ، قال : « فهل یعتبر فی وقوعها علی صفه الوجوب أن یکون الإتیان بها بداعی التوصّل ... أو ترتّب ذی المقدّمه علیها ... أو لا یعتبر فی وقوعها کذلک شیء منهما ؟ الظاهر عدم الاعتبار » .

ثمّ قال بعد المناقشه مع الشیخ : « نعم ، إنّما اعتبر ذلک فی الامتثال ، لما عرفت من أنّه لما یکاد یکون الآتی بها بدونه ممتثلاً لأمرها و آخذاً فی امتثال الأمر بذیها فیثاب بثواب أشق الأعمال » .

و حاصل کلامه : عدم دخل قصد التوصّل فی متعلّق الأمر الغیری ، نعم له دخل فی عبادیّه المقدّمه .

و قد فرّع علی ذلک فی مسأله الدخول فی ملک الغیر لإنقاذ الغریق ، بناءً

على مختاره من أنّ الغرض هو تحقّق ذى المقدّمه فيؤتى بالمقدّمه لتوقّفه عليها :

بأنّ التوقف موجود سواء دخل لقصد التوصّل أو لا ، فترتفع الحرمه حيث يكون الإنقاذ موقوفاً على الدخول ، غير أنّه يختلف باختلاف حال المكلّف من حيث الالتفات إلى التوقّف و عدمه ، فتارةً : لا يكون ملتفتاً إلى توقف ذى المقدّمه - و هو الإنقاذ - على الدخول ، ففى هذه الحاله يكون دخوله فى تلك الأرض مع اعتقاد الحرمه تجرّياً ، لأنّه قد أتى بما هو واجب عليه واقعاً مع اعتقاد حرمته . و أُخرى :

يكون ملتفتاً إلى المقدميّه و التوقف ، فيكون دخوله حينئذٍ تجرّياً بالنسبه إلى ذى المقدّمه ، لأنّ المفروض عدم قصده التوصّل إليه مع وجوبه عليه . و ثالثه :

يكون ملتفتاً و يقصد التوصّل ، لكن هذا القصد ناشئ من داعٍ آخر ، فيكون دخوله واجباً ، فلا معصيه و لا تجرّى أصلاً .

موافقه الأُستاذ مع صاحب الكفايه فى الاشكال على الشيخ

ثمّ إنّ الأُستاذ وافق على الإيراد على الشيخ بذلك - و إن كان له نظر فى كلام الكفايه - و سيأتى فيما بعد .

و حاصل الاشكال على الشيخ : إنّه لا مانع ثبوتاً من أخذ قصد التوصّل فى امتثال الأمر الغيرى المتعلّق بالمقدّمه ، و لكنّ الاشكال فى مقام الإثبات ، لأنّ الدليل الإثباتى إن كان عن طريق الملاک ، فلا وجه لحصر الملاک فى هذه الحصّه بل هو أعمّ . و إن كان أخذ الشارع فى لسان الدليل ، فهو غير موجود . و إن كان الارتكاز العرفى ، فالحقّ عدم وجود هكذا ارتكاز عند العرف و العقلاء .

كلام الميرزا

اشاره

ثمّ إنّ الميرزا (1) احتمل فى رأى الشيخ أوّلاً : أن يكون مراده أنّ القصد

1- 1) أجود التقريرات 1 / 341 - 342 .

المذكور محقّق لعباديّه المقدّمه ، لا أنّه مأخوذ قيداً لمتعلّق الأمر الغيرى . و احتمل ثانياً : أن يكون مراده اعتبار القيد المذكور فى مقام التزاحم بين حكم المقدّمه و حكم ذيها ، كما إذا كانت المقدّمه محرّمه ، كالدخول فى ملك الغير و ذو المقدّمه واجب كإنقاذ الغريق ، ففى هذه الصوره ترتفع الحرمه عن المقدّمه لأهميّه ذيها منها ... ثمّ ذكر أنّه لو عصى و لم ينقذ الغريق ثبتت حرمه التصرّف فى ملك الغير ، من باب الترتّب .

تعليق الأُستاذ

و عقب الأُستاذ على كلام الميرزا : بأن لا اضطراب فى كلام التقريرات ، فإنّه صريح فى نسبه القول بأخذ القيد المذكور فى المتعلّق .

و أمّا ما ذكره الميرزا من صوره المزاحمه ، فإنّها بين الحرمه النفسيّه للمقدّمه و بين الوجوب النفسى لذيها ، سواء قيل بوجوبها أو لا . و الحاصل : إنّه لا يتوقّف التزاحم فى المثال المذكور على القول بوجوب المقدّمه مطلقاً ، أو بقيد التوصّل كما عن الشيخ ، أو بقيد الموصليّه كما عن صاحب الفصول .

و أمّا بقاء الحرمه للدخول فى صوره معصيه ذى المقدّمه ، بناءً على الترتّب ، فسيأتى ما فيه فى مبحث الضد .

هذا تمام الكلام على مسلك الشيخ فى المقام .

مسلک صاحب الفصول

اشاره

و قال صاحب (الفصول) بالمقدّمه الموصله (١) ، فجعل متعلّق الوجوب الغيرى هو الحصّه الموصله من المقدّمه ، أى إنّه جعل ترتّب ذى المقدّمه عليها شرطاً لاتّصافها بالوجوب .

١- ١) الفصول الغرويّه : ٨٦ .

و قد استدلّ لما ذهب إليه بوجوه :

الأوّل : إنّ وجوب المقدّمه لمّا كان من باب الملازمه العقليّه ، فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور .

و الثانى : إنّه لا يأبى العقل أنْ يقول الآمر الحكيم : أريد الحج و أريد المسير الذى يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصّل إليه ، بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك ، كما أنّها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً أو على تقدير التوصّل بها إليه ، و ذلك آيه عدم الملازمه بين وجوبه و وجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصّل بها إليه .

و الثالث : إنّ الأمر تابع للغرض الداعى إليه ، و لا يمكن أن يكون الأمر أضيق أو أوسع من الغرض ، و الذى يدركه العقل هو أنّ الغرض من إيجاب المقدّمه ليس إلّا التوصّل بها إلى الواجب ، فالأمر ليس إلّا فى خصوص المقدّمه الموصله .

اشكالات الكفايه

و قد أورد المحقّق الخراسانى على نظريّه الفصول وجوهاً من الإشكال (١) :

١ - إنّه تارةً : يكون بين المقدّمه و ذيها واسطه اختياريّه . و أُخرى : تكون النسبه بينهما نسبه الفعل التوليدى إلى السبب التوليدى كالإلقاء فى النار و حصول الاحتراق ... و لازم مبنى الفصول خروج القسم الأوّل من المقدّمات من تحت قاعده الملازمه بين وجوب المقدّمه و وجوب ذيها ، و التالى باطل ، فالمقدّم مثله .

بيان الملازمه :

إنّ ترتّب ذى المقدّمه على المقدّمه فى التوليديّات واضح ، لأنّه بمجرّد الإلقاء فى النار يحصل الاحتراق . أمّا فى مثل الحج و غيره من الواجبات الشرعيّه ،

١- ١) كفايه الأُصول : ١١٥ .

فلا يترتّب ذو المقـدّمه حتّى بعد توفّر جميع المقدّمات ، فقد يعصـى المكلّف و لا يأتى بالواجب ، فكيف يترتّب على تحقق كلّ فردٍ من أفراد المقدّمات ؟

فقول صاحب الفصول بأنّه : لمّا كان الغرض هو ترتّب ذى المقـدّمه ، فالواجب من المقـدّمه ما يترتّب عليه ذو المقـدّمه ، يسـتلزم خروج جميع الأفعال الاختياريه ، و هذا باطل قطعاً .

ثمّ ذكر اعتراضاً على هذا الاشكال و أجاب عنه .

٢ - إنّه لو كان ترتّب ذى المقـدّمه على المقدّمه شـرطاً فى وجوبها ، لما كان الأمر الغيرى المتعلّق بالمقدّمه ساقطاً بمجرّد الإتيان بهـا ، و الحال أنّه يسـقط و يكشف ذلك عن تحقّق الغرض منه ، و ذلك يكشف عن أنّه ليس وجوب المقـدّمه مشـروطاً بترتّب ذى المقدّمه عليها ، بل الغرض هو التمكّن من ذى المقدّمه ، إذ لو كان الترتّب فالمفروض عدم حصوله فكيف سقط الأمر ؟

و تعرّض المحقّق الخراسـانى لاعتراضٍ على هـذا الإشـكال و أجـاب عنه ، و حاصل الاعتراض هو : أنّ سـقوط الأمر لا يكشـف دائمـاً عن تحقّق الامتثـال و حصول الغرض منه ، فقـد يسـقط الأمر بانتفاء الموضوع ، كما لو قال أكرم العالم فمات العالم ، و قد يسقط بالعصيان ، و قد يسقط بقيام الغير بالعمل ، كما لو أُمر بدفن ميّت ، فقام غيره بذلك .

فأجاب : بعدم تحقّق شيء من المسقطات فى المقام إلّا الامتثال ، أمّا الموضوع ، فالمفروض تحقّقه من قبل المكلّف لا تفويته ، و كذا المعصيه ، فإنّها غير حاصله ، و كذا قيام الغير بالفعل .

٣ - إنّ مراده من المقدّمه الموصـله هو الذات التى يترتّب عليها وجود ذى المقدّمه ، فيكون وجوبها مقيّداً و مشروطاً بالموصليّه ، لكنّ المقيّد هو

ذو المقـدّمه ، فيكون مقـدّمه ، فاجتمع فی ذی المقـدّمه وجوبان : الوجوب النفسـی لكونه ذا المقـدّمه ، و الوجوب الغيری لكونه مقدمةً لحصول المقدّمه الموصله ، و هذا محال .

اشكال المحاضرات على الكفايه

و أورد فی (المحاضرات) (۱) على المحقّق الخراسانی - فی قوله : بأنّ الغرض من المقـدّمه هو التمكّن من ذی المقدّمه - : بأنّ التمكّن منه ليس من آثـار وجود المقـدّمه ، بـل هو من آثـار التمكّن منهـا ، فلا يكون الأثر مترتّباً على مطلق المقـدّمه كی يكون وجوبها تابعاً لهذا الأمر . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّه لو كان وجوب المقـدّمه من أجل التمكّن من ذيها ، فإنّه تنتفی القدره على ذی المقدّمه بانتفائها على المقدّمه ، و مع انتفاء القـدره عليه فلا وجوب له ، فلو كان وجوب ذی المقدّمه منوطاً بالتمكّن المترتّب من وجود المقدّمه ، كانت القدره شـرطاً للوجوب ، مع أنّ تحصـيل القدره غير لازم ، فيجوز حينئذٍ تفويت ذی المقدّمه ، و هذا باطل . فالقول بأنّ الغرض من المقدّمه هو التمكّن من ذيها باطل .

قال الأُستاذ

إنّه لمّـا كـان الأصـل فی هـذا التحقيق هو المحقّق الاصـفهانی ، فالأولى التعرّض لكلامه ، فـإنّه قال فی (نهايه الـدرايه) (۲) ما حاصله : إنّ المقصود من « المقدّمه » فی كلمات القوم لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثه :

أحدها : أن يكون المراد ما كان عدمه مستلزماً لعدم ذی المقدّمه ، فيكون

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۲۵۵ .

۲- ۲) نهايه الدرايه ۲ / ۱۳۷ .

وجودها متعلّقاً للغرض .

و الثانی : أن یکون الغرض منها ترتّب إمکان ذی المقدّمه علی وجودها .

و الثالث : إنّ الغرض هو التمکّن من ذی المقدّمه .

(قال) : و الاحتمالات کلّها مردوده :

أمّا استلزام عدم المقدّمه لعدم ذیها ، ففیه : إنّ الأمر العدمی لا یمکن أن یکون غرضاً للوجود ، بل الأمر العدمی من لوازم الغرض ، و لازم الغرض غیر الغرض ، فلا یصحّ القول بأنّ الغرض من المقدّمه أن لا یلزم من عدمها عدم ذی المقدّمه .

و أمّا أنّ الغرض من المقدّمه إمکان ذی المقدّمه ، ففیه : إنّ الإمکان إمّا ذاتی و إمّا وقوعی و إمّا استعدادی . أمّا الإمکان الذاتی الثابت لذی المقدّمه ، فإنّه لا یتوقّف علی وجود المقدّمه ، لأنّه استواء نسبه الماهیّه إلی الوجود و العدم ، و هذا المعنی حاصل لذی المقدّمه بلا توقّف علی المقدّمه .

و أمّا الإمکان الوقوعی ، أی ما لا یلزم من وجوده محال ، فهذا أیضاً حاصل لذی المقدّمه بلا توقّف علی وجودها .

و أمّا الإمکان الاستعدادی لذی المقدّمه ، فهو منوط بالقدره ، فإنْ وجدت عند الإنسان تمکّن و إلّا فلا ... علی أنّ القدره و القوّه علی الفعل مقدّمه لوجوبه لا لوجوده ، و کلامنا فی المقدّمه الوجودیّه .

و أمّا أنّ الغرض هو التمکّن من ذی المقدّمه ، بأن یکون التمکّن منه موقوفاً علی وجودها ، فهذا أیضاً مردود ، لأن المراد من التمکّن – سواء کان العقلی أو العرفی – هو القدره علی ذی المقدّمه ، لکنّ القدره علیه موقوفه علی التمکّن من المقدّمه لا علی وجودها .

و إذا بطلت الاحتمالات ، بطل القول بأنّ الغرض من المقدّمه هو التمكّن من ذى المقدّمه .

تحقيق الأُستاذ

قال الأُستاذ : إنّ المهمّ فى كلمات الكفايه قوله بأنّ الغرض من المقدّمه هو التوقّف و المقدميّه ، و من الواضح أنّ هذا غير التمكّن من ذى المقدّمه ، كى يرد عليه اشكال المحاضرات من أنّ التمكّن منه أثر التمكّن من المقدّمه و ليس بأثرٍ لوجودها ... كما أنّ التوقّف ليس بأمرٍ عدمى ، كى يرد عليه إشكال المحقّق الأصفهانى ... و توضيح مراد المحقّق الخراسانى من « المقدميّه » هو أنّ المقدّمه لها دخل فى وجود ذى المقدّمه دخل المقتضى فى المقتضى أو دخل الشرط بالنسبه إلى المشروط . فالمقدّمه إمّا مقتضٍ أو شرط ، و من الواضح : إنّ الاقتضاء و الشرطيّه من خواصّ وجود المقتضى و وجود الشرط ، فإذا فقد فلا اقتضاء . ثمّ إنّ الاقتضاء أثر لمطلق وجود المقتضى و الشرط ، لا خصوص الشرط أو المقتضى الفعليين .

فظهر عدم ورود شىء ممّا ذكر على المحقّق الخراسانى ، فهو يرى أنّ المراد من المقدّمه هو الاقتضاء ، و هو يتحقّق بنفس وجودها - لا أنّه الاقتضاء الفعلى المنتهى إلى حصول ذى المقدّمه كما يقول صاحب الفصول - غير أنّ حصول كلّ واحده من المقدمات تغلق أحد أبواب عدم ذى المقدّمه ، و إذا حصلت المقدّمات كلّها أوصلت إلى ذى المقدّمه .

و تلخّص : تماميّه مبنى الكفايه ثبوتاً .

الكلام على اشكالات الكفايه على الفصول

ثمّ إنّ الأُستاذ تكلّم على إشكالات الكفايه على الفصول ، (فأمّا الأوّل) و هو انحصار الواجب من المقدّمات بما يكون من قبيل الأسباب التوليديّه ، و أمّا ما

یکون الاختیار واسطه بینها و بین ذی المقدّمه فلیس بواجب ، لأنّ الإراده من أجزاء السّبب ، و هی غیر قابله لتعلّق الوجوب (ففیه) :

إنّه إن کانت اختیاریّه الشیء بکونه مسبوقاً بالإراده ، فالإشکال وارد ، لأنّ الإراده قد لا تتعلّق بها الإراده فلا تکون اختیاریّه ، و استلزام کلّ إراده لإراده أُخری مستلزم للتسلسل کما قال المحقّق الخراسانی . و لکنّ المناط فی تعلّق التکلیف هو اختیاریّه المکلّف به ، سواء کانت بالذات أو بالعرض ، و الاختیار فی الاراده هو بالذات ، و اختیاریّه الأفعال بالعرض ، أی إنّها اختیاریّه بسبب تعلّق الاختیار بها ، و إذا کانت الاختیاریّه بالعرض مصحّحه للتکلیف ، فالاختیاریّه بالذات کذلک بطریقٍ أولی ، فکما یصحّ أن یقال : صلّ ، یصح أن یقال : اختر الصّلاه ، لأنّ الاختیار مقدور بالذات و به یصحّ تعلّق التکلیف .

و علی الجمله ، فإنّ الاختیار أمر اختیاری بالذات ، فیصحُّ تعلّق التکلیف به ، کسائر الأجزاء إن کان المکلّف به ذا أجزاء .

(و أمّا الثانی) و هو سقوط الأمر الغیری بالإتیان بالمقدّمه ، و منشأ السقوط هو الإطاعه فقط ، فدلّ ذلک علی أنّ متعلّق الأمر مطلق المقدّمه (ففیه) :

إنّ هذا أشبه بالمصادره ، لأنّ الواجب إن کان طبیعی المقدّمه فلا محاله یکون وجه سقوط الأمر حصول الإطاعه و الامتثال ، لکنّ للقائل بخصوص المقدّمه الموصله أن یقول : إنّه بعد أن جاء بالمقدّمه إمّا یأتی بذی المقدّمه أو لا یأتی ، فإنْ جاء به ، فقد سقط الأمر بذی المقدّمه بالإتیان به و سقط الأمر بالمقدّمه لکونها أوصلت إلیه ، و إنْ لم یأت بذی المقدّمه ، فقد عصی الأمر النفسی المتعلّق به و کان سقوطه بالعصیان ، و کذا الأمر الغیری المتعلّق بالمقدّمه ، فقد عصی ، لأنّ المفروض تعلّقه بالحصّه الموصله إلی ذی المقدّمه ، و المفروض عدم تحقّق

الإیصال إلیه .

و الحاصل : إنّ سقوط الأمر الغیری لا یکون إلّا إذا کان المتعلّق مطلق المقدّمه ، و هذا أوّل الکلام .

(و أمّا الثالث) و هو لزوم اجتماع النفسیّه و الغیریّه فی ذی المقدّمه (ففیه) :

إنّه مردود بما یجاب به عن دلیل المیرزا علی بطلان المقدّمه الموصله ، و لنتعرّض لذلک ثمّ نذکر الجواب :

اشکالات المیرزا علی الفصول

إنّ تخصیص وجوب المقدّمه بخصوص الحصّه الموصله یستلزم إمّا الدور فی الوجود أو الوجوب ، و إمّا الخلف أو التسلسل .

و توضیح ذلک : إنّ المقسّم للشیء تارهً : یکون فی رتبه وجود الشیء و أُخری : فی رتبهٍ متأخره عن وجوده ، فالأوّل مثل تقسیم الأجناس إلی الأنواع ، حیث أنّ الجنس یقسّم إلیها بواسطه الفصل و هو فی مرتبه الجنس ، و کتقسیم النوع إلی الأصناف کالانسان إلی الزنجی و الرومی ... و ما نحن فیه من القسم الثانی ، حیث أنّ المقدّمه تنقسم إلی الموصله و غیر الموصله ، لکنّ عنوان « الموصله » منتزع من شیء متقدّم و هو « وجود » ذی المقدّمه ، إذ المقدّمه بذاتها لا تنقسم إلی ذلک ، و إنّما تنقسم إلی القسمین المذکورین إذا وُجد ذو المقدّمه بعد وجودها ، فوصف المقدّمه بالموصلیّه یکون بعد وجودها و وجود ذی المقدّمه بعدها ، و أمّا قبل وجود ذی المقدّمه فلا یوجد إلّا ذات المقدّمه .

و علی هذا ، فلو کان متعلّق الأمر الغیری هو المقدّمه الموصوفه بالموصلیّه لزم الدور ، لأنّ وصفها بالموصلیّه موقوف علی وجود ذی المقدّمه ، و وجوده موقوف علی وجود المقدّمه .

ص:۸۵

و هذا هو الدّور فی الوجود ، و هو بیانه فی الدّوره الأولی (۱) .

و أمّا بیان الدور فی الوجوب - و هو ما یستفاد من کلامه فی الدوره الثانیه (۲) - فهو : إنّه قد تقدّم کون عنوان الموصلیّه منتزعاً من وجود ذی المقدّمه ، وعلیه ، فذو المقدّمه من قیود المقدّمه الموصله و من مقوّماتها ، فیقع الدور فی الوجوب ، من جهه أنّ وجوب ذی المقدّمه علهُ لوجوب المقدّمه ، إلّا أنّه لو لا وجوب المقدّمه لما وجب ذو المقدّمه ، لکونه من قیودها کما تقدّم .

و أمّا الخلف أو التسلسل ، فلأنّ الواجب لو کان خصوص المقدّمه الموصله کانت ذات المقدّمه من مقدّمات تحقّق المقدّمه خارجاً ، فإنْ کان الواجب هو الذات فقط بلا تقیّد بالایصال ، لزم الخلف ، و إن کان الذات المقیَّده بالإیصال هو الواجب ، کان نسبه « الذات » إلی « الإیصال » نسبه « المقدّمه » إلی « ذی المقدّمه » ، و حینئذٍ ، ینتقل إلی الذات و أنّها واجبه مطلقاً أو مقیَّده بالإیصال . و الأوّل خلف و الثانی مستلزم للتسلسل .

و الجواب :

و قد أجاب السید الأُستاذ عن هذه المحاذیر (۳) و کذا شیخنا دام بقاه ، فأفاد ما ملخّصه :

أمّا عن لزوم الدور فی الوجود ، فلأنّ وجود ذی المقدّمه غیر متوقّف علی المقدّمه بوصف الوجود ، إذ لا دخل لوصفها بالوجود فی تحقّق ذیها ، بل إنّه موقوف علی ذاتها .

و أمّا عن لزوم الدور فی الوجوب ، فلأن الوجوب النفسی لذی المقدّمه

۱- ۱) فوائد الأُصول (۱ - ۲) ۲۹۰ ط جماعه المدرّسین .

۲- ۲) أجود التقریرات ۱ / ۳۴۵ - ۳۴۶ .

۳- ۳) منتقی الأُصول ۲ / ۲۹۶ .

يكون منشأً للوجوب الغيرى للمقدّمه ، لكن ذا المقدّمه يتّصف بالوجوب الغيرى أيضاً من حيث أنّه لولاه لما اتّصفت المقدمه به ، فلا يلزم الدور فى الوجوب ، و إنّما اللازم هو اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى فى شىء واحد و هو ذو المقدّمه ، و هذا لا مانع منه ، لأنّه يؤول إلى الاندكاك و تحقّق وجوب واحدٍ مؤكّد على مبنى الميرزا ، فلا دور .

و أمّا عن لزوم الخلف أو التسلسل ، فلأنّ هذا المحذور إنّما يترتّب بناءً على وجوب أجزاء المركّب بالوجوب الغيرى ... لأنّ المقدّمه الموصله مركّبه من جزءين هما ذات المقدّمه و تقيّدها بالإيصال ، و حينئذٍ ، فلو قلنا بأنّ الأجزاء متّصفه بالوجوب الغيرى لزم المحذور ، لأنّ الذات مقدّمه لهذا المركب ، فتكون واجبةً بالوجوب الغيرى أيضاً ، لكن الأجزاء غير واجبه بالوجوب الغيرى لذى المقدّمه ، بل المقدّمه هو المركّب ، فأصل الاستدلال باطل .

قال الأُستاذ

لكن يمكن تقريب الاشكال بوجهٍ آخر بأن يقال : إنّ المفروض على مبنى الفصول كون الإيصال منتزعاً من وجود ذى المقدّمه ، فلو كان متعلّق الوجوب الغيرى هو المقدّمه الموصله ، لزم وجود الوجوب الغيرى بعد وجود الوجوب النفسى ، لتقدّم منشأ الانتزاع فى الوجود على الأمر الانتزاعى ، فيلزم اجتماع التقدّم و التأخّر فى الشىء الواحد .

و هنا لا بدّ من التعرّض لكلام المحقّق الاصفهانى فى تقريب مبنى الفصول ، و به تنحلّ المشكلات .

تحقيق المحقّق الاصفهانى

و العمده هو فهم كيفيه أخذ « الإيصال » فى المقدّمه ، إذ لا ريب فى أن متعلّق

الوجوب هو ما دخل تحت الطلب من طرف المولى ، فهل هو عباره عن المقدّمه بوصف الموصليّه إلى ذى المقدّمه المنتزع من ذى المقدّمه ، أى المقدّمه المقيّده بوجود ذيها ، أو أنّ المراد منها عباره عن الحصّه التوأمه مع وجود ذى المقدّمه كما هو المستفاد من كلام المحقّق العراقى ، أو المراد منها العلّه التامّه ، أو الحصّه - من المقدّمه - الملازمه لوجود ذى المقدّمه - لا المقيّده بوجوده - كما هو المستفاد من كلام المحقّق الأصفهانى ؟

و الحاصل : إنّ المحقّق الاصفهانى يرى أنّ المراد من المقدّمه هى الحصّه منها الملازمه لوجود ذيها ، هذا فى تقريب . و فى تقريب آخر : أنّ المراد هو العلّه التامّه . و على كلٍّ منهما فإشكال الكفايه من اجتماع المثلين ، و كذا ما طرحناه أخيراً من اجتماع المتأخّر و المتقدّم فى الشيء الواحد ... يرتفع ... .

قال قدّس اللّه روحه (١) :

إنّ المراد من المقدّمه ما يكون مقدّمةً لذيها بالفعل لا بالقوّه ، فالحطب مقدّمه للطبخ ، لكنه تارةً : مقدّمه بالقوّه و هو ما كان قبل الاشتعال ، و أُخرى : بالفعل و هو ما كان مشتعلاً ، و هاتان حصّتان من وجود الحطب ، و كذا الكلام فى اشتراط الشيء بشرطٍ ، فإنّه تاره يكون شرطاً بالقوّه و أُخرى بالفعل ، فإنْ كان المقتضى بالفعل فسيكون الشرط أيضاً فعليّاً ، كما فى يبوسه الحطب و مماسّته للنار من أجل الاحتراق ، فلا يمكن تماميّه الاقتضاء إلّا مع فعليّه الشرط ، و إذا تمّ الأمران ، أصبح المشروط و المقتضى فعليّاً ... .

و على الجمله ، فإنّه يوجد تلازم بين أجزاء العلّه ، و يوجد تلازم بين أجزاء العلّه - المقدّمه - مع المعلول ، و هو ذوها .

١- ١) نهايه الدرايه ٢ / ١٣٨ - ١٣٩ .

و من الواضح : إنّ التلازم غير التوقّف ... و لذا يكون بين « الابوّه » و« البنوّه » تلازم ، لكنْ لا توقف لأحدهما على الآخر .

و على هـذا ، فـإنّ المراد من المقـدّمه الموصـله هو المقـدّمه الملازمه – أو التوأمه – مع وجود ذيها ، لا أنّ وجوده موقوف على وجودها ، بل إنّ فعليّتهما تكون فى عرضٍ واحد و ليستا فى الطول ليرد عليه الإشكال .

و ملخّص هذا البيان :

أوّلاً : إنّ المطلوب من المقدّمه هو الحصّه الموجوده بالفعل منها لا بالقوّه .

و ثانياً : إنّ بين المقدّمه و ذيها تلازماً من قبيل التلازم بين أجزاء المقدّمه و العلّه التامّه ، و ليس بينهما توقّف .

و ثالثـاً : إنّه لمّـا كـان الغرض قائماً بوجود ذى المقـدّمه ، و هو لا يتحقّق إلّا بالمقـدّمه ، فالإراده تتعلّق بنفس ذى المقـدّمه ، و يحصل منها إراده تبعيّه غيريّه متعلّقه بالمقدّمه ، و لا يمكن أن يكون متعلّقاً بالقوّه كما تقدّم .

فظهر بذلك أنّ المراد من الموصليّه ليس الإناطه و التقييد ، فكلّ الإشكالات المتقدّمه من الميرزا و الكفايه و غيرهما مندفعه .

أقول :

هذا البيان فى المحقّق الأصفهانى هو أحد التقريبين منه لمبنى صاحب الفصول .

و أمّا التقريب الآخر له ، فهو على أساس كون المراد من المقـدّمه هو العلّه التامّه ، و قـد تعرّض له شـيخنا كذلك ، ثمّ أورد عليه اشكالات ، كلّهـا ترجع إلى خصوصـيّاتٍ و جزئيّات فى كلام المحقّق الاصـفهانى . أمّا بالنسـبه إلى ما يتعلّق بـدفع الإشـكالات المزبوره ، فقد وافق الأُستاذ على ما ذكره من أنّ : متعلّق الإراده الغيريّه

هو الحصّه الملازمه مع وجود ذی المقدّمه لا الحصّه المقیّده بالإیصال إلیه ...

و الفرق بین المسلکین واضح ، فإنّه علی مسلک المحقّق الأصفهانی تکون المقدّمه هو ما ینتهی إلی وجود ذیها ، و علی مسلک صاحب الفصول قد یقع التخلّف بینهما ، لأنّه قید و مقیّد . و الصحیح هو الأوّل ، لأن ما ینتهی إلی ذی المقدّمه یکون دائماً متعلّقاً للإراده الغیریّه و الشوق الغیری ، و أمّا علی الثانی فالإشکالات ترد ، لأنّ التقیّد بوجوده لا یکون إلّا بنحو الاشتراط به بنحو الشرط المتأخّر ، فیقع البحث عن کیفیّه هذا الاشتراط ، و أنّه فی الواجب أو الوجوب ، بخلاف المسلک الأوّل ، فإنّه لا اشتراط – بناءً علیه – لا فی الواجب و لا فی الوجوب ، بل الواجب من المقدّمه عباره عن الحصّه منها الملازمه مع وجود ذیها ، و وجود أحد المتلازمین لیس مشروطاً بوجوب الملازم الآخر حتّی یبحث فیه عن أنّه شرط للوجوب أو الواجب .

و هذا هو الحق ، و هو تامّ ثبوتاً ، و کذا إثباتاً ، و الوجدان قائم علی أنّه إذا تعلّق الشوق بشیء ، فکلّ ما یکون فی طریقه فهو مشتاق إلیه دون ما لیس کذلک .

هذا تمام الکلام فی المقام ، و یبقی التحقیق عن ثمره البحث .

.ثمره النّزاع بین المشهور و الفصول

اشاره

ذکر صاحب الفصول فی بیان ترتّب الثمره علی مختاره ما ملخّصه (۱) : إنّ الأمر بالشیء یقتضی إیجابه لنفسه و إیجاب ما یتوقّف علیه من المقدّمات للتوصّل إلیه ، و من جمله المقدّمات ترک الأضداد المنافیه للفعل ، لأنّ مقدّمه المقدّمه مقدّمه .

و توضیحه : إنّ هذه الثمره تترتّب علی النزاع فیما لو اُمر – مثلاً – بإنقاذ

۱– ۱) الفصول الغرویّه : ۸۶ .

الغریق و توقّف ذلک علی ترک الصّلاه ، بناءً علی المقدّمات التالیه :

۱ - أن یکون ترک أحد الضدّین مقدّمه لفعل الضدّ الآخر ، کأن یکون ترک الصّلاه مقدّمه لفعل الإنقاذ .

۲ - أن یکون الأمر بالشیء مقتضیاً للنهی عن ضدّه ، فإذا وجب الإنقاذ کان الصّلاه مورداً للنهی .

۳ - أن یکون النهی عن العباده مقتضیاً للفساد ، فتکون الصّلاه باطله فی المثال .

فبناءً علی أنّ الواجب مطلق المقدّمه - کما علیه المشهور - فالصّلاه باطله ، للمقدّمات المذکوره ، و أما بناءً علی أنّه خصوص المقدّمه الموصله - کما علیه صاحب الفصول - فصحیحه ، لأنّ الإتیان بالصّلاه لیس نقیضاً لترکها الموصل إلی الإنقاذ حتی تکون مورداً للنهی فتبطل ، بل نقیض ترک الصّلاه الموصل إلی الإنقاذ هو عدم هذا الترک الموصل ، و هو - أی ترک الصّلاه کذلک - لیس عین الصّلاه لیتوجّه النهی إلیها فتبطل ، بل إن عدم ترکها یمکن أن یتحقّق بفعلها و أن یتحقّق بفعلٍ آخر کالنوم مثلاً . فهذه هی الثمره ، ذکرها فی الفصول و قرّرها المحقّق الخراسانی فی الکفایه .

إشکال الشیخ

ثمّ ذکر فی (الکفایه) (۱) إشکال الشیخ الأعظم علی الثمره ، و أنّ مقتضی القاعده هو البطلان علی کلا القولین ، بتقریب : إن نقیض ترک الصّلاه الموصل إلی الإنقاذ له فردان : فعل الصّلاه أو ترکها المجرّد عن الإیصال إلی الإنقاذ ، و بناءً علی اقتضاء الأمر بالشیء لحرمه نقیضه ، فإنّه تسری الحرمه إلی کلٍّ من الفردین ،

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۲۱ .

فتبطل الصّلاه على القولين .

جواب الكفايه

و أجاب عنه صاحب الكفايه : بالفرق بين نقيض الترك الموصل و الترك المطلق ، و حاصله : إنّ نقيض ترك الصّلاه المطلق هو الصّلاه ، فترك الترك هو فعلها ، و إذا كان الانقاذ واجباً و الصّلاه نقيضه ، فإنّ الإتيان بها منهيٌّ عنه ، فتبطل ...

أمّا بناءً على مسلك الفصول و أنّ المقدّمه لتحقّق الإنقاذ هو ترك الصّلاه الموصل ، فإنّ النقيض عدم هذا الترك ، وعليه ، فيكون فعل الصّلاه مقارناً لهذا الترك - إذ أنّه يتحقّق بفعلٍ آخر كالنوم مثلاً - و إذا كان مقارناً ، فإنّ حرمه الشيء لا تسرى إلى مقارنه ، فلا تكون الصّلاه باطله .

أقول :

ملخّص إشكال الشيخ : أمّا على المشهور ، فإنّ فعل الصّلاه و إنْ لم يكن نقيض المقدّمه فهو مصداق لنقيضها أو لازمٌ له ، فالنقيض لترك الإنقاذ هو ترك ترك الإنقاذ ، و هذا منطبق على نفس فعل الصّلاه ، فتكون فاسده . أمّا على مبنى الفصول ، فإنّ هذا العنوان منطبقٌ ، لكن مورد الانطباق أمران أحدهما فعل الصّلاه و الآخر مجرّد الترك ، فكلاهما مورد انطباق النقيض ... فالصّلاه فاسده كذلك .

و ملخّص جواب الكفايه : عدم انطباق النقيض على فعل الصّلاه ، بل هو ملازم للنقيض ، و حرمه الملازم لا يوجب حرمه الملازم الآخر ، فالثمره مترتّبه .

بيان المحقّق الاصفهانى لانتفاء الثمره ردّاً على الكفايه

و ذهب المحقّق الاصفهانى (۱) إلى عدم الفرق بين القولين فى النتيجه ، و هى بطلان الصّلاه . أمّا على قول الفصول : فإنّ المقدّمه الموصله - بناءً على كون ترك

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۱۵۰ .

الضدّ مقدّمةً للضدّ الآخر - إمّا هى العلّه التامّه و إمّا هى المقدّمه التى لا تنفك عن ذيها .

أمّا بناءً على كونها العلّه تامّةً ، فإنّ المقدّمه هى ترك الصّلاه و إراده الإنقاذ ، فالعلّه مركّبه من هذين الجزءين ، و نقيض ترك الصّلاه هو فعلها ، كما أنّ نقيض إراده الإنقاذ هو عدم إرادته ، فالعلّه التامّه مجموع الجزءين - ترك الصّلاه و إراده الإنقاذ - و هذا المجموع واحد اعتبارى و النقيض هو : وجود الصّلاه و عدم إراده الإنقاذ ، و هذا المجموع أيضاً واحد اعتبارى ، لكنّ الذى هو مقدّمه حقيقةً هو ترك الصّلاه خارجاً و وجود الإراده خارجاً ، أمّا مجموعهما فليس بموجودٍ فى الخارج بل هو أمر اعتبارى كما تقدّم ، و إذا كان متعلّق الأمر الوجوبى الغيرى ترك الصّلاه و وجود الإراده ، فإنّه يستلزم النهى عن نقيضهما و هما فعل الصلاه و عدم إراده الإنقاذ ، فيحرم هذان حرمةً واحده ، كما وجب ترك الصّلاه و وجود الإراده بوجوبٍ واحد ... و إذا تعلّقت الحرمه بالصّلاه بطلت .

و حاصل هذا هو أنّ الصّلاه بنفسها تكون نقيضاً للمقدّمه .

و أمّا بناءً على أن المقدّمه هى المقدّمه التى لا تنفك عن ذيها و يترتّب عليها ذو المقدّمه ، فإنّها مركّب من الشىء - و هو الترك - . و تقييده بقيدٍ و هو الموصليّه ، و الترك أمر عدمى و الموصليّه أمر وجودى ، و نقيض ذلك العدمى هو فعل الصّلاه ، و نقيض ذلك الوجودى هو عدم الموصليّه ، و كما كانت المقدّمه كذلك متعلّق الوجوب ، فنقيضها أيضاً يكون متعلّق النهى ، فتكون الصّلاه محرمه ، فهى باطله .

إشكال الأُستاذ

و أورد عليه الأُستاذ :

أوّلاً : إنّ تعدّد النقيض ظرفه هو الخارج ، و لكن الوجود الخارجى لفعل الصّلاه و عدم إراده الإنقاذ مسقط للتكليف ، و ليس وجود التكليف حتّى يكون

محكوماً بالحرمه فالفساد .

و ثانياً : هـذا الجواب بظاهره غير كاف ، لأنّه يتكفّل الجواب عن الشق الأوّل و هو كون المقـدّمه الموصـله هى العلّه التامّه . و أمّا الشق الثـانى و هو كونهـا المقـدّمه التى لا تنفك عن ذيها ، فلم يـذكر جوابه ، و لعلّ الجواب هو : أنّكم قـد اعترفتم أن لا نقيض للـترك الخـاص بمـا هو ، لأنّه ليس رفعـاً لشـىء و لا هو مرفوع بشـىء ، ثمّ قلتم : بـل نقيض الترك المرفوع به الفعـل و نقيض خصوصيّته عدمها الرافع لها .

فيكون الفعل محرّماً لوجوب نقيضه .

فأقول : إذا لم يكن نقيضاً فهو ملازم أو مقارن كما قال صاحب الكفايه . هذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إنّ متعلّق الوجوب هو الترك الخـاص كمـا ذكرتم ، و الفعـل ليس نقيضاً للترك الخاص لوجود فرد آخر و هو النوم أو أىّ فعل وجودى آخر ... .

و على الجمله ، فإنّ النقيض - كما ذكر هذا المحقّق - إمّا الرفع للشـىء و إمّا المرفوع بالشـىء ، و المقصود من رفع الشىء عدمه ، و من المرفوع به الوجود الـذى به يرتفع العـدم ، و على هـذا ، فـإنّه لمـا كان العلّه التامّه هنا هى ترك الصّلاه الموصل و إراده الإنقاذ ، كان نقيض الترك المذكور هو فعل الصّلاه لأنّه المرفوع بتركها ، لكنّ كون فعل الصّلاه نقيضاً للعلّه التامّه محال ، لأنّها ليست برفعٍ للعلّه التامّه لأنّها وجوديّه و الرفع عـدم ، و لا هى مرفوع بالعلّه التامّه ، لأنّ المفروض كون العلّه التامّه مركّبه من وجود إراده الإنقاذ و من عدم الصّلاه ، و إذا لم تكن رفعاً للعلّه و لا مرفوعاً بها ، استحال أن تكون نقيضاً ، فلا يتعلّق بها النهى فلا فساد . فالحقّ مع الكفايه .

و تلخّص : إنّه بناءً على تماميّه المقدّمات الثلاث فالثمره مترتّبه ، و لكنّ الكلام فى تماميّتها لا سيّما الأُولى منها .

و هذا تمام الكلام فى النفسى و الغيرى ، و الحمد للّه .

هل المقدّمه واجبهٌ شرعاً ؟

اشاره

ص:۹۵

و قد وقع الكلام بين الأعلام فی المقدّمه ، هل هی واجبه بالوجوب الشرعی أو إنها لابدّیه عقلیه ؟

و الأقوال المهمّه فی المسأله أربعه ، قد ذکرها صاحب الکفایه أیضاً .

۱ - الوجوب مطلقاً .

۲ - عدم الوجوب مطلقاً .

۳ - التفصیل بین السبب و غیره .

۴ - التفصیل بین المقدّمه الشرعیّه و غیرها .

.مقتضی الأصل العملی

اشاره

إلّا أنّ المحقّق الخراسانی قدّم البحث عن مقتضی الأصل فی المقام علی ذکر الأدلّه ، و تبعه علی ذلک غیره ، قال (۱) :

اعلم أنّه لاـ أصـل فی محـلّ البحث فی المسأله ، فإن الملازمه بین وجوب المقـدمه و وجوب ذی المقـدّمه و عـدمها ، لیست لها حاله سابقه ، بل تکون الملازمه أو عـدمها أزلیّهً ، نعم ، نفس وجوب المقدّمه یکون مسبوقاً بالعدم ، حیث یکون حادثاً بحدوث وجوب ذی المقدّمه ، فالأصل عدم وجوبها .

و الحاصل : إن هنا مسألتین ، مسأله أُصولیّه ، و هی هل وجوب ذی المقدّمه

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۲۵ .

يلازم وجوب المقدّمه أو لا ؟ فهذه مسأله كبرويه أَصوليه تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فإذا ثبتت الملازمه أفتى الفقيه بوجوب المقدّمه وجوباً شرعيّاً ، و إلّا فلا .

و مسأله فقهيّه فرعيّه ، هل المقدّمه واجبه أو لا ؟

إذا علم هـذا ، فـإنّ الأصل المطروح في المقام هو الاستصـحاب ، و صاحب الكفايه يرى جريانه فى المسأله الفقهيّه دون المسأله الأُصوليّه ، فمن قوله « اعلم ... » يريد الأُصوليّه ، و من قوله : « نعم ... » يريد الفقهيّه ، فالكلام فى مقامين :

المقام الأوّل (مقتضى الأصل فى المسأله الأُصوليه)

إنّه يمكن طرح الاستصحاب فى الأُصوليّه فى الجعل ، بأن يكون الأصل عدم جعل الملازمه ، و يمكن طرحه فى المجعول ، بأن يكون الأصل عدم الملازمه نفسها ... .

يقول المحقّق الخراسانى بعدم جريان الاستصحاب فى المسأله الأُصوليّه لعدم تماميّه أركانه فيها ، لعدم الحاله السابقه ، بل تكون الملازمه أو عدمها أزليهً .

و توضيح ذلک : قالوا إنّ هناک أُموراً تلازم الماهيّه و لا تنفکّ عنها ، سواء كانت الماهيّه موجودهً أو لا ، كالزوجيّه بالنسبه إلى الأربعه كما يقولون . و إنّ هناک أُموراً تلازم وجود الماهيّه كالحراره الملازمه لماهيّه النار الموجوده خارجاً ... .

و على هـذا ، فـإنّ لوازم المـاهيّه لا تكون مسبوقه بالعـدم ، بخلاف لوازم الوجود فلهـا حاله سابقه ، لأنّها قبل أن تكون الماهيّه كانت معدومه و بوجودها وجدت .

ثمّ إنه يقول بـأنّ الملازمه بين وجوب المقـدّمه و وجوب ذيها هى من قبيل لوازم الماهيّه لا من قبيل لوازم وجودها ، فإنّ وجوب المقدّمه لا ينفک عن وجود

ذيها كما لا تنفكّ الزوجيّه عن الأربعه ، إنّها ملازمه موجوده عند العقل ... فليس لها حاله سابقه حتى تكون مجرى الاستصحاب .

قال الأُستاذ :

أوّلاً : إنّ كلام المحقّق الخراسانی مبنی على أن تكون الملازمه من لوازم الماهيّه ، و أمّا بناءً على أنّها من لوازم الوجود ، فإنّه كلّما وجد وجوب ذی المقدّمه استلزم وجود وجوب المقدّمه ، فالملازمه بين الوجودين ، و قد تقرّر أن الوجودين مسبوقان بالعدم فكذا لازمهما ، فالملازمه لها حاله سابقه .

و ثانياً : إنّه يعتبر فی المستصحب أن يكون إمّا حكماً شرعيّاً و إمّا موضوعاً لحكم شرعی ، لكنّ الملازمه بين الوجوبين ليست بحكم شرعی بل هی من الموضوعات التكوينيّه ، و لا هی موضوع لحكم شرعی لعدم ترتّب شیء من الأحكام الشرعيّه عليها ، وعليه ، فإنّه لو أجرى الاستصحاب فی الملازمه ، كان لازم هذا الاستصحاب هو وجوب المقدّمه شرعاً وجوباً غيريّاً ، فكان وجوبها أثراً عقليّاً للاستصحاب ، و هو أصل مثبت .

و تلخّص : إنّ الملازمه إن كانت من لوازم الوجود لا الماهيّه ، فلها حاله سابقه خلافاً لصاحب الكفايه ، لكنّ الاستصحاب لا يجرى إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت ، فظهر الفرق علماً و عملاً . أمّا علماً ، فالملازمه هی بين وجودی الماهيّتين لا نفس الماهيّتين . و أمّا عملاً ، فإنّ الاستصحاب يكون جارياً عند من يقول بحجيّه الأصل المثبت .

قال الأُستاذ :

لكنّ التحقيق عدم معقوليّه أنْ يكون للماهيّه لوازم ، و عدّهم الزوجيّه من لوازم الأربعه غير صحيح ، لأنّ الزوجيّه ماهيّه و الأربعه ماهيّه ، و لا يعقل استلزام

ص:٩٩

ماهيّةٍ لماهيّةٍ أَخرى ، لكون الماهيّات متباينات بالذات . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّه لاـ يتصوّر أنْ يكون للماهيّه - بقطع النظر عن الوجود - استلزام ، لأن كون الشىء ذا لزوم أمر وجودى ، و الملازمه من الأُمور الوجوديّه ، فكيف تستلزم الماهيّه من حيث هى هى أمراً وجوديّاً ؟

نعم ، الزوجيّه تلازم الأربعه ، لكنْ بوجودها الذهنى أو الخارجى .

المقام الثانى (مقتضى الأصل فى المسأله الفقهيّه)

و أمّا فى المسأله الفقهيّه ، فالأصل المطروح هو الاستصحاب و البراءه بقسميها ، كما أنّ الاستصحاب يطرح فى عدم الجعل و هو الوجوب ، و عدم المجعول ، أى عدم الوجوب ، فهى أربعه أُصول فى هذا المقام .

قال صاحب الكفايه : بجريان الاستصحاب فى الوجوب ، و قال جماعه :

بعدم جريانه ، وعليه فى المحاضرات ... و تحقيق ذلك فى جهتين :

الجهه الأُولى : هل للاستصحاب مقتضٍ فى هذا المقام ؟

قال جماعه : بعدم وجود المقتضى للاستصحاب بالنسبه إلى عدم الوجوب خلافاً للخراسانى صاحب الكفايه ، لأنّ الوجوب حادث ، فأركان الاستصحاب فيه تامّه . أمّا وجه عدم الجريان فهو : أنّ وجوب المقدّمه لا يقبل الجعل ، فلا معنى لاستصحاب العدم فيه ، و الدليل على عدم قبول وجوب المقدّمه للجعل هو : أنّ وجوبها من لوازم وجوب ذيها كما تقدّم ، و اللّوازم غير قابله للجعل ، لا الجعل البسيط - و هو مفاد كان التامّه - و لا الجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصه .

و قد أجاب المحقّق الخراسانى : بأنّ وجوب المقدّمه من لوازم وجوب ذيها ، و هو آبٍ عن الجعل البسيط و التأليفى كما ذكر ، لكنّه لا يأبى عن الجعل التبعى ، إذ اللزوم فى لوازم الماهيّه هو بمعنى التبعيّه ، لأنّ جعل الماهيّه يكفى

لانتزاع لوازمها منها ، فيكون اللّازم مجعولاً بتبع جعل الماهيّه ... و إذا كان قابلًا للجعل كان مجرىً للاستصحاب (1) .

قال الأُستاذ

إن أراد من الجعل التبعى أنّ وجوب المقدّمه مجعول بجعل مستقل غير أنّه لا ـ ينفك عن وجوب ذيها ، فهو مجعولٌ بالجعل البسيط ، فهذا ينافى نفيه للجعل البسيط .

و إن أراد أنّ الجعل يتعلّق بوجوب المقدّمه بالعرض ، كما أنّ الزوجيّه مجعوله بجعل الأربعه ، و الفوقيّه مجعوله بجعل الفوق ، ففيه : إنّه ليس كذلك ، لأنّ هناك إراده متعلّقه بالمقدّمه و إراده أُخرى متعلّقه بذى المقدّمه ، فتلك غيريّه و هذه نفسيّه ، و لكلٍّ جعل على حده ، و ليس المقدّمه مجعولهً بجعل عرضى .

فالحق : إنّ المقدّمه قابله لتعلّق الجعل بالجعل البسيط ، فلجريان الأصل فيها مجال ، بالبيان الذى ذكرناه .

و قال آخرون – منهم السيّد البروجردى (2) – بعدم جريان الأصل ، من جهه أنّ وجوب المقدّمه فى حال وجوب ذيها قهرى ذاتى ، و ما كان كذلك فلا يقبل الجعل ، و ما لا يقبله فلا يجرى فيه الأصل .

قال الأُستاذ

ما المراد من أنّ « وجوب المقدّمه ذاتى و قهرى بالنسبه إلى ذى المقدّمه » ؟

إن كان المراد أنّه إذا تحقّق الوجوب لذى المقدّمه ، ثبت للمقدّمه بصورهٍ قهريّه ، فإنّ هذا يتم فى الإراده دون الوجوب ، إذ الإراده إذا تحقّقت بالنسبه إلى

١– ١) كفايه الأُصول : ١٢۴ – ١٢۵ .

٢– ٢) نهايه الأُصول : ١٨١ .

ذی المقدّمه تتحقّق قهراً بالنسبه إلی مقدّمته ، لکنّ الإراده من الصفات ، و الوجوب من الأفعال ، فتلک الحاله بالنسبه إلی الإراده متصوّره و واقعه ، أمّا الوجوب فیحتاج إلی موجب ، و هو فعل اختیاری للمولی ، یمکن أن یجعله و أن لا یجعله ، بخلاف الإراده .

و أشکل علی الاستصحاب هنا - و اعتمده فی المحاضرات (1) - بأنّه لا أثر له ، بعد استقلال العقل بلزوم الإتیان بالمقدّمه ، فلا معنی لجریانه .

و أجاب المحقّق الأصفهانی : بأنّ اعتبار الأثر للاستصحاب إنّما هو حیث لا یکون المستصحب نفسه حکماً مجعولاً شرعیّاً ، و إلّا فلا حاجه إلی اشتراط الأثر .

قال الأُستاذ : لکنّ أثر جعل الحکم هو تحریک العبد ، فیجعل الوجوب مثلًا لأن یکون داعیاً له للفعل ، و مع وجود الداعی - و هو اللّابدیه العقلیّه - لا یبقی للوجوب داعویّه للعبد من أجل التعبّد ، فإنْ کان للوجوب أثر آخر فهو و إلّا فلا حاجه إلیه .

هذا تمام الکلام فی الاستصحاب .

و أمّا البراءه :

فإنّ العقلیّه غیر جاریه ، لأنّ مجراها هی الشبهات الحکمیّه للتکالیف الإلزامیّه ، و علی القول بوجوب المقدّمه ، فإنّ ترکها لا یستتبع استحقاق العقاب ، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بیان .

و أمّا الشرعیّه ، فإن قلنا : بأنّ وجوب المقدّمه من لوازم الماهیّه ، و هی غیر قابله للجعل ، فلا یجری حدیث الرفع فی المقدّمه ، إذ ما لا یقبل الجعل لا یقبل

۱- ۱) محاضراتٌ فی أُصول الفقه : ۲ / ۲۷۸ .

الرفع .

و إن قلنا : بقابليّته للجعل تبعاً - كما عليه المحقّق الخراسانى - فيقبل الرفع ، إذ لا فرق بين الاستقلاليه و التبعيه هنا .

و على المختار من كون وجوب المقدّمه قابلاً للجعل البسيط الاستقلالى ، فالبراءه جاريه .

هـذا ، و لا تجرى البراءه الشرعيه - على القول بكون وجوب المقدّمه من لوازم وجوب ذيها - من جهةٍ أُخرى أيضاً ، و هى : أنّ لازم هـذا القول أن يكون وضع وجوب المقدّمه بوضع وجوب ذى المقدّمه ، و ما كان وضـعه بوضع غيره فلا يقبل الرفع إلّا برفع ذلـك الغير ، و لـذا قالوا بأن حـديث الرفع لا يرفع الجزئيّه - مثلاً - لكونها مجعولةً بجعل الأمر المتعلّق بالمركّب الـذى هو منشأ انتزاعها ، إذ ليس لها وضع استقلالى ، فلا رفع كذلك .

لكنّ التحقيق أنّه ليس وجوب المقدّمه من لوازم ماهيّه وجوب ذيها ، بل له وجود مستقل .

و أورد فى المحاضرات : بأنّه لا أثر لأصاله البراءه الشرعيّه بعـد حكم العقل بلابـدّيه الإتيان بالمقـدّمه ، لتوقف الواجب النفسى عليها .

فأفاد الأُستاذ : بأنّ هـذا الإشكال يبتنى على عـدم ترتّب ثمرةٍ من الثمرات المـذكوره سابقاً على الإتيان بالمقـدّمه ، لكنّ تصوير الثمره ممكن ، فمثلاً : بناءً على عدم جواز أخذ الأُجره على الواجب الشرعى ، فإنّه إنْ جرت البراءه الشرعيّه عن وجوب المقدّمه سقطت عن الوجوب ، و لا يبقى إشكال فى جواز أخذ الأُجره عليها ... .

هذا تمام الكلام فى مرحله المقتضى لجريان الأصل فى المقام .

و أمّا المانع ، فقد ذكر فی الکفایه : إنّ استصحاب عدم الوجوب الشرعی للمقدّمه یستلزم التفکیک بین المتلازمین فی صوره الشک ، قال رحمه اللّه : « نعم لو کانت الدعوی هی الملازمه المطلقه حتی فی مرتبه الفعلیه لما صح التمسّک بالأصل » (۱) هکذا فی نسخهٍ . و فی أُخری « صحّ التمسّک » و عن بعض تلامذته أنّ « لما صحّ » کانت فی الدّوره السابقه ، و« صحّ » فی الدوره اللّاحقه .

و حاصل الکلام : وجود المانع عن جریان الأصل - بعد تمامیّه المقتضی له - و هو لزوم التفکیک بین الوجوبین .

فأجاب رحمه اللّه عن الإشکال : أمّا بناءً علی کلمه « لما صح » بأنّ الإشکال إنّما یرد لو کانت الملازمه بین الوجوبین ظاهراً و واقعاً ، أمّا لو قلنا بأنّها فی الواقع فقط ، دون مقام جریان الأصل ، فلا ملازمه بین الوجوبین ، إذ للشارع أن یتصرّف فی مرتبه الظاهر و یرخّص بالنسبه إلی المقدّمه بجریان أصاله عدم وجوبها فیها .

و أمّا بناءً علی کلمه « صحّ » فتقریب الإشکال هو : إنّ إجراء البراءه عن وجوب المقدّمه یعنی الشک فی الملازمه و وقوع التفکیک بین المتلازمین احتمالاً ، و هذا محال کالتفکیک بینهما قطعاً .

فأجاب رحمه اللّه - فیما حکاه المحقّق القوچانی - بأنّه فی کلّ موردٍ یوجد دلیلٌ یستلزم الأخذ به محالاً من المحالات ، فإنّ ظهور ذلک الدلیل یکون حجهً علی أنْ لا موضوع لذلک اللازم المحال ... و یؤخذ بالدلیل ... و هذا هو البیان الذی مشوا علیه فی جواب شبهه ابن قبه فی حجیّه خبر الواحد باحتمال لزوم تحلیل الحرام و تحریم الحلال من العمل بخبر الواحد ، و احتمال لزوم اجتماع الضدّین أو النقیضین من جهه تعذّر الجمع بین الحکمین الظاهری و الواقعی .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۲۶ .

و قـد اسـتفاد المحقّق الخراسانی من هـذا المطلب لیعطی الجواب عن إشـکال لزوم التفکیک فی المقام ، فهو یقول بأنّ عمومات أدلّه الاستصحاب و أدلّه البراءه الشرعیّه حجّه علی عدم الملازمه ، فلا موضوع للّازم المحال و هو التفکیک بین المتلازمین ... .

و الحاصل : إنّ التعبّد بالأدلّه یثبت عدم وجود الملازمه ، فصحّ جریان الأصل و تمّ عدم وجوب المقدّمه .

هذا تمام الکلام فی مقتضی الأصل فی وجوب المقدّمه .

.أدلّه الأقوال فی مقدّمه الواجب

اشاره

قد ذکرنا الأقوال ، و نتعرّض هنا لأدلّتها :

.دلیل القول بالوجوب مطلقاً :

اشاره

و قد استدل للقول بالوجوب مطلقاً بوجوه :

الأوّل

إنّ الإـراده التشـریعیّه علی وزان الإـراده التکوینیّه ، فکما أنّ التکوینیّه إذا تعلّقت بشـیء تعلّقت بمقـدّمته المتوقّف علیها ، غیر أنّ تلک إراده نفسـیّه و هذه غیریّه ، کذلک التشریعیّه ... و إن کان فرق بین الإرادتین من حیث أنّ التکوینیّه متعلّقها فعل النفس ، و التشریعیّه متعلّقها فعل الغیر عن اختیار . و هذا ما اعتمده فی (الکفایه) (۱) .

و هو أقوی الوجوه ، إذ لا ریب فی شیء من مقدّماته . إلّا أنّ تمامیّه هذا الوجه متوقّفه علی معرفه حقیقه الحکم ، لأنّ الدلیل أفاد أنّه إن حصل الشوق الواصل إلی حدّ النصاب بالنسبه إلی المقدّمه تحقّق الوجوب الغیری لها ، فهل هذا

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۲۶ .

صحیح ؟

قیل : إنّ الحکم فعل اختیاری .

و قیل : إنّه الإنشاء بداعی جعل الداعی .

و قیل : إنّه اعتبار لابدّیه شیء أو حرمان المکلّف من شیء .

و القدر المشترک بین هذه الأقوال هو إنّ الحکم فعل اختیاری .

و فی المقابل قول المحقّق العراقی من أنّ الحکم هو الإراده المبرزه و الکراهه المبرزه .

فعلی القول بأنّه فعل اختیاری ، فلا محاله تکون الإراده التشریعیّه – و هی الشوق البالغ حدّ النصاب – أجنبیّه عن الفعل . أمّا علی القول بأنّه الإراده المبرزه ، فلا تکون الإراده التشریعیّه بلا إبراز حکماً ، اللّهم إلّا أن یبرز الإراده بالنسبه إلی المقدّمه ، کأن یقول : ادخل السوق و اشتر اللّحم .

نعم ، یتم الاستدلال لو قیل بأن حقیقه الحکم نفس الإراده و الکراهه .

الثانی

وقوع الأمر بالمقدّمه فی القضایا التکوینیّه کقوله : ادخل السوق و اشتر اللحم ، و فی القضایا الشرعیّه کما فی الخبر : « اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه ... » (1) و الأصل فی الاستعمال هو الحقیقه ، و الأمر ظاهر فی الوجوب . و هذا الوجوب الثابت للمقدّمه غیری بالاستقراء ، لأنّ الوجوب إمّا إرشادی و إمّا مولوی طریقی و إمّا مولوی نفسی و إمّا غیری . أمّا الإرشادی ، فهو إرشاد إلی حکم العقل فی المورد کما فی «أَطیعُوا اللّهَ وَأَطیعُوا الرَّسُولَ ... » (2)فهنا یوجد الحکم العقلی

۱- ۱) وسائل الشیعه ۳ / ۴۰۵ الباب ۸ من أبواب النجاسات .

۲- ۲) سوره النساء : ۵۹ .

و لاـ يمكن أن يكون الأـمر بالإطاعه حكماً شـرعيّاً مولوياً ، فيحمل على الإرشاديه ، لكنْ ليس فى مقامنا حكم من العقل ، فهو لا يقول بلزوم الإتيان بالمقدّمه ، بل يقول بلابدّيته و هو غير اللزوم و الوجوب ، و أيضاً ، ففيما نحن فيه يمكن الحكم المولوى .

و أمّـا المولوى الطريقى ، فلاـ معنى له هنـا ، إذ الحكم المولوى الطريقى مـا يجعـل للتحفّظ على الواقع ، و فيما نحن فيه لا جهل بالواقع حتّى يجعل حكم الوجوب للاحتفاظ عليه .

و أمّا المولوى النفسى ، فالمفروض أنّ بحثنا فى المقدّمه .

فانحصر كون الوجوب هنا غيريّاً ... فيكون الأمر بغسل الثوب واجباً غيريّاً .

و الجواب :

و قد أجاب الأكابر عن هذا الاسـتدلال : بأنّ هناك شقّاً آخر و هو : الإرشاديّه إلى الشرطيّه ، بأن يكون الأمر بغسل الثوب إرشاداً إلى شرطيّه الطهاره من الخبث فى صحّه الصّلاه .

قال الأُستاذ

و هذا الجواب الذى ارتضاه فى المحاضرات أيضاً (۱) ، إنّما يتمّ فيما إذا كان الشـىء شرطاً ، كاشتراط الصّلاه بطهاره اللباس ، و بالطهـاره من الحـدث كما فى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ... » (۲)، أمّـا فى مثل : اذهب إلى السوق و اشتر اللحم ، فليس دخول السّوق شرطاً و لا مقدّمةً لشراء اللحم ، و إنّما هو مقدّمه وجوديّه .

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۲۸۰ .

۲- ۲) سوره المائده : ۶ .

و كذا الحمل على الارشاد إلى المقدميّه ، ففيه : إنّه من الواضح فى مثل :

ادخل السّوق و اشتر اللحم ، كون الدخول مقدمةً للشراء ، و لا حاجه إلى التنبيه و الإرشاد إليه .

(قال) و الذى يمكن أن يقال فى الجواب : إنّ لابدّيه الإتيان بمتعلّق الأمر هى لترتّب ذى المقدّمه عليه ، و هذه الخصوصيّه تمنع من انعقاد الظهور العرفى للأوامر الشرعيّه المتعلّقه بالمقدّمات فى الطلب المولوى .

لا يقال : إنّه بعد ثبوت حكم العقل بلابديّه المقدّمه ، من باب الملازمه العقليه بين المقدمه و ذيها ، يكون المقام من صغريات قاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع ، فيتم الحكم الشرعى ، أعنى وجوب المقدّمه شرعاً .

لأنّ الأصحاب قد نفوا الوجوب الشرعى هنا مع قولهم بقانون الملازمه .

و بيان ذلك بحيث يكون نافعاً فى سائر الموارد هو :

إن العقل ، سواء قلنا بأنه حاكم أو مدرك فقط ، إنما يحرّك المكلّف و يحمله على امتثال حكم المولى حتى يخرج عن عهده التكليف ، فيما إذا لم يكن قبله حكم من الشرع ، لأنّ حكم الشرع السابق على حكم العقل يكون كافياً لداعويّه العبد ، و فى مثل هذه الحاله لا أثر للحكم العقلى ليكون مورداً لقاعده الملازمه ، على أنّه يستلزم التسلسل ، لأنّ الحكم العقلى لو استتبع حكماً شرعيّاً ، كان الحكم الشرعى موضوعاً لوجوب الإطاعه عقلاً ، و وجوب الإطاعه لو استتبع حكماً شرعيّاً ، كان موضوعاً لوجوب الإطاعه كذلك ، و هكذا فيتسلسل . و من هنا قالوا :

الأحكام العقليّه التى هى فى طول الأحكام الشرعيّه ليست مورداً لقاعده كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع .

بل الأحكام العقليّه التى هى مورد القاعده هى الأحكام العقليّه الواقعه فى

سلسله علل الأحكام الشرعيّه ، بمعنى أنّ العقل إذا أدرك المصلحه الملزمه غير المزاحمه بالمفسده ، أو المفسده الملزمه غير المزاحمه بالمصلحه ، فإنّ تلك المصلحه أو المفسده تكون علّةً للوجوب أو الحرمه ، لكون الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح و المفاسد ، فمثل هذه الأحكام تكون مورداً للقاعده .

و الحاصل : إنّ الأحكام العقليّه على قسمين ، فما كان منها فى طول الأحكام الشرعيّه فلا يكون مورداً للقاعده ، و ما كان منها فى سلسله العلل لها فهى مورد للقاعده .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ مورد بحثنا خارج خروجاً موضوعيّاً عن مورد القاعده ، لأنّه ليس فى مقامنا إلّا درك العقل التلازم فى الإراده و الاشتياق بين المقدّمه وذى المقدّمه ، و هذا التلازم أمر تكوينى و ليس وظيفةً للعبد ، فالعقل يرى هذه اللّابدّيه لكن لا بعنوان كونها وظيفةً من وظائف العبوديّه ... .

و تلخّص : عدم تماميّه القول بالوجوب الشرعى للمقدّمه عن طريق قانون الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع .

الثالث

ما نقله فى الكفايه عن أبى الحسين البصرى (۱) و هو أنّه : لو لم تجب المقدّمه لجاز تركها ، و إذا تحقّق الترك ، فلا يخلو حال ذى المقدّمه من أنْ يبقى على وجوبه فيلزم التكليف بما لا ـ يطاق ، أو يخرج عن الوجوب المطلق و يكون مشروطاً بوجود المقدّمه ، و هذا خلف .

أجاب فى الكفايه : بعدم لزوم شيء من المحذورين ، بعد حكم العقل

۱- ۱) مع اصلاح الاستدلال بأن يكون المراد من « جواز الترك » : عدم المنع لا الاباحه ، و انّ الموجب للتكليف بما لا يطاق هو الترك لا جواز الترك .

بلابدّيه الإتيان بالمقدّمه ، فلو ترک المقدّمه - مع ذلک - لزم سقوط الأمر بذی المقدّمه بالعصیان ، فالأمر غیر باقٍ حتی یلزم التکلیف بما لا یطاق .

و أشکل المحقّق الإیروانی (1) علی الکفایه : بأنّ هذا الجواب یتم علی القول بجواز خلوّ الواقعه عن الحکم الشرعی . و أمّا بناءً علی أنّ لکل واقعه حکماً شرعیاً ، فإنّه إن لم تجب المقدّمه فهی مباحه شرعاً ، و مع الإباحه تکون موضوعاً لحکم العقل بالرخصه ، و إذا جاء الترخیص بالنسبه إلی المقدّمه أمکن ترک ذی المقدّمه أیضاً ، فینقلب وجوبه عن الإطلاق إلی الاشتراط بالإتیان بالمقدّمه .

و هذا هو الخلف .

و الحاصل : إنّ جواب الکفایه عن الاستدلال مبنائی .

و الأُستاذ وافق علی إشکال المحقّق الإیروانی ، لکنّه ذکر أنّ المبنی الصحیح ما ذهب إلیه فی الکفایه ، إذ لا دلیل علی ضروره وجود حکم شرعی فی کلّ واقعه ، بل الحکم العقلی أیضاً وظیفه مخرجه للعبد من الحیره . و بعباره أُخری : لا بدّ من تعیین الوظیفه فی کلّ واقعهٍ سواء کانت من ناحیه العقل أو الشرع .

.دلیل القول بعدم وجوب المقدّمه

و استدلّ للقول بعدم وجوب المقدّمه شرعاً ، باستحاله الوجوب بلا ملاک ، و ملاک جعل الوجوب فی المقدّمه إمّا تحریک العبد نحو العمل ، و إمّا إسناد العمل إلی أمر المولی إن کان العبد متحرّکاً و منبعثاً (2) . و لیس فی وجوب المقدّمه شیء من الملاکین .

أمّا أن یکون لأجل تحریکه ، فقد تقدّم کفایه اللابدّیه العقلیه .

1- 1) نهایه النهایه 1 / 183 .

2- 2) إن کان العبد منبعثاً و متحرّکاً نحو العمل ، فجعل الوجوب من أجل تحریکه تحصیل للحاصل و هو محال ، بل جعله لأجل إسناد العمل و اضافته إلی المولی لیکون مقرّباً إلیه .

و أمّـا أن يكون لأجـل الإضـافه إلى المولى فيكون مقرّبـاً ، فـإنْ قلنـا : بـأن المقـدّمه معنى حرفى و ليس لهـا وجود مسـتقل ، فلا موضوع للوجوب ، و إن قلنـا – كمـا هو الصـحيح – بأنّها قابله للنظر الاسـتقلالى و توجّه الأمر إليها ، فإنّ مقربيّه الإتيان بالمقـدّمه حاصـله بالإتيـان بـذى المقـدّمه ، لأنـّه إنّمـا يأتى بالمقـدّمه بـداعى التوصّل إلى ذيها ، فالمقربيّه حاصـله و لا أثر لجعل الوجوب للمقدّمه من هذه الجهه .

و مع انتفاء كلٍّ من الملاكين ، يكون جعل الوجوب للمقـدّمه لغواً اللّهمّ إلّا أن يقال : بأنّ جعله لها يؤثّر أثر التأكيد ، بأن يأتى بها بداعيين ، أحدهما الوجوب الغيرى و الآخر التوصّل إلى ذى المقدّمه . فلا لغويّه . فيكون وجه عدم الوجوب للمقدّمه حينئذ عدم الدليل على وجوبها لا عدم الملاك و لزوم اللغويّه ، إذ لا دليل شـرعى على وجوب المقدّمه ، و قد عرفت أنّ العقل غير كاشـف هنا إلّا عن التلازم بين المقدّمه و ذيها فى الشوق و الإراده ، أمّا أن يكشف عن حكم شرعى فلا ...

و قانون الملازمه أيضاً لم يثبت حكماً شرعيّاً للمقدّمه .

فالحقّ : عدم وجوب مقدّمه الواجب شرعاً .

.دليل التفصيل بين المقدّمات السببيّه و غيرها

فإن كانت سـبباً فهى واجبه ، و إنْ كانت شـرطاً فلا ، و ذلك : لأنّ القدره على المتعلّق شرط ، و المسبّب خارج عن القدره ، فلا يتعلّق التكليف به ، لكنّ السـبب المتوقّف عليه مقـدور ، فلاـ بـدّ من صـرف الأمر المتعلّق بالمسـبّب إلى السـبب ، وعليه ، فلو أمر بالطّهاره من الحدث ، فإنّه يتوجّه إلى السبب المحصّل لها ، لأنّه المقدور دون نفس الطّهاره .

أجاب فى الكفايه (۱)

أوّلاً : إن هذا الذى ذكر ليس بدليلٍ على التفصيل ، بل إنّه دليل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب ، فيكون السبب واجباً نفسيّاً . و هذا شيء خارج عن محلّ البحث ، و هو وجوب المقدّمه بالوجوب الغيرى و عدمه .

و ثانياً : إنّ ما ذكر من أنّ المسبّب غير مقدور غير صحيح ، لأنّ الشيء يكون مقدوراً بالقدره على سببه ، و القدره المعتبره فى التكاليف أعم من القدره بالمباشره أو بالتسبيب ، فلو أمر بالإحراق - و هو المسبّب - مع القدره على الإلقاء فى النار كان صحيحاً ، و لا وجه لصرفه إلى الإلقاء ، أى السبب .

و قال الميرزا (۲) :

إن كان وجود العلّه غير وجود المعلول صحّ وجوب العلّه بالوجوب الغيرى ، و إن كانا موجودين بوجودٍ واحدٍ - كالإلقاء و الإحراق ، و الغسل و الطهاره من الخبث و نحوهما - فلا معنى لأنْ يكون وجوب العلّه غيريّاً و المعلول نفسيّاً .

أشكل الأُستاذ

أوّلاً : بأنّه لا يعقل وجود العلّه و المعلول بوجودٍ واحدٍ ، إذ العلّه و المعلول متقابلان ، العلّه مؤثره و المعلول أثر ، و المتقابلان لا يوجدان بوجود واحدٍ .

و ثانياً : ما ذكره من تعدّد الوجود فى الإلقاء و الاحتراق غير صحيح ، لأنّ الإلقاء لا ينفك عن الإحراق ، لكنّ عدم الانفكاك أمرٌ و وجودهما بوجودٍ واحدٍ أمر آخر .

.دليل التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره

فإنْ كانت المقدّمه شرطاً شرعيّاً كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه فهى واجبه ،

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۲۸ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۱ / ۲۵۳ .

و إنْ كانت شرطاً غير شرعى كنصب السلّم للصعود إلى السطح الواجب فلا ، و هو قول ابن الحاجب فى (المختصر) و شارحه العضدى (۱) ، فهو :

أنّه لو لا وجوب الشرط الشرعى شرعاً لما كان شرطاً ، حيث إنّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً .

و الحاصل : إنّ المقدّمه إن كانت عقليّه كطىّ الطريق للحج أو عاديّه كنصب السلّم للصعود ، فلا حاجه إلى جعل الوجوب الشرعى ، لأنّ جعله إنّما هو بداعى بعث المكلّف ، و المفروض انبعاثه عقلاً أو عادةً نحو المتعلّق ، و أمّا إن كانت المقدّميّه شرعيّه ، فإنّ العقل لا يدرك لابديّتها ، كلابدّيه الوضوء للصّلاه ، و هذا معنى قوله : لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً .

جواب المحقّق الخراسانى

و أجاب المحقّق الخراسانى (۲) : أوّلاً : إنّ الشرط مطلقاً - شرعيّاً كان أو عقليّاً أو عاديّاً - هو ما ينتفى المشروط بانتفائه ، وعليه ، فالشروط الشرعيّه ترجع إلى العقليّه .

قال الأُستاذ

و فيه : إنّه فرقٌ بين الشروط الشرعيّه و غيرها ، لأنّ غير الشرعيّه واضحه لدى العقل ، بخلاف الشرعيّه ، إذ العقل لا يدرك لابدّيتها إلّا بعد وجوبها شرعاً ، كما تقدّم .

و أجاب ثانياً : بأنّه لا يتعلّق الأمر الغيرى إلّا بما هو مقدّمه ، فلا بدّ من إثبات مقدميّه المقدّمه قبل تعلّق الأمر فلو كانت مقدميّته متوقّفه على تعلّق الأمر بها لزم الدور .

۱- ۱) شرح المختصر ۱ / ۲۴۴ .
۲- ۲) كفايه الأُصول : ۱۲۸ .

قال الأستاذ

و يمكن الجواب : بأنّ الوضوء كما هو شـرط و قيد للصّلاه بما هى واجبه ، كذلك هو قيد للصّلاه بما هى قربان كلّ تقى - مثلاً - فله دخـلٌ فى وجوبهـا و فى الغرض منهـا ، لكنّ دخله فى الغرض منهـا غير موقـوف على وجـوبه الغيرى ، بـل الوجوب الغيرى موقوف على ذلـك ، إذ لو لم يكن الوضوء قيـداً للغرض من الصّلاه لم يتعلّق به الوجوب الغيرى . وعليه ، فقـد أصـبح الوجوب الغيرى للوضوء موقوفاً على دخله فى الغرض من الصّلاه ، و ليس دخله فيه موقوفاً على وجوبه الغيرى .

نعم ، مقـدميّه الوضوء للصّلاه - من حيث أنّها واجبه - موقوفه على الوجوب الغيرى . و الحاصل : إنّه قـد وقع الخلط بين مقدميّه الوضوء للواجب و مقدميّته للغرض من الواجب .

و على الجمله : فـإن كون الوضوء شـرطاً و قيـداً للواجب موقوف على مصـحّح انتزاع هـذه الشـرطيّه و هو الوجوب الغيرى ، لكنّ الوجوب الغيرى موقوف على شرطيّته للقربانيّه و غيرها من الأغراض ، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه ، فلا دور .

الحق فى الجواب

مـا ذكره المحقّق الخراسـانى بالتـالى ، من أنّ المصـحّح لاتّصـاف المقـدّمه الشـرعيّه بالمقـدميّه هو : الأمر النفسـى المتعلّق بـذى المقدّمه مقيّداً بالمقدّمه ، كقوله :

صـلّ مع الطّهـاره ، فإنّ مثل هـذا الخطاب يكون منشأ لانتزاع المقـدميّه و الشـرطيّه للوضوء بالنسـبه إلى الصّلاه ، فلا يكون واجباً غيريّاً شرعاً .

هذا تمام الكلام فى مقدمه الواجب .

ص:۱۱۴

ثمره القول بوجوب المقدّمه

ذكر فى الكفايه و غيرها (۱) ثمرات للبحث عن وجوب المقدّمه :

(منها) إنّ نتيجه البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدّماته هى الوجوب الشرعى للمقدّمه بناءً على ثبوتها ، قال المحقّق الخراسانى رحمه اللّه : لو قيل بالملازمه فى المسأله فإنّه بضميمه مقدّمه كون شىء مقدّمةً لواجب يستنتج أنّه واجب .

يعنى : إذا علمنا مثلاً : أنّ الوضوء مقدّمه لواجبٍ ، فجعلنا ذلك مقدّمةً للكبرى الأُصوليّه بأنّ : كلّ ما هو مقدّمه لواجب فإنّه يلزم وجوب المقدّمه من وجوب ذى المقدّمه ، و يستنتج من هذا القياس وجوب الوضوء ، أمّا بناءً على عدم ثبوت الكبرى الأُصوليّه المذكوره ، فلا تتم هذه النتيجه و يبقى اللّابدّيه العقليّه .

و فى المحاضرات : إنّ ما ذكر لا يصلح لأن يكون ثمرةً فقهيه للمسأله الأُصوليّه ، لعدم ترتّب أثر عملى بعد حكم العقل بلابدّيه الإتيان بالمقدّمه .

فأجاب الأُستاذ : بأنّه يكفى لتحقّق الثمره الفقهيّه جواز فتوى الفقيه بوجوب الوضوء فى المثال ، فكان للقياس المزبور هذا الأثر الفقهى العملى لبعض المكلّفين و هم الفقهاء .

(و منها) إنّ المقدّمه إذا كانت عبادةً ، فعلى القول بوجوبها فإنّه يؤتى بها بقصد التقرّب ، و إلّا فلا كما هو واضح .

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۲۳ ، محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۲۶۶ .

و فى المحاضـرات : إنّ عباديّه المقـدّمه لا تتوقّف على وجوبها ، فإنّ منشأ العباديّه لها أحد أمرين ، إمّا الإتيان بها بقصد التوصّـل إلى الواجب النفسـى و امتثـال الأـمر المتعلّق به ، و إمّـا الإتيـان بهـا بـداعى الأـمر النفسـى المتعلّق بها كما فى الطهارات الثلاث ، فالوجوب الغيرى لا يكون منشأ لعباديّتها أصلاً .

فأجاب الأُستاذ : بأنه اشكال مبنائى ، و لا يعتبر فى الثمره أن تكون مترتّبهً على جميع المبانى ، فعلى القول بأنّ العمل بداعى الأمر الغيرى غير مقرّب بـل العباديّه إنّما تحصل بأحـد الأمرين المـذكورين ، فلا ثمره . أمّا على القول بأنّ الإتيان به مضافاً إلى المولى كافٍ للعباديّه و المقربيّه ، فإنّ الإتيان به بداعى الأمر الغيرى يكون مقرّباً و تترتّب الثمره .

(و منها) إنه إنْ كانت المقدّمه واجبهً بالوجوب الشـرعى ، كانت موضوعاً للبحث عن أخذ الأُجره على الواجبات ، و إلّا فلا مانع من ذلك .

قـال فى المحاضـرات : و فيه أوّلاً : إنّ الوجوب - بما هو وجوب - لا يكون مانعاً من أخـذ الأُجره على الواجب ، إلّا إذا قام دليل على لزوم الإتيان به مجّاناً كـدفن الميّت ، و إذ لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدّمه مجّاناً ، فلا مانع من أخذ الأُجره عليها و إنْ قلنا بوجوبها . و ثانياً : إنّه لا ملازمه بين وجوب شـىء و عـدم جواز أخـذ الأُجره عليه ، بل النسـبه بينهما عموم من وجه ، فقـد يكون العمـل واجباً و أخـذ الأُجره عليه جائز كما لو كان واجباً توصـلياً ، و قـد يكون غير واجب و لا يجوز أخـذ الأُجره عليه كالأذان ، فإنْ كان واجباً عبادياً حرم أخذ الأُجره عليه على القول بالحرمه ... إذن ، لا بدّ من التفصيل فى هذه الثمره .

قـال الأُسـتاذ : إنّه يكفى ترتّب الثمره على بعض الأقوال فى المسأله ، فعلى القول بأنّ كل واجب فهو للّه ، و ما كان للّه فلا تؤخذ الأُجره عليه - لأن وجوب

العمل على العبد منافٍ لملكيّه العبد لعمله – فالثمره مترتّبه .

(و منها) برّ النـذر بالإتيان بالمقدّمه على القول بوجوبها لو نذر الإتيان بفعل واجب ، و عدم حصول البرّ بذلك على القول بعدم وجوبها .

و قـد أشـكل فى الكفايه و المحاضـرات و غيرهما على هذه الثمره : بأنّ الوفاء بالنذر يتبع قصد الناذر ، فإن كان قاصداً من لفظ « الواجب » خصوص الواجب النفسـى ، لم يكف الإتيان بالمقـدّمه ، لأن وجوبها غيرى على القول بوجوبها ، و إن كان قاصـداً منه مـا يلزم الإتيـان به و لو بحكم العقل ، وجب الإتيان بالمقـدّمه ، حتّى على القول بعـدم وجوبها شـرعاً . نعم لو قصـد من الوجوب الأعم من النفسى و الغيرى ، حصل البرّ بإتيان المقدّمه على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها .

(و منها) إنّه بناءً على وجوب المقدّمه شـرعاً ، فقد يكون لواجب نفسى مقدّمات كثيره ، و حينئذٍ ، فلو ترك الواجب النفسى مع مقـدّماته حكم بفسـقه ، أمّا بناءً على عـدم وجوبها فلا ، لأنّه لم يفوّت إلّا واجباً واحـداً و هو النفسـى ذو المقـدّمه ، و لا يصـدق عنوان الإصرار على المعصيه بذلك إلّا إذا كان ترك ذى المقدّمه كبيرةً من الكبائر .

و أشـكل فى المحاضـرات بما حاصـله : ترتّب الثمره على بعض المبانى فى معنى « العداله » و فى معنى « الإصرار على الصغيره » على مسلك التفصيل بين الصغيره و الكبيره .

قال : و لو تنزّلنا عن جميع ذلك ، فإنّه لا معصـيه فى ترك المقدّمه بما هى مقدّمه حتى على القول بوجوبها كى يحصل الإصرار على المعصيه ، لأنّ ما يحقّق عنوان المعصيه هو مخالفه الأمر النفسى ، و أمّا مخالفه الأمر الغيرى فلا تحقّق بها المعصيه .

و قد أورد علیه الأستاذ :

أوّلاً : بکفایه ترتّب الثمره علی بعض المبانی ، کما تقدّم .

و ثانیاً : إن عنوان « المعصیه » یتحقّق بمخالفه الأمر ، سواء کان نفسیّاً أو غیریّاً ... .

و ثالثاً : إن قیل إنّ عنوان « الإصرار » علی المعصیه یتحقّق بکثره المخالفه کما یتحقّق بتکرّر المخالفه للحکم الواحد ، فإنّه یتحقّق فیما نحن فیه بترک جمیع المقدّمات .

(و منها) إنّ المقدّمه إن کانت محرّمه ، فعلی القول بوجوب المقدّمه شرعاً یلزم اجتماع الأمر و النهی فیها ، و علی القول بعدم وجوبها فلا یلزم .

أجاب فی الکفایه

أوّلاً - : إنّ المقدّمه المحرّمه علی قسمین ، منحصره و غیر منحصره ، فإن کانت منحصرةً فلا یلزم الاجتماع ، بل یترجّح أحد الأمرین - الوجوب و الحرمه - علی الآخر . و إن کانت غیر منحصره ، فإنّ مصب الوجوب - علی القول به فی بحث مقدّمه الواجب - هو المقدّمه المباحه ، لأنّ الحاکم بوجوب المقدّمه هو العقل ، عن طریق الملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب المقدّمه ، و هو لا یری الملازمه إلّا بین الواجب و مقدّمته المباحه ، فلا تکون المحرّمه محلّ الاجتماع .

فأشکل فی المحاضرات فی صوره عدم الانحصار : بعدم الدلیل علی اعتبار إباحه المقدّمه ، لأنّ الملاک فی المقدّمیه توقف ذی المقدّمه الواجب علی المقدّمه ، و کما أنّ المقدّمه المباحه واجده لهذا الملاک فکذلک المقدّمه المحرمه ، و مجرّد انطباق عنوان المحرّم علیها لا یخرجها عن واجدیّتها للملاک ... فتکون

محلّاً للاجتماع .

و أجاب الأُستاذ دام ظلّه : بأنّ وجوب المقدّمه شرعاً - على القول به - إنّما اكتشف عن طريق حكم العقل بالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه شرعاً و وجوب المقدّمه ، فالعقل لا يرى انفكاكاً بين مطلوبيّه ذى المقدّمه و مطلوبيّه المقدّمه ، لكنّ هذه المطلوبيّه من أوّل الأمر إنّما تكون بين ذى المقدّمه و مقدّمته المباحه لا مقدّمته المبغوضه للمولى ، فهو لا يرى الملازمه إذا كانت مبغوضه له ، وعليه ، فإنّ الوجوب يتوجّه إلى المقدّمه المباحه ، فلا يلزم الاجتماع .

و ثانياً : إنّه ليس المورد من قبيل اجتماع الأمر و النهى ، بل من قبيل النهى عن العباده ، لأنّ موضوع الوجوب هو « ذات المقدّمه » كالوضوء ، و موضوع الحرمه هو « الغصب » ، فتعلّق الأمر و النهى بما هو مصداق فعلاً للمقدّمه ، فيكون من مسائل النهى عن العباده .

و الجواب : صحيح أنّ عنوان « المقدّمه » خارج عن متعلّق الأمر ، إلّا أنّ الأمر قد تعلّق بطبيعى الوضوء الجامع بين الفردين الحلال و الحرام ، و النهى قد تعلّق بخصوص الفرد المغصوب ، فكان متعلّق الأمر غير متعلّق النهى ، ثمّ انطبقا على هذا الوضوء الغصبى فكان مجمعاً لهما .

و ثالثاً : إنّ الغرض من المقدّمه هو التوصّل بها إلى ذى المقدّمه الواجب بالوجوب النفسى ، و هى لا تخلو إمّا أن تكون توصليّه أو تعبديّه ، فإن كانت توصليّه فهى توصل إلى ذى المقدّمه و إن كانت محرّمةً ، كالحج على الدابّه المغصوبه ، و إن كانت تعبديّه - كالوضوء مثلاً - وقع البحث فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدم جوازه ، فإنْ قلنا بالجواز صحّت العباده سواء قلنا بوجوب المقدّمه أم لم نقل ، و إن قلنا بالعدم و تقديم جانب النهى بطلت سواء قلنا بوجوب المقدّمه

أم لم نقل ، فلا ثمره للبحث .

و فيه :

إنّه بناءً على عدم الفرق فى المقربيّه بين الواجب النفسى و الواجب الغيرى ، فإنّ المقدّمه إن كانت تعبّديه فإنّه يعتبر فيها قصد القربه ، فإنْ اتّفق كونها محرمةً كالوضوء الغصبى امتنع التقرّب بها إلّا على القول بوجوب المقدّمه ، بناءً على جواز اجتماع الأمر و النهى ، فالثمره مترتبه .

ص:١٢٠

مقدّمه المستحب

قال المحقّق الخراسانی :

مقدّمه المستحب كمقدّمه الواجب فتكون مستحبةً لو قيل بالملازمه .

أقول :

إنّه بناءً على الملازمه بين المقدّمه و ذيها ، لا يرى العقل فرقاً بين الطلب الإلزامی و الطلب غير الإلزامی ، فبمجرّد وجود المقدميّه و توقّف ذی المقدّمه عليها ، يكون مقدّمه المستحب مستحبّاً ، كما يكون مقدّمه الواجب واجباً .

مقدّمه الحرام و المكروه

قال المحقّق الخراسانی :

و أمّا مقـدّمه الحرام و المكروه ، فلا تكاد تتّصف بالحرمه أو الكراهه ، إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً ... (1) .

أقول :

حاصل كلامه قدّس سرّه هو التفصيل ، لأنّ المقدّمه على قسمين :

أحدهما : المقدّمه التی يتمكّن المكلّف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه ، لعدم كونها علّةً تامّةً و لا جزءاً أخيراً للعلّه التامّه .

١- ١) كفايه الأُصول : ١٢٨ .

الثانی : المقدّمه التی لا یتمکّن المکلّف معها من ذلک ، لکونها علّهً تامّه أو جزءاً أخیراً لها .

ففی القسم الأول لا تکون المقدّمه حراماً أو مکروهاً ، إذ مع الفرض المذکور لا وجه لذلک ، لعدم کونها واجدهً لملاک المقدّمیّه و هو التوقّف ، بل یکون إتیانه لذی المقدّمه المحرَّم مستنداً إلی سوء اختیاره ، بخلاف القسم الثانی .

و بعباره أُخری : إنّه فی کلّ موردٍ تتوسّط الإراده بین المقدّمه و ذیها ، فلا تترشّح الحرمه أو الکراهه إلی المقدّمه ، و فی کلّ موردٍ لا توسط للإراده بینهما ، کما فی الأفعال التولیدیّه ، حیث النسبه بین المقدّمه و ذیها نسبه العلّه التامّه و المعلول ، فالمقدّمه تکون محرّمه أو مکروههً کذلک .

و قال المحقّق النائینی (۱)

بأنّ المکلّف تارهً : عنده صارف یصرفه عن ارتکاب الحرام و أُخری :

لا صارف عنده . فإنْ کان عنده صارف عن الحرام ، فلا تتّصف المقدّمه بالحرمه ، لعدم ترتّب أثر علیها .

و أمّا إن لم یکن عنده صارف فهنا صور :

(الصوره الأُولی) : أن یتعدّد المقدّمه و ذو المقدّمه عنواناً و یتّحدا وجوداً ، کصبّ الماء للوضوء حالکون الماء مغصوباً ، فقد تحقّق عنوانان أحدهما : صبّ الماء و حکمه الوجوب و الآخر : الغصب و حکمه الحرمه ، لکنّهما متّحدان وجوداً ، فالمورد من صغریات اجتماع الأمر و النهی ، و تکون المقدّمه محرّمهً بالحرمه النفسیّه – لا الغیریّه – لأنّ النهی حینئذٍ یتوجّه إلی نفس الفعل التولیدی .

(الصوره الثانیه) أن یتعدّد المقدّمه و ذو المقدّمه عنواناً و وجوداً :

۱– ۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۶۱ .

فإنْ كانت النسبه بين المقدّمه و ذيها نسبه العلّه التامّه إلى المعلول و لا توسّط للإراده ، فالمقدّمه محرّمه حرمةً نفسيّه – مع كونها مقدّمه – لأنّها هى متعلّق القدره و الاختيار من المكلّف ، و أمّا ذو المقدّمه فلا قدره على تركه فلا تتعلّق به حرمه .

و إنْ لم تكن النسبه بينهما كذلك ، فهنا صورتان :

١ – أن يأتى بالمقدّمه بقصد التوصّل بها إلى الحرام ، فيكون القول بحرمتها مبتيّاً على القول بحرمه التجرّى ، فعلى القول بذلك تكون المقدّمه محرّمةً بالحرمه النفسيّه ، و إلّا فهى حرام بالحرمه الغيريّه .

٢ – أن يأتى بها لا بقصد ذلك ، فلا تكون صغرى للتجرّى ، و لا وجه للحرمه حينئذٍ ، لبقاء الاختيار و القدره على ترك الحرام كما هو المفروض .

تحقيق الأُستاذ فى هذا المقام

فقال الأُستاذ دام بقاه : إنّ مقتضى القاعده – قبل كلّ شىء – تعيين المبنى فى حقيقه النهى ، و أنّه هل طلب الترك أو أنّه الزجر عن الفعل ؟

فعلى القول بوحده الحقيقه فى الأمر و النهى ، و أن كليهما طلب ، غير أنّ الأوّل طلب للفعل و الثانى طلب للترك – كما هو مختار صاحب الكفايه – يتم التفصيل الذى ذهب إليه ، لأنّ ما ليس علّةً تامّةً و لا جزءاً أخيراً لها لا يتعلّق به طلب الترك ، فلا يكون محرّماً بالحرمه الغيريّه ، لأنّه غير واجد للملاك و هو المقدميه و التوقّف ، لأنّ ما له دخل فى ترك الحرام هو الجزء الأخير من العلّه التامّه ، أمّا غيره من الأجزاء فلا دخل له فى تحقّق الحرام .

و بهذا البيان يظهر الفرق بين مقدّمه الواجب و مقدّمه الحرام – مع كون كليهما طلباً على المبنى – فإن مقدّمات الواجب كلّ واحده منها دخيل فى تحقّق الواجب ، فكلّ خطوه خطوه من طى الطريق للحج واجب ، بخلاف مقدّمات الحرام إذ الدخيل ليس إلّا الجزء الأخير .

و هنا يواجه المحقّق الخراسانى مشكلةً يتعرّض لها بعنوان « إن قلت » و حاصلها : إنّ الإراده علّه تامّه للحرام ، فلا بدّ و أن تكون منهيّةً عنها فهى محرمه . ثمّ يجيب بأنّ الإراده غير إراديه ، فلا يتعلّق بها التكليف لا النفسى و لا الغيرى ، و إلّا لتسلسل .

فهذا توضيح مختار الكفايه .

فأشكل عليه الأُستاذ بإشكالين :

أحدهما : إنّ حقيقه النهى هو الزجر و ليس طلب الترک .

و الثانى : إنّ الإراده يتعلّق بها التكليف ، لكون أفعالنا اختياريّةً بالعرض .

أقول :

لكنّهما اشكالان مبنائيّان كما لا يخفى .

هذا بالنسبه إلى كلام المحقّق الخراسانى .

و أمّا بالنسبه إلى كلام الميرزا ، فقد أفاد الأُستاذ :

أمّا ما ذكره فى الصّوره الأُولى - و هى ما إذا كان للمكلّف صارف عن الحرام - ففيه نظر ، لأنّ مقتضى قانون الملازمه - بناءً على القول به - هو الحكم بحرمه المقدّمه الموقوف عليها فعل الحرام حرمةً غيريّه ، سواء وجد الصّارف عن الحرام أو لا .

و أمّا ما ذكره فى الصّوره الثانيه - من سرايه الحرمه إلى متعلّق الأمر فيما إذا كان العنوانان موجودين بوجودٍ واحد - فتامٌ من حيث الكبرى ، إلّا أنّ المورد ليس من صغرياتها ، لأنّ إجراء الماء على اليد غير متّحد وجوداً مع جريانه على الأرض المغصوبه ، بل الجريان عليها أثر لإراقه الماء على اليد بعنوان الغسل .

و أمّا ما ذكره فى الصّوره الثالثه - من عدم سرايه الحرمه من ذى المقدّمه إلى المقدّمه ، لكون ذى المقدّمه خارجاً عن القدره فى حال عدم توسط الإراده بينهما -

ففيه : بعد غضّ النظر عن اختلاف كلماته فى هذا المورد ، إنّ القدره على المسبّب موجوده ، لوجود القدره على سببها الذى هو مقدّمه وجوديّه لذى المقدّمه ، و حينئذٍ ، فالذى يحرم بالحرمه النفسيّه هو ذو المقدّمه ، أمّا المقدّمه فلا مفسده ذاتيه لها و إنْ كانت جزءاً أخيراً للعلّه التامّه ، فتكون محرّمةً حرمه غيريّه .

و أمّا ما ذكره فى الصّوره الرابعه - و هى المورد الذى لا تكون المقدّمه فيه علّةً تامّةً ، و قد أتى بها بقصد التوصّل إلى الحرام فهى على القول بحرمه التجرّى حرام نفسى ، و على القول بعدم حرمته فهى حرامٌ حرمةً غيريه - ففيه :

أمّا التجرّى ، فلا حرمه شرعيّه له ، و إنّما يستتبع استحقاق العقاب بمناط أنّه خروج على المولى . و أمّا القول بالحرمه الغيريّه بناءً على عدم حرمه التجرّى ، فالمفروض هنا هو القدره على ترك الحرام مع الإتيان بالمقدّمه ، فلا يتحقّق مناط الحرمه الغيريّه و هو التوقّف أو المقدميّه .

و أمّا ما ذكره فى الصّوره الخامسه - من عدم حرمه المقدّمه ، إنْ لم تكن علةً تامةً و لم يؤت بها بقصد التوصّل للحرام - فتام بلا كلام .

فالحق فى المسأله

هو التفصيل بين مقدّمه الواجب - بناءً على القول بوجوبها - و مقدّمه الحرام ، فإن مقدّمات الواجب تتّصف كلّها بالوجوب ، لواجديه كلّ واحده منها لملاك الوجوب الغيرى ، و هو توقف ذى المقدّمه عليها ، بخلاف مقدّمه الحرام ، فإنّ ذا المقدّمه إنّما يتحقّق بتحقّق المقدّمه الأخيره ، و أمّا غيرها من المقدّمات فلا أثر لها ، لأنّ ملاك المقدميه غير متوفّر إلّا فى الأخيره ، فتكون هى وحدها المحرّمه بالحرمه الغيريّه ، بناءً على ثبوت الملازمه .

هذا تمام الكلام فى مبحث المقدّمه بجميع أقسامها .

و يقع الكلام فى مبحث الضد .

ص:١٢٥

مبحثُ الضدّ

اشاره

ص:۱۲۷

.مقدّمه فی بیان المراد من ألفاظ العنوان

اشاره

إنّ عنوان البحث هو : الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضدّه أو لا ؟

فی هذا العنوان ألفاظ ، فما المراد منها :

(الأمر) لیس المراد به مادّه الأمر و لا صیغته ، بل المراد هو الطلب المبرز ، بأیّ مبرز لفظی أو فعلی کالتحریک عملاً ، أو الإشاره بالید و غیرها ... .

فهذا هو المراد ، لأنّه إنْ أرید خصوص مادّه الأمر أو صیغته ، کان البحث لفظیّاً ، و تکون دلاله الأمر علی النهی لفظیّه ، مطابقیه أو تضمّنیّه أو التزامیّه ، و لکنّ البحث أعم ، و یدخل فیه الدلاله العقلیّه أیضاً ، فیکون المراد من الأمر هو الأعمّ من الطلب اللّفظی و غیره .

و (الاقتضاء) لفظی تارهً و عقلی أُخری ، و العقلی ینشأ تارهً : من مقدمیّه ترک أحد الضدّین لوجود الآخر ، و أُخری : من الملازمه بین وجود أحدهما و عدم الآخر ... و الاقتضاء اللفظی هو الدلاله اللفظیّه بأقسامها الثلاثه .

و المراد من الاقتضاء هو الأعمّ من اللفظی و العقلی بأقسامهما .

و سیأتی توضیحٌ لهذا قریباً .

و (النهی) ما یقابل الأمر ، فإذا کان المراد من الأمر هو الطلب المبرز الأعمّ من اللفظی و غیره ، فکذلک النّهی یکون أعم ، سواء کان حقیقته طلب الترک أو

الزجر عن الفعل .

و (الضـد) اصـطلاحان ، فلسـفى و أُصولى ، أمّا فى الفلسـفه ، فالمراد منه الأمران الوجوديان اللذان لا يقبلان الاجتماع ، فبينهما تقابـل التضـاد . توضـيحه : كـلّ شـيئين إن اشتركـا فى النوع القريب فهمـا متماثلاـن ، و إلّا فإنْ لم يكونا آبيين عن الاجتماع فى الوجود فهما متخالفان ، و إنْ أبيا فهما متقابلان ، فإنْ كانا وجوديين فهما ضدّان ، و إنْ كان أحدهما وجوديّاً و الآخر عدميّاً فهما متناقضان . و الحاصل :

إنْ كان المتقابلان وجوديين و لا تلازم بينهما فى التصوّر ، فهما ضدّان فلسفهً .

و أمّا فى الاصطلاح الأُصولى ، فلا يشترط أن يكونا وجوديين ، و لذا يقسّم الضدّ إلى الخاص و العام و هو عباره عن الترك .

فالمراد من « الضد » هنا هو المصطلح الأُصولى كما عرفت .

بقى أن نوضّح المراد من « الاقتضاء » بالنظر إلى المراد من « الضد » :

و ذلك لأنّ ما تقدّم من أعميّه الاقتضاء من اللفظى و العقلى ، إنّما هو فيما إذا كان الأمر بالشـىء مقتضـياً للنهى عن الضدّ العام ، فإنّه فى هذه الحاله يعقل أن يكون الاقتضاء لفظيّاً ، فقيل : بأنّ الأمر بالشىء يدلّ بالمطابقه على النهى عن تركه ، و قيل :

بالتضـمّن ، و قيـل : بالالتزام من جهه الملازمه بينهما باللزوم البيّن بالمعنى الأخص - أىْ صوره عـدم انفكاك تصوّر الملزوم عن تصوّر الملازم - فإنّه متى كان اللزوم كذلك فالدلاله التزاميّه لفظيّه .

أمّا إذا كان الأمر بالشـىء مقتضـياً للنهى عن ضـدّه الخاص ، فلا وجه للـدلاله اللفظيّه بل هى عقليّه ، لأنّ القول بأنّ الأمر بالشـىء يـدلّ على النهى عن ضـدّه بالـدلاله المطـابقيّه أو التضـمّنيّه أو الالتزاميّه ، مبنى على أنّ الأمر عباره عن طلب الشـىء مع المنع عن تركه ، و من الواضح أنّ الترك ضدّ عام ، لكنّ الأمر بالإزاله ليس

دالّاً على النهى عن الصّلاه - التى هى ضدّها الخاص - بإحدى الدلالات المذكوره ، إذ ليس الأمر بالإزاله عين النهى عن الصّلاه ، و لا ـ أنّ النهى عن الصّلاه جزء للأمر بالإزاله ، و لا ـ أن بينهما - أى مطلوبيّه الازاله و مبغوضيّه الصّلاه - اللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، لوضوح انفكاك تصوّر الصّلاه عن تصوّر الإزاله .

و تلخّص ، أن لا مجال لشىء من الدلالات اللفظيّه فى الضدّ الخاص .

فقد يقال باقتضاء الأمر بالشىء على النهى عن ضدّه الخاص اقتضاء عقليّاً ، عن طريق كون ترك الضدّ الخاص مقدّمةً لوجود المأمور به ، بأن يكون وجود الإزاله موقوفاً على عدم الصّلاه ، بناءً على وجوب مقدّمه الواجب ، بمعنى : أنّ الشارع لمّا أمر بإزاله النجاسه عن المسجد ، فإن أمره بذلك يقتضى وجوب عدم الصّلاه ، و وجوب عدم الصّلاه يقتضى النهى عنها .

فهذا طريقٌ لاقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضدّه الخاص عقلاً .

و طريق آخر هو : دعوى الملازمه بين وجود الإزاله و عدم الصّلاه ، ببيان : أنّه إذا وجبت الإزاله كان عدم الصّلاه ملازماً لوجود الإزاله ، و لمّا كان المتلازمان متّفقين حكماً كان عدم الصّلاه واجباً .

و تفصيل الكلام فى مقامين :

الأوّل: فى اقتضاء الأمر للنّهى عن الضد الخاص

١. – عن طريق المقدميّه

اشاره

و البحث الآن فى الطريق الأوّل ... و فيه أقوال خمسه :

١ - المقدميّه مطلقاً ، أى: أنّ وجود أحد الضدّين مقدّمه لعدم الآخر ، و عدمه

مقدّمه لوجوده .

۲ – عدم المقدميّه مطلقاً ، فليس وجود أحدهما مقدّمه لعدم الآخر و لا عدمه مقدّمه لوجوده .

۳ – وجود أحدهما مقدّمه لعدم الآخر .

۴ – عدم الضدّ مقدّمه لوجود الآخر .

۵ – العدم مقدّمه دون الوجود ، فلا مقدميّه للوجود ، إلّا أنّ الضدّ إن كان موجوداً فهو مقدّمه ، و إن كان معدوماً فليس بمقدّمه .

و المهم من هذه الأقوال ثلاثه :

الأول : قول المشهور بمقدميّه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر .

و الثانی : قول المتأخّرين بعدم المقدميّه مطلقاً .

و الثالث : تفصيل المحقّق الخونساری بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم .

دليل قول المشهور

إنّ الإزاله و الصّلاه ضدّان متمانعان فی الوجود .

و العلّه التامّه مركّبه من وجود المقتضی و وجود الشرط و عدم المانع .

فكان عدم الصّلاه – المانع – مقدمهً لوجود الإزاله .

أجاب فی الكفايه

و أجاب المحقّق الخراسانی (۱) : بأنّ بين الضـدّين معانـده تامّه ، لكنْ بين الضـدّ و عدم الضدّ الآخر كمال الملاءمه ، فالسواد و البياض متنافران ، لكنْ بين البياض و عدم السواد تلاءم ، وعليه ، فكما أنّ الضدّين فی مرتبهٍ واحده ، كذلك

۱– ۱) كفايه الأُصول : ۱۲۹ .

وجود أحدهما و عدم الآخر فى مرتبهٍ واحده ، و إذا ثبت الاتحاد فى المرتبه ، انتفى تقدّم أحدهما على الآخر ، و الحال أنّ المقدّميّه لا تكون إلّا مع الاختلاف فى المرتبه .

و فيه : إنّه قد يكون بين الشىء و الآخر كمال الملاءمه و لا اتّحاد فى المرتبه ، كما بين العلّه و المعلول ، فإن بين وجودهما كمال الملاءمه و هما مختلفان فى المرتبه .

و الحاصل : إنّ مجرّد الملاءمه بين وجود الضد و عدم الضدّ الآخر لا يوجب اتّحاد المرتبه حتى تنتفى المقدميّه .

ثمّ قال :

فكما أنّ المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر ، كذلك فى المتضادّين .

أقول :

يحتمل أن يكون تكميلاً للوجه المذكور : بأنّه كما أنّ عدم السواد - المنافى للسّواد - فى مرتبهٍ واحده معه ، كذلك السواد و البياض .

أو يكون كما هو ظاهر السيد الأُستاذ (۱) برهاناً آخر على عدم التمانع ، بأنْ يكون جواباً نقضيّاً ، من حيث أنّ المعانده بين الضدّين ليست بأكثر من المعانده بين النقيضين ، فكما لا يعقل أن يكون الوجود مقدّمهً للعدم - مع كمال المنافره بينهما - كذلك السواد و البياض . فلو كان مجرّد المنافره موجباً لمقدميّه أحد الشيئين للآخر ، كان وجود الشىء مقدمهً لعدم الشىء الآخر . و على الجمله : إنّه لو كان ملاك المقدميّه كمال المنافره ، فإنّ وجوده فى المتناقضين أقوى منه فى

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۳۴۱ .

الضدّين ، و الحال أنّ المقدميّه بين المتناقضين مستحيله .

ثمّ قال :

كيف ؟ و لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه - توقّف الشيء على عدم مانعه - لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه ، بداهه ثبوت المانعيّه فى الطرفين و المطارده من الجانبين ، و هو دور واضح .

أقول

و هذا - مع كونه جواباً عن دليل المشهور - برهانٌ على عدم المقدميّه بين الضدّين كما هو مختار المحقّقين المتأخّرين . و توضيحه : لا ريب أنّ عدم المانع مقدّمه من مقدّمات الممنوع ، فلو كان عدم أحد الضدّين من مقدّمات وجود الضدّ الآخر ، كان وجود الضدّ موقوفاً و عدم الضدّ الآخر موقوفاً عليه ، لكنّ هذه الحاله موجوده من الطرف الآخر أيضاً ، لأنّ التمانع من الطرفين ، فيكون وجود الضدّ مانعاً من عدم الضدّ الآخر ، فعدم الضدّ الآخر موقوفٌ ، و وجود الضدّ موقوف عليه ... فكان عدم الضدّ الآخر موقوفاً و موقوفاً عليه ، غير أنّ العدم شرط لوجود الضد ، و وجود الضدّ سبب للعدم ، و كون أحد الطرفين شرطاً و الآخر سبباً غير مانع من لزوم الدور ، لأنّ ملاكه التوقّف ، و هو حاصل سواء كان على سبيل الشرطيّه أو السببيّه .

جواب المحقّق الخونساري

و عن المحقق الخونسارى أنه أجاب عن هذا الدور : بأنّ التوقّف من طرف الوجود فعلى ، بخلاف التوقّف من طرف العدم ، فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضدّه ، و لعلّه كان محالاً ، لأجل

انتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الآخر إلی عدم تعلّق الإراده الأزلیّه به و تعلّقها بالآخر حسب ما اقتضته الحکمه البالغه ، فیکون العدم دائماً مستنداً إلی عدم المقتضی ، فلا یکاد یکون مستنداً إلی وجود المانع کی یلزم الدور ... ذکره صاحب الکفایه (۱) ، و توضیحه :

إنّه لا یلزم الدور ، لکون التوقّف من أحد الطرفین فعلیّاً و من الطرف الآخر تقدیریّاً ، و هذا الاختلاف کافٍ لعدم لزومه ، لأنّ الوجود الفعلی للمعلول متوقّف دائماً علی فعلیّه العلّه التامّه بجمیع أجزائها ، من المقتضی و الشرط و عدم المانع ، فإذا تحقّقت تحقّق المعلول و استند وجوده إلیها ... هذا من جههٍ . و من جهه أُخری : یعتبر وجود أجزاء العلّه جمیعاً مع وجود المعلول و إن کانت الأجزاء مختلفهً فی المرتبه ، لکنّ وجود المعلول مستند إلی جمیعها ، فإذا وجدت وجد .

أمّا عدم المعلول فیستند فی الدرجه الأُولی إلی عدم المقتضی ثمّ إلی عدم الشرط ثمّ إلی وجود المانع ، لأنّ المراد من الشرط ما یتمّم فاعلیّه الفاعل أی المقتضی ، و من المانع ما یزاحم المقتضی فی التأثیر ، فلا بدّ من وجود المقتضی أوّلاً ثمّ الشرط ثمّ عدم المانع ، فلو فقد المقتضی لاستند عدم المعلول إلی عدم الشرط أو وجود المانع ، و لو فقد الشرط - مع وجود المقتضی - استند عدم المعلول إلی عدم الشرط لا إلی وجود المانع .

فالمراد من فعلیّه التوقّف فی طرف وجود الضدّ هو أنّ العلّه التامّه لوجوده متحقّقه ، إذ المقتضی و الشّرط متحقّقان ، فهو متوقّف علی عدم الضدّ .

لکنّ التوقف من طرف العدم تقدیری ، لأنّ عدم الضدّ لا یسند إلی وجود الضدّ الآخر ، إلّا إذا تحقّق المقتضی و الشرط للعدم ، فکان توقّف عدم الضدّ علی

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۰ .

وجود الضدّ الآخر تقديريّاً ، و ذلک ، لأنّ الإراده إن تعلّقت بالصّلاه استحال تعلّقها بالإزاله ، فکان عدم الإزاله مستنداً إلی عدم المقتضی لها و هو الإراده ، و لیس مستنداً إلی وجود الصّلاه المانع عن تحقّق الإزاله ... و لو کانت هناک إرادتان تعلّقت احداهما بضدّ و الأُخری بالضدّ الآخر ، کان عدم تحقّق الضدّ الذی تعلّقت به الإراده المغلوبه غیر مستندٍ إلی وجود المانع أی الإراده الغالبه ، بل إلی عدم قدره الإراده المغلوبه ، فرجع عدم الضدّ إلی عدم المقتضی .

و تلخّص : عدم لزوم الدور و اندفاع الإشکال عن استدلال المشهور للقول بالمقدمیّه .

رأی صاحب الکفایه

و قد سلّم المحقّق الخراسانی للجواب المذکور و وافق علی أنّه رافع للدور ، لکنّه قال : بأنّ هذا الجواب غیر سدید ، لبقاء مشکله لزوم توقّف الشیء علی ما یصلح أن یتوقّف علیه ، قال : « لاستحاله أن یکون الشیء الصالح لأنْ یکون موقوفاً علیه الشیء موقوفاً علیه ، ضروره أنّه لو کان فی مرتبهٍ یصلح لأنْ یستند إلیه ، لما کاد یصح أن یستند فعلًا إلیه » (1) .

و حاصله : إنّ مجرّد صلاحیّه عدم الضدّ للمانعیّه عن وجود الضدّ الآخر کافٍ للاستحاله ، لأنّه لمّا کان صالحاً لذلک کان متقدّماً رتبهً ، تقدّم المانع علی الممنوع ، لکنّه فی نفس الوقت متأخّر عن الضدّ الموجود لکونه معلولاً له ، فیلزم فی طرف الوجود اجتماع التقدّم و التأخّر ، و اجتماع المتقابلین فی الشیء الواحد محال ، فالقول بتوقّف وجود الضدّ علی عدم ضدّه - توقّف الشیء علی مقدّمته - باطل .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۱ .

فظهر : إنّ صاحب الكفايه مخالفٌ للمشهور ، و أنّ جوابه عن استدلالهم يرجع إلى أنّه يستلزم اجتماع المتقابلين فى الشىء الواحد ، و هو محال ، فالدور و إن اندفع بما ذكر ، لكن ملاك الاستحاله موجود .

أدلّه المحقّق النائينى على عدم المقدميّه

و أورد الميرزا على المشهور بوجهٍ آخر هو فى الحقيقه أوّل أدلّته على عدم المقدميّه فقال كما فى (أجود التقريرات) (١) ما حاصله : إنّ استدلالهم يستلزم انقلاب المحال إلى الممكن ، و هو محال ، فالمقدميّه محال ... و توضيح كلامه :

إنّه لا ريب فى اختلاف المرتبه بين العلّه و المعلول ، و كذا بين أجزاء العلّه ، و أنّ استناد عدم المعلول إلى كلّ جزءٍ منها مقدّم رتبهً على استناده إلى الجزء المتأخّر عنه ... كما ذكرنا من قبل . فهذه مقدّمه .

و مقدّمه أُخرى هى : إنّ المحال وجوداً محالٌ اقتضاءً أيضاً ، فلا فرق فى الاستحاله بين الفعليّه و الاقتضاء ، لأنّه إنْ كان المقتضى للضدّين موجوداً حصل لهما إمكان الوجود ، و المفروض أنّه محال .

و على هذا ، فإنّ عدم الضدّ - كالسّواد - لو كان مقدّمهً لوجود الضدّ الآخر كالبياض ، فإنّ هذه المقدميّه ليست إلّا لمانعيّه وجود السّواد ، فكان عدمه شرطاً لوجود البياض ، و هو شرط عدمى ، لكنّ هذه المانعيّه موقوفه على أن يكون هناك ما يقتضى وجود البياض ، فيلزم اقتضاء وجود الضدّين فى آنٍ واحد ، و هو محال بحكم المقدمه الثانيه ، و إلّا يلزم انقلاب المحال إلى الممكن ... .

فظهر أنّ القول بالمقدميّه مستلزم للمحال ، و كلّ ما يستلزم المحال محالٌ .

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ١٦ - ١٧ .

مناقشه الدليل الأوّل

و قد ناقشه شيخنا الأُستاذ دام بقاه نقضاً و حلّاً :

أمّا نقضاً : فبأن لازم ما ذكره انكار المانعيّه و إبطال الجزء الأخير من العلّه التامّه .

و توضيحه : إنّه لا تتحقّق المانعيّه إلّا مع التضادّ بين المانع و الممنوع ، بأنْ يكون المانع نفسه أو أثره ضدّاً للممنوع ، و أمّا حيث لا ـ مضادّه بينهما أصلاً فالمنع محال ، فإنْ كان نفس المانع ضدّاً فالمانعيّه متحقّقه لا محاله ، و قد تقدّم مراراً أنّ عدم المانع مقدّمه لوجود الممنوع ، لكونه الجزء الأخير للعلّه التامّه ، و إنْ كانت المانعيّه بسبب التضاد بين الممنوع و أثر المانع ، كان عدم المانع الذى هو المنشأ للأثر مقدّمه لوجود الممنوع ... و سواء كان الضدّ للممنوع هو المانع نفسه أو أثره ، فلا بدّ و أنْ يكون هناك مقتضٍ لوجوده و إلّا لما وجد و لما تحقّقت المانعيّه ، و قد تقدّم أنّ إسناد عدم الضدّ إلى وجود المانع منوط بتماميّه المقتضى ، فثبت تحقّق المقتضى للضدّين ، و إلّا يلزم إنكار كون عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ ، و هو خلاف الضروره العلميّه .

و أمّا حلّاً ، فإنّ كبرى استدلاله مسلّمه ، فاقتضاء المحال – و هو هنا اجتماع الضدّين فى الوجود – محال بلا ريب ، لأنّه لو كان المحال قابلاً للوجود خرج عن المحاليّه الذاتيه ، و هذا محال . إنّما الكلام فى الصغرى و هى : أنّه لو كان عدم أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر ، لزم اقتضاء المحال ... لأنّ الاستحاله الذاتيه إنّما هى فى اجتماع الضدّين فى الوجود ، فوجود هذا مع وجود ذاك محال ، أمّا وجود كلٍّ منهما فليس بمحال ، و الوجود يحتاج إلى مقتضٍ ، و وجود المقتضيين للضدّين ليس بمحال ... و توضيحه :

إنّ لكلّ معلولٍ و أثر و مقتضی وجوداً فعليّاً و وجوداً بالقوّه ، فإنْ وجد المؤثّر و العلّه و المقتضی حصل له الوجود الفعلی ، و التمانع بين الضدّين إنّما يكون فی الوجود الفعلی لهما لا ـ بالوجود بالقوّه ، إذ التضادّ هو بين البياض و السّواد لا بين المقتضی للبياض و المقتضی للسّواد ، و هذه الحقيقه جاريه فی جميع العلل و المعاليل الطبيعيّه ، أی: إنّ الآثار و المعاليل كلّها موجوده بوجود العلل و المؤثرات الطبيعيه ، مترشّحه عنها ، اللهم إلّا المخلوق بالإراده ، إذ يقول تعالی «إِذا أَرادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » (1).

و تلخّص : إنّه إذا تحقّق المقتضيان كان الضدّان موجودين بالقوّه ، و لا تضادّ بين الضدّين الموجودين بالقوّه ... فثبت إمكان وجود المقتضی للضدّين ...

و تطبيق الميرزا الكبری علی الصغری غير صحيح ، فالدليل الأوّل من أدلّته ساقط .

مناقشه الدليل الثانی

و الدليل الثانی : ما تقدّم سابقاً عن المحقّق الخراسانی : من أنّ ملاک مقدميّه أحد الضدّين للضدّ الآخر هو التمانع فی الوجود ، و إذا كان الضدّان لا يجتمعان لما ذكر ، فالنقيضان كذلك ، فيلزم أن لا يكون النقيض مقدّمه للنقيض الآخر ، لكنّ التالی باطل فالمقدّم مثله .

و أجاب عنه الأُستاذ : بأنّ المقدميّه لا تكون إلّا مع التعدّد فی الوجود ، و لذا قلنا بأنّ أجزاء الماهيّه ليست مقدمةً لوجودها ، لأنّ الأجزاء عين الكلّ ، لكنّ المهم هو أنّه لا تعدّد فی الوجود فی النقيضين ، إذ العدم نقيض الوجود لكنّه عدم نفس ذلک الوجود ، و كذا العكس ، فلا يعقل أنْ يكون أحد النقيضين و هو الوجود مقدمةً لنقيضه و هو عدم الوجود ، لأنّه يستلزم صيروره الشیء مقدّمةً لنفسه ، إذ لا تعدّد

١- ١) سوره يس : ٨٢.

هناک لا مفهوماً و لا واقعاً ، و هذا هو الملاک .

و أمّا توقف الوجود علی عدم العدم فکذلک ، لأنّه و إنْ کان الوجود مغایراً لعدم العدم مفهوماً ، لکنّهما فی الواقع شیء واحد ، لتحقّق عدم العدم بالوجود ...

فالمقدمیّه ممنوعه .

و الحاصل : إنّ قیاس النقیضین علی الضدّین مع الفارق ، لوجود التعدّد فی الضدّین ، فالمقدمیّه متصوّره بینهما ، دون النقیضین ، لأنّهما إمّا واحد مفهوماً و مصداقاً و إمّا واحد مصداقاً و إنْ تعدّدا مفهوماً .

مناقشه الدلیل الثالث

و أقام المیرزا دلیلًا ثالثاً علی امتناع مقدمیّه الضدّ للضدّ الآخر ، و هو یبتنی علی أُمور :

الأوّل : إنّ الضدّین فی مرتبهٍ واحده ، إذ لا علیّه و معلولیّه بینهما و لا شرطیه و مشروطیّه ، حتی یختلفا فی المرتبه .

و الثانی : إن نقیض الشیء فی مرتبه الشیء ، لأنّ نقیض الوجود هو عدم ذاک الوجود لا مطلق العدم .

و الثالث : إنّ النقیضین و الضدّین لمّا کانا فی رتبهٍ واحده ، کان العدم المتّحد رتبهً مع وجود الضدّ ، متّحداً رتبهً مع وجود الضدّ الآخر ، فهذا العدم فی رتبه ذلک الضدّ و عدم ذاک الضدّ فی رتبه هذا الضد .

و نتیجه ذلک : استحاله مقدمیّه عدم الضدّ لوجود الآخر ، لتوقّف ذلک علی الاختلاف فی المرتبه ، و قد تبیّن عدمه .

قال الأُستاذ دام ظله : و فی هذه الأُمور نظر :

أمّا الأمر الأوّل ، فدعوی بلا دلیل .

ص:۱۴۰

تـارةً نقول : الضـدّان فی مرتبهٍ واحـده ، و أَخری نقول : لیس بین الضـدّین اختلاف فی المرتبه . و کلّ واحـدٍ من القولین دعوی تحتاج إلی إثبات .

إنّ ملاک الاتحاد فی المرتبه هو کون الشیئین معلولین لعلّهٍ واحدهٍ ، و الضدّان لیسا کذلک ، بل لکلٍّ علّته . و ملاک الاختلاف فی المرتبه کون أحـدهما علّهً أو شـرطاً للآخر ، و الضـدّان لیس بینهما نسـبه العلیّه أو الشـرطیّه . فالقـدر المسلّم هو عـدم وجود الاختلاف فی المرتبه بین الضدّین ، لکنّ هذا لا یکفی لاتّحاد المرتبه بینهما ، لأنّ الاتّحاد یحتاج إلی ملاک .

فدعوی أنّ الضدّین فی مرتبهٍ واحده أوّل الکلام .

و أمّا الأمر الثانی ، فکـذلک ، لأنّ التناقض هو بین الوجود و العدم ، فالعدم یرتفع بالوجود و یکون الوجود مرفوعاً به ، و الوجود یرتفع بالعـدم ، فیکون العـدم رافعاً ، فـالنقیض هو الرافع أو المرفوع به ... وعلیه ، فإنّ النقیض للوجود رفع الوجود لا الرفع الواقع فی مرتبه الوجـود ، و لـو کـان کـذلک لاـعتبر وحـده المرتبه من شـرائط التنـاقض و لیس کـذلک ، علی أنّ المرتبه من خواص الوجود و من آثار العلیّه و المعلولیّه ، و العدم لیس ذا مرتبه أصلاً .

و الحاصل : إنّ دعوی وحده المرتبه بین النقیضین غیر صحیحه .

و أمّا الأمر الثالث ، فکـذلک ... لأنّا لو سـلّمنا کون الضـدّین فی مرتبه واحـده ، و کـذا النقیضان ، لکنّ کون نقیض هـذا الضـدّ متّحداً فی المرتبه مع وجود الضـدّ الآخر یحتاج إلی دلیلٍ ... إذ لا یکفی أن یقال : لمّا کان الضـدّان فی مرتبهٍ ، و عدم کلّ ضـد فی مرتبته ، فعـدم هـذا الضـدّ فی مرتبه وجـود ذاک ... لأـنّ المفروض وجـود الملاـک لکون الضـدّین فی مرتبهٍ واحـده و کـذا النقیضان ، أمّا ضروره کون نقیض أحدهما فی رتبه وجود الآخر فبأیّ ملاک ؟

و تلخّص : إنّ الأمور التی ذکرها مقدّمهً لدلیله کلّها دعاوی بلا برهان .

رأی المحقّق الاصفهانی

و اختلفت کلمات المحقّق الأصفهانی فی هذا المقام (۱) ، ففی أوّل البحث اختار المقدمیّه ، و فی آخره قال : و التحقیق یقتضی طوراً آخر من الکلام ، و انتهی إلی القول بالعدم ... و البرهان الذی ذکره لنفی المقدمیّه هو :

إنّ فی المادیّات أربع علل و شرطین ، بخلاف فی المجرّدات فلیس إلّا العلّه الفاعلیّه و العلّه الغائیّه - :

العلّه الفاعلیّه ، و هی التی یکون منها الوجود .

و العلّه الغائیّه ، و هی التی من أجلها تحقّق الوجود .

و العلّه المادیّه ، و هی الجنس .

و العلّه الصّوریّه ، و هی الفصل .

و الشرطان هما : ما یتمّم فاعلیّه الفاعل ، و ما یتمّم قابلیّه القابل ، و ذلک : لأنّ الوجود فی الأُمور المادیّه بحاجه إلی الفاعل و القابل ، فلو وجد الفاعل و کان ناقصاً لم یؤثّر أثره ، و لو وجد القابل و ابتلی بمانع فالأثر لا یتحقّق ، و بتوفّر الشرط فی الطرفین یتحقّق الأثر .

و حینئذٍ ، ننظر فی الأمر و نقول :

إنّ العلّه المادیّه هی الجنس ، و العلّه الصوریّه هی الفصل ، و عدم الضدّ الآخر لا هو جنس للضدّ الآخر و لا هو فصل له .

و العلّه الغائیه أیضاً غیر متصوّره للعدم ، لأنّ العلّه الغائیّه هی المنشأ للفاعلیّه ، و لا یعقل أن یکون عدم الضدّ فاعلاً للضدّ الآخر ، لأنّ الفاعل و العلّه

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۱۸۶ - ۱۸۷ .

الفاعليّه للضدّ الآخر هو مقتضى وجود ذاک الضدّ ، فلا يكون عدم أحد الضدّين فاعلاً للضدّ الآخر .

على أنّ الفاعليّه – أو تتميم الفاعليّه – منوطه بأنْ يكون هناک أثر و منشأ للأثر ، و العدم لا يمكن أن يكون مؤثّراً .

و تلخّص : أنّه لا توجد أيّه نسبه عليّهٍ و معلوليّه بين الضدّ كالبياض و عدم الضدّ كعدم السّواد .

فانحصر أنْ تكون النّسبه بينهما نسبه الاشتراط ، فعدم السّواد شرط لوجود البياض ... و قد ظهر أنّ الشرط إمّا هو متمّم لفاعليّه الفاعل أو متمّم لقابليّه القابل ...

أى : إمّا يجعل الفاعل المقتضى مؤثّراً ، أو يجعل القابل قابلاً للأثر ، لكنّ عدم الضدّ لا يمكن أن يكون متمّماً لفاعليّه الضدّ الآخر ، لما تقدّم من أنّ الضدّ الآخر ليس فاعلاً للضدّ ، على أنّ العدم لا يكون مؤثراً كما تقدّم أيضاً .

بقى صوره أن يكون عدم الضدّ متمّماً لقابليّه المحلّ لوجود الضدّ الآخر ، و هذا أيضاً محال ، لأنّه إن أُريد من قابليّه المحلّ أن يكون قابلاً لوجود كلا الضدّين معاً ، فهذا محال ، و إنْ أُريد أن يكون قابلاً لأحدهما ، فإنّ هذه القابليّه موجوده بالذات و من غير حاجهٍ إلى المتمّم .

إشكال الأُستاذ

و قد أورد عليه الأُستاذ فى ما ذكر فى الشقّ الأخير ، من أن عدم أحد الضدّين متمّم لقابليّه المحلّ للآخر و كونه قابلاً لأحدهما قابليّهً ذاتيهً : بأنّه إن كان المراد من « أحدهما » هو الأحد المردّد ، فهذا غير معقول ، لأنّ المردّد لا ذات له و لا وجود ، فالمراد هو « الأحد » الواقعى . أى: إنّ الجدار قابلٌ للبياض و قابل للسّواد ، لكنّ الإهمال فى الواقعيّات محال ، إذن ، يكون قابلاً للبياض – مثلاً – إمّا بشرط وجود

السّواد ، و هذا محالٌ لاستلزامه اجتماع الضدّين ، و إمّا لا بشرط وجود السّواد ، و هذا أيضاً محالٌ ، لأنّه يجتمع مع وجود السّواد فيلزم اجتماع الضدّين ، و يبقى صوره بشرط لا عن وجود السواد ، فكان عدم الضدّ شرطاً لوجود الضدّ و مقدمةً له .

و قد أجاب طاب ثراه فى التعليقه : بأنّه لا يمكن أن تكون قابليّه المحلّ للبياض المشروط بعدم السّواد ، لأنّ عدمه حين يكون شرطاً يكون مفروض الوجود - لأن كلّ شرط فهو مفروض الوجود للمشروط - فيكون المحلّ قابلاً للبياض المقيّد بعدم السواد ، و الحال أنّه قابل بالذات للبياض لا البياض المقيّد بعدم السّواد .

فقال الأُستاذ : و هذا لا يحلّ المشكله ، لأنّ عدم السّواد دخيلٌ فى وجود البياض على كلّ حالٍ ، لأنّ البياض إمّا يكون مع وجود السّواد أو مع عدمه ، فإن كان المحلّ قابلاً لكليهما فهذا محال ، لأنّ القابليّه للمحال محال ، و إن كان قابلاً للحصّه الكائنه مع عدم السّواد من البياض ، لزم دخل عدم السّواد فى تحصّص البياض و قابليّه المحلّ لتلك الحصّه ، و دخله فى ذلك - سواء قال بتقيّد البياض بعدم السّواد أو بأنّه مع عدم السواد - هى المشكله ... .

فالبرهان المذكور لا يدلّ على عدم مقدميّه أو دخل عدم الضدّ فى وجود الضدّ الآخر .

البرهان الأخير

و البرهان الأخير على عدم مقدميّه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر هو : ما أشار إليه صاحب الكفايه (1) فى قوله : « و المانع الذى يكون موقوفاً على

ص:144

1- 1) كفايه الأُصول : 132 .

عدم الوجود هو ما كان ينافي و يزاحم المقتضى فى تأثيره ، لا ما يعاند الشيء و يزاحمه في وجوده » .

و قد قرّبه المحقّق النائينى (۱) و هو أقوى البراهين فى الردّ على المشهور .

و هذا كلام الميرزا بإيضاح أكثر :

إنّ الضدّين قد لا يكون لهما مقتضٍ و قد يكون لكليهما و قد يكون لأحدهما دون الآخر ، فالصّلاه و الإزاله ، قد تتعلّق الإراده بكليهما - من شخصين - و قد لا تتعلّق بشيء منهما ، و قد تتعلّق بأحدهما فقط ، و السواد و البياض كذلك ، فقد يكون لوجودهما فى المحل مقتضٍ و قد لا يكون و قد يكون لأحدهما .

هذه هى الصور المتصوّره .

فإن لم يكن لشيء منهما مقتضٍ فلا مانعيّه ، لما تقدّم من أنّ المانعيّه تأتى فى مرتبةٍ متأخّره عن المقتضى ، و عدم المعلول يستند حينئذٍ إلى عدم المقتضى لا وجود المانع .

و إن كان لأحدهما مقتضٍ دون الآخر ، فكذلك ، إذ مع عدم وجود المقتضى يستحيل استناد عدم الضدّ إلى وجود المانع .

و إنْ كان كلٌّ منهما ذا مقتضٍ ، قال الميرزا : هذا محال ، لما تقدّم من استحاله وجود المقتضى للضدّين ، لأنّه يستلزم إمكان المحال ، و المحال بالذات يستحيل انقلابه إلى الإمكان .

و إذا ظهر استلزام كلّ صورةٍ للمحال ، فمقدّميه عدم الضدّ للضدّ الآخر محال .

قال الأُستاذ : لكنْ قد تقدّم تحقيق أنّ وجود المقتضى للضدّين ليس

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۱۲ - ۱۳ .

بمحال ، إذ المقتضى للضدّين غير المقتضى للجمع بينهما ، فالصّوره الثالثه باقيه ...

و الطريق الصحيح هو أن نقول :

إنّه فى هذه الصّوره ، لا يخلو الحال من أن يكون المقتضيان متساويين أو يكون أحدهما أقوى من الآخر .

فإن كانا متساويين ، استند عدم الضدّ إلى عدم تماميّه المقتضى فى الأثر ، لا إلى وجود المانع ، لأنّ المؤثر ليس مجرّد وجود المقتضى ، بل هو المقتضى الفعلى فى المؤثريّه ، لما تقدّم من تقسيم المقتضى إلى الشأنى و الفعلى ، و أنّ الأثر يكون للمقتضى التام فى المؤثريّه ، فكان عدم الضدّ - فى صوره تساوى المقتضيين - مستنداً إلى عدم الشرط للمقتضى و هو الفعليّه ، لا إلى وجود المانع ...

وعليه ، فيستحيل أن يكون وجود الضدّ مانعاً عن الضدّ الآخر ، بل عدم الضدّ الآخر مستند إلى عدم توفّر شرط المقتضى للتأثير ، لأنّ المفروض تساويه مع المقتضى الآخر و كونهما متزاحمين فى الوجود ... فيكون المانع عن وجود الضدّ هو المقتضى للضدّ الآخر ، لا نفس الضدّ الآخر .

و إن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر ، فإنّ عدم الضدّ يكون مستنداً إلى ضعف المقتضى لوجوده ، لا إلى وجود الضدّ المقابل .

و هذا شرح قول المحقّق الخراسانى من أنّه ليس كلّ معانده منشأً للمانعيّه .

قال الأُستاذ : و هذا البرهان تام بلا كلام .

و أقول :

فى هذا البرهان فى صوره تساوى المقتضيين نظر ، فإنّه فى هذه الصّوره ما البرهان على استناد العدم إلى شأنيّه المقتضى لا إلى وجود الضدّ الآخر ؟

و تلخص : بطلان مبنى المشهور ، لما ذكره صاحب الكفايه فى الكلام على

الدور ، من أنّه و إن اندفع لزومه بما ذكره المحقّق الخونسارى ، لكنّ ملاك الاستحاله موجود .

و به يبطل التفصيل ، و هو أنّ عدم ذلك الضدّ متوقّف على وجود الضدّ الآخر ، إذ قد ظهر أنّ عدم الضدّ مستند إلى عدم المقتضى لوجوده لا إلى المانع و هو وجود الضدّ الآخر .

و كذا التفصيل : بأنّ وجود هذا الضدّ متوقّف على عدم الضدّ الآخر و عدم ذاك موقوف على وجود هذا .

و بقى :

تفصيل المحقّق الخونسارى

و تعرّض صاحب الكفايه لرأى المحقّق الخونسارى و الجواب عنه ، و هو القول بالتفصيل بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم ، و أن عدم الضدّ الموجود مقدّمه لوجود الضدّ غير الموجود ، بخلاف العكس ، فإنّ عدم الضدّ غير الموجود ليس بمقدمهٍ للضدّ الموجود .

و توضيحه : إنّ المحلّ حين يكون خالياً عن الضدّين قابلٌ لكلٍّ منهما ، و هذه القابليّه ذاتيه لا تحتاج إلى شىء ، و لكنْ عند ما يوجد فيه أحد الضدّين تنتفى قابليّته للضدّ الآخر ، فلو أُريد للضدّ الآخر غير الموجود أنْ يتواجد فى هذا المحلّ ، فإنّ رفع الضدّ الموجود فيه يكون مقدمهً لذلك ... فكان عدم الضدّ الموجود مقدّمهً لوجود الضدّ غير الموجود .

الجواب على مبنى الميرزا

و جواب هذا التفصيل على مبنى المحقّق النائينى واضح ، لأنّه - بناءً على أنّ مناط الحاجه إلى العلّه فى الممكنات هو الحدوث لا الإمكان - يلزم اجتماع

المقتضيين للضدّين ، و هو عند الميرزا محال ، لأنّه مع وجود أحدهما فى المحلّ و انتفاء قابليّته للآخر يكون للموجود مقتضٍ ، فإذا كان هذا الموجود مانعاً عن وجود الضدّ الآخر - كما يقول المحقّق الخونسارى - فإنّ مانعيّته عنه هى بعد تماميّه المقتضى لوجود ذلك الضدّ ، فيكون الضدّ الآخر أيضاً ذا مقتضٍ ، فيلزم اجتماع المقتضيين للضدّين .

لكنّ المبنى المذكور غير مقبول ، فلا بدّ من جوابٍ آخر عن هذا التفصيل .

قال الأُستاذ :

و التحقيق هو النظر فى مناط حاجه الشىء الممكن إلى العلّه ، و أنّ الحق فى ذلك هو الإمكان لا الحدوث ، و حينئذٍ يبطل التفصيل ، و توضيح ذلك :

إنّه قد ذهب جماعه إلى أنّ مناط حاجه الممكن إلى العلّه هو الحدوث ، فإذا تحقق له الحدوث استغنى عن العلّه لبقائه . و ذهب آخرون إلى أنّ المناط هو الإمكان ، فإذا وجد فالمناط أيضاً - و هو الامكان - موجود ، فهو بحاجةٍ إلى العلّه بقاءً كاحتياجه إليها حدوثاً .

أمّا على الأوّل فيتمّ التفصيل ، لأنّ الضدّ الذى وجد فى المحلّ يزول مقتضيه بمجرّد وجوده و حدوثه ، و الضدّ الآخر غير الموجود قد فرض له مقتضى الوجود ، فيكون عدم وجوده مستنداً إلى وجود الضدّ الموجود فى المحلّ ، و يكون عدم الموجود مقدمهً لوجود الضدّ غير الموجود .

و أمّا على مبنى التحقيق فلا يتم ، لأنّ المقتضى بعد حدوث الشىء موجود ، و هو مؤثّر فى وجوده فى كلّ آن ، فمقتضى الضدّ الموجود فى المحلّ غير منعدم أصلًا ، و حينئذٍ ، تقع الممانعه بين مقتضى هذا الضدّ و مقتضى الضدّ غير الموجود ، فليس نفس وجود الضدّ هو المانع ليكون عدمه مقدّمهً .

و بهذا ظهر : إنّه على القول باستحاله تحقّق المقتضى للضدّين يسقط التفصيل ، سواء كان مناط الحاجه هو الإمكان أو الحدوث ، أمّا على القول بعدم الاستحاله فينحصر الجواب عن التفصيل بكون المناط هو الإمكان .

هـذا ، و لا يتوهّم أنّ المانعيّه إنّما هى للضدّ الموجود ، لأنّه هو السبب فى ارتفاع قابليّه المحلّ للضدّ الآخر ، و لولاه لشغل ذاك هـذا المحلّ ... لأنّ ذلك - و إنْ كان كـذلك بنظر العرف - خلاف الواقع بحكم العقل و هو الحاكم فى مثل هـذه الأُمور دون العرف ، لأنّ قابليّه المحلّ مقـدّمه رتبةً على وجود الضـدّ غير الموجود ، و لمّا كان الضـدّ الموجود هو الرافع للقابليّه هـذه ، كان الضدّ الموجود مقدّماً برتبتين على الضدّ غير الموجود ، فلا تمانع بينهما .

و أيضاً : فإنّ الضـدّ غير الموجود فعلاً له شأنيّه الوجود ، فهو قابلٌ لأنْ يكون علّةً لزوال الضـدّ الموجود ، فيكون كلّ واحـدٍ منهما قابلاً للعليّه و قابلاً للمعلوليّه ، فيكون أحدهما متقدّماً بالقوّه و الآخر متأخّراً بالقوّه ، و أحياناً متقدّماً بالفعل و متأخّراً بالفعل .

فلا يتحقّق التضاد بينهما أبداً .

و قال السيّد الأُستاذ - بعد قوله : الذى يقتضيه الإنصاف هو تسليم القول بالتفصيل - ما ملخّصه: هذا التفصيل لا ينفع فيما نحن فيه من متعلّقات الأحكام الشرعيّه ، لكونه من الأفعال التدريجيّه الحصول بلا أنْ يكون لها وجود قار ، فهى دائماً تكون من الضدّ المعدوم ، و لا مقدميّه فى الضدّ المعدوم . فلا يكون للتفصيل ثمره عمليّه (١) .

ص:١۴٩

١- ١) منتقى الأُصول ٢ / ٣۵۵ .

۲. – عن طريق الملازمه

اشاره

و بعد الفراغ عن بحث مقدميّه عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر ، تصل النوبه إلى البحث عن الطريق الآخر لدلاله الأمر بالشيء على النهى عن ضدّه الخاص ، و هو طريق الملازمه ، و توضيحه :

إنّ وجود كلّ ضدّ من الضدّين ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فوجود الحركه ملازم لعدم السكون ، و وجود البياض ملازم لعدم السّواد ، و هذه هى الصغرى و تنطبق عليها كبرى أنّ المتلازمين يستحيل اختلافهما فى الحكم ، فإذا كانت الحركه واجبهً كان عدم السكون واجباً .

أمّا أنّ وجود الضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فلأنّه لو جاز وجود الضدّ الآخر لزم اجتماع الضدّين ، و هو محال . و أيضاً : لو جاز – مع وجود أحدهما – عدم انعدام الآخر ، لزم اجتماع النقيضين ، و هو محال .

و أمّا أنّهما متوافقان فى الحكم ، فلأنّ المفروض أنْ يكون لكلٍّ من المتلازمين حكم ، فلو كان أحدهما واجباً و خالفه الآخر فى الحكم ، فإمّا أنْ يكون حكمه هو الحرمه فيلزم طلب المتناقضين ، و التكليف المحال – فضلًا عن التكليف بالمحال – ، و إمّا أن يكون حكمه الاستحباب أو الكراهه أو الإباحه ، و هذا محال كذلك ، لأنّه لمّا كان حكم أحدهما الوجوب فالشارع غير مرخّص فى تركه ، و العقل حاكم بلابدّيته ، لكنّ الآخر الذى فرض حكمه أحد الأحكام الثلاثه المذكوره ، فهو مرخّص شرعاً فى تركه و العقل حاكم بجواز الترك ، فيلزم التناقض فى حكم العقل ، بأنْ يحكم بلابدّيه الحركه و يجوّز السكون فى نفس الوقت ، و هذا محال ... إذن ... لا بدّ و أن يكون المتلازمان متوافقين فى الحكم .

ص:۱۵۰

قال الأستاذ :

لكنّ الإشكال فی الکبری . أمّا نقضاً : فلا شکّ أن الأمر لمّا یتعلّق بالطبیعه کالصّلاه مثلاً ، فإنّ الطبیعی لا یتحقّق خارجاً إلّا ملازماً لخصوصیّاتٍ من الزمان و المکان و غیرهما ، لکن متعلّق الحکم - بضروره الفقه - هو الطبیعی ، و لیس لتلک الخصوصیّات حکم أصلاً ، إذ الواجب علی المکلّف هو صلاه الظهر مثلاً ، لا خصوصیّه هذا الفرد منها الذی أتی به فی الدار فی أوّل الوقت مثلاً .

و أمّا حلّاً ، فصحیحٌ أنّه ما من واقعهٍ إلّا و فیها حکم شرعی ، لکن هذه الکبری لیست بلا ملاک ، و ملاکها لا یخلو : إمّا هو تبعیّه الأحکام الشرعیّه للمصالح و المفاسد غیر المزاحمه ، علی مسلک العدلیّه ، من جهه أنّه إذا رأی العقل المصلحه التامّه یستکشف الحکم الشرعی فی الواقعه بقانون الملازمه . و إمّا هو ضروره جعل الشارع الدّاعی لتحقّق غرضه ، و الداعی هو الحکم . و إمّا هو لزوم خروج المکلّف من الحیره فی کلّ واقعه .

لکنْ لا شیء من هذه الأُمور فی المتلازمین .

أمّا الأوّل : فلأنّه لا دلیل علی أنّه لو کان للملازم ملاک فلا بدّ و أن یکون لملازمه ملاک کذلک ، فلو کان القعود واجباً ، فما هو المصلحه لجعل الوجوب لترک القیام ؟

و أمّا الثانی : فلأنّ جعل الحکم للملازم کافٍ للداعویّه إلی تحقّق غرض المولی ، و لا حاجه لجعل الملازم الآخر من هذه الجهه .

و أمّا الثالث : فلأنّه لا حیره للمکلّف فی مورد المتلازمین فی فرض جعل الحکم لأحدهما ، فإنّه مع جعل الوجوب للقعود ، لا یبقی المکلّف متحیّراً فی حکم القیام حتّی یُحتاج إلی جعل حکم الوجوب لترکه .

و تلخّص : أنّه لاـ ملاک - بعـد جعل الحکم لأحـد المتلازمین - لجعله للملازم الآخر ... فالکبری غیر منطبقه هنا ... فالاسـتدلال ساقط .

و بذلک یظهر سقوط الطریق الثانی لإثبات أنّ الأمر بالشیء نهی عن الضدّ الخاص .

تتمّه

.مسأله الضد من مسائل أیّ علم من العلوم ؟

و قد وقع الکلام فی أنّ مسأله الضدّ کلامیّه ؟ أو فقهیّه ؟ أو أُصولیّه ؟ أو هی من المبادئ الأحکامیّه ؟ وجوه .

رأی الأُستاذ

و مختار الأُستاذ : هو أنّها من المسائل الأُصولیّه ، و لیست من مسائل الفقه أو الکلام ، کما أنّها لیست من مبادئ الأحکام .

أمّـا عـدم کونهـا من المسائـل الکلامیّه ، فلأنّ علم الکلام هو ما یبحث فیه عن أحوال المبـدإ و المعاد بالأدلّه العقلیّه و النقلیّه ، و البحث عن اقتضـاء الأـمر للنهی عن الضـدّ الخـاص لاـ یختص بالأـوامر الإـلهیّه - لتکون المسـأله کلامیّه من جهه کونها بحثاً عن عوارض التکلیف و هو فعل اللّه - بل هو أعمّ من أوامر اللّه و أوامر سائر الناس .

و أمّا عـدم کونها من المسائل الفقهیّه ، فلأن البحث فی هـذه المسأله لیس عن حرمه الضـدّ الخاص و عـدم حرمته ، بل هو بحث عن أصل استلزام الأمر للنهی عن الضدّ الخاص ، و هو لیس بمسألهٍ فقهیّه .

و أمّا عدم کونها من المبادئ الأحکامیّه ، فلأنّ مختار القائل بذلک - و هو

السید البروجردی (۱) - فی موضوع علم الأـصول أنّه الحجّه فی الفقه (۲) ، وعلیه ، یکون البحث فیه عن عوارض هـذا الموضوع یعـدّ من المسائل الأُصولیّه ، و البحث عن اقتضاء الأمر بالشـیء للنهی عن الضدّ الخاص لیس بحثاً عن عوارض الحجه فی الفقه ، فلیس من المسائل الأُصولیّه فیکون من المبادی .

و فیه : - بعـد غضّ النظر عن المبنی فی موضوع علم الأُـصول ، و عن القول بـأنّ لکـلّ علم مبـادئ أحکـامیّه علاوهً علی المبادئ التصوریّه و التصـدیقیّه - إن کون المسـأله من مسائل علم الأُصول یـدور مـدار انطباق تعریفه علیها ، فإنْ وقعت نتیجه البحث فی طریق استنباط الحکم الشرعی ، فالمسأله أُصولیّه و إلّا فلا ، و هنا عند ما نبحث عن الاستلزام و عدمه ، فإنّ نتیجته حرمه الضدّ بناءً علی الاسـتلزام و عـدم حرمته بنـاءً علی عـدمه ... و إذا ترتّبت هـذه الثمره الفقهیّه فالمسأله أُصولیّه ، لأنّها نتیجه فقهیّه ترتّبت علی البحث مباشرهً .

و أیضاً ، فللبحث ثمره أُخری لکن مع الواسطه ، و هی فساد العمل إن کان عبادیّاً بناءً علی الحرمه .

و لاـ یخفی أنّ الحرمه المترتّبه إنّمـا هی حرمه تبعیّه ، لعـدم کون المفسـده فی متعلّقهـا و هو الصّـلاه مثلاً ، بل لأنّ الصّـلاه - إذا اقتضـی وجوب الإـزاله النهی عنها - تکون حینئـذ مفوّته لمصـلحه الإزاله ، فکانت حرمه الصّـلاه تبعیّه ، و إلّا فلا ریب فی وجود المصلحه فیها نفسها .

۱- ۱) نهایه الأُصول : ۱۸۹ .

۲- ۲) نهایه الأُصول : ۱۱ .

المقام الثانی: فی اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضدّه العام

اشاره

و المراد من « الضدّ العام » هو « الترک » أی عدم المأمور به ، و هل یتعلّق التکلیف بالعدم حتی یبحث عن دلاله الأمر بالشیء علی النهی عن عدمه و ترکه ؟

إنّ هذا العدم لیس بالعدم المطلق ، بل هو عدم مضافٌ إلی الوجود ، و قد جری علی الألسنه أنّ للعدم المضاف إلی الوجود حظّاً من الوجود ، وعلیه ، فهو قابل لأنْ یتعلّق التکلیف به ... لکنّ الأُستاذ دام بقاه لا- یوافق علی ذلک ، و مختاره أنّ العدم لا یقبل الاتّصاف بالوجود عقلاً- مطلقاً ... إلّا أنّه یری جریان البحث بالنظر العرفی ، و الخطابات الشرعیّه ملقاه إلی العرف ، لأنّ أهل العرف یرون للعدم القابلیّه لتعلّق التکلیف ، و من هنا کانت تروک الإحرام - و هی أُمور عدمیّه - موضوعات للأحکام الشرعیّه ، و کذا غیرها من الأُمور العدمیّه ، و لا وجه لرفع الید عن أصاله الظهور فیها و تأویلها إلی أُمور وجودیّه .

هذا ، و فی المسأله قولان ، ثم اختلف القائلون بالاقتضاء ، بین قائل بأن الأمر بالشیء عین النهی عن نقیضه ، و هو المستفاد من کلام صاحب (الفصول) و قائل بأنه یقتضیه و یدلّ علیه بالدلاله التضمّنیّه ، و هو المستفاد من کلام صاحب (المعالم) و قائل بدلالته علیه بالدلاله الالتزامیّه العقلیّه ، وعلیه صاحب (الکفایه) .

.أدلّه الأقوال :

و یتلخّص مستند صاحب (المعالم) (۱) فی : أن الوجوب مرکّب من طلب الفعل و المنع من الترک ، و إذا کان مرکّباً من الجزءین فدلاله الأمر علی المنع من الترک دلاله لفظیّه تضمّنیّه .

۱- ۱) معالم الدین : ۶۳ .

فردّ علیه صاحب الکفایه (۱) : بأنّ الوجوب لیس إلّا مرتبهً واحدهً من الطلب ، فالطلب بسیط و لیس بمرکّب ، غیر أنّها مرتبه أکیده فی قبال الاستحباب ، لأنّ الوجوب إمّا هو أمر اعتباری و إمّا هو الإراده ، فإنْ کان هو الإراده ، فإنّها و إنْ کانت تشکیکیّه لکنّها بسیطه لا تـرکیب فیها ، و إن کان أمراً اعتباریّاً ، فالأُمور الاعتباریّه کلّها بسائط . و کیفما کان ، فإنّ المبنی باطل ، فما بنی علیه باطل کذلک .

ثم قال : و إذا کان حقیقه الوجوب هی المرتبه الشدیده من الطلب ، فإنّ الآمر إذا التفت إلی نقیض متعلَّق طلبه ، فلا ریب فی کونه مبغوضاً له و مورداً للنهی منه ...

فکان النهی عن النقیض – و هو الترک – من لوازم المرتبه الأکیده . و قد أشار بکلمه « الالتفات » إلی أنّ هذا اللزوم عقلی ، و لیس لزوماً بیّناً بالمعنی الأخص .

و هذا دلیل صاحب (الکفایه) علی دلاله الأمر بالشیء علی مطلوبیّه ترک ترکه بالملازمه العقلیّه .

ثمّ تعرّض لرأی صاحب (الفصول) و أفاد بأنّه إذا ثبتت الملازمه ثبت الاثنینیّه ، فالقول بکون الأمر بالشیء عین النهی عن ترکه باطل .

اعتراض المحقّق الاصفهانی

و للمحقّق الأصفهانی تعلیقه مطوّله فی هذا الموضع ، و حاصل کلامه (۲) هو :

إنّ بحثنا فی الإراده التشریعیّه ، و وزانها وزان الإراده التکوینیّه ، فإن کان المراد من قوله : الشوق فی مورد الوجوب أشدّ منه فی مورد الاستحباب ، أنّه یعتبر فی الوجوب وصول المصلحه إلی حدّ اللّزوم ، فهذا صحیح ، سواء فی المراد التکوینی أو التشریعی . و إنْ کان المراد : إنّ الإراده المؤثره فی تحقّق المراد هی فی

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۳ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۲ / ۲۰۵ .

مورد الواجبات أشدُّ و أقوى منها فى مورد المستحبات ، فهذا باطل ، لأنّ ما به التفاوت بين الواجب و المستحب هو الغرض و ليس الإراده ... و لا اختلاف فى مرتبه الإراده .

و على الجمله ، فإنّه ليس الوجوب المرتبه الشديده من الإراده و المستحب المرتبه الضعيفه منها ، بل إنّ إراده المريد إن تعلّقت بأمرٍ جائز الترك عنده فهو المستحب ، و إنْ تعلّقت بأمرٍ غير جائز الترك عنده فهو الواجب ... و من الواضح أنّ جواز ترك الشيء و عدم جوازه يتبع الغرض منه ... و إلّا ، فالإراده كيفيّه نفسانيّه ، و الكيفيّات النفسانيّه ليس لها مراتب .

مناقشه الأُستاذ

و أورد عليه الأُستاذ : بأنّ الوجوب إن كان من الأُمور الاعتباريّه ، فالمراد أنّ المعتبر فى الوجوب هو المرتبه الأكيده من الطلب ، كما أنّ المعتبر فى الاستحباب هو المرتبه الضعيفه منه ، فالشدّه و الضعف يرجعان إلى المعتبر لا الاعتبار حتّى يقال بأنّه لا حركه فى الاعتباريات . و إن كان هو الإراده و الكيف النفسانى ، فالشدّه و الضعف فى الإراده و اختلاف المرتبه فيها أمر واضح ... فاعتراضه على صاحب (الكفايه) غير وجيه .

و أمّا دعواه : بأنّ الاختلاف بين الوجوب و الاستحباب ناشئ من اختلاف الغرض منهما لا ـ من اختلاف المرتبه فى الإراده ، فمندفعه : بأنّه يستحيل تخلّف الإراده عن الغرض ، سواء فى أصله و فى مرتبته ، إذ النسبه بينهما نسبه المعلول إلى العلّه ، و على هذا ، فإذا كان الغرض فى الواجب آكد كانت الإراده فيه كذلك لا محاله ، فقوله : بأنّ الاختلاف بين الاستحباب و الوجوب هو بالغرض لا باختلاف المرتبه فى الإراده ، مردود . اللّهمّ إلّا بأن يقال بعدم تبعيّه الإرادات

ص:۱۵۶

للأغراض ، أو يقال بتبعيّتها لها فى الأصل دون المرتبه ، و كلاهما باطل .

التحقيق فى حقيقه الوجوب

ثمّ قال الأُستاذ : لكنّ التحقيق فى حقيقه الوجوب و الاستحباب هو عدم كونهما مرتبه من الإراده ، بل هما عنوانان اعتباريان انتزاعيّان ، فصحيح أنّه يوجد فى الوجوب شوق أكيد ، إلّا أنّه ليس الوجوب ، و إنّما ينتزع عرفاً منه الوجوب ، و فى الاستحباب يوجد الشوق الضّعيف ، لكنّه المنشأ لانتزاع العرف الاستحباب ، و كذا الحال فى الحرمه و الكراهه ، ففى الحرمه مثلاً توجد المبغوضيّه الشديده و ليست هى الحرمه ، بل إنّها منتزعه منها عرفاً .

فما ذهبوا إليه من أنّ الوجوب هو المرتبه الأكيده من الإراده ، غير صحيح ، و يؤكّد ذلك أنّه لو كان كذلك لجاز حمل الوجوب على الإراده ، و هو غير جائز كما هو واضح .

النظر فى اشكال الكفايه على الفصول

ثمّ إنّ إيراد المحقّق الخراسانى على نظريّه العينيّه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضدّه العام ، بأنّ بينهما ملازمه و الملازمه تقتضى المغايره ، فيه :

أوّلاً : إنّه منقوض باعترافه بالعينيّه فى بحوثه المتقدّمه ، و ذلك حيث قال ما نصّه :

« نعم ، لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه ، لا أن يكون محكوماً بحكمه ، و هذا بخلاف الفعل الثانى ، فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا ملازم لمعانده و منافيه ، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً ، فإذا كان الترك واجباً فلا محاله

يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً » (۱) .

فهو هناک يعترف بأنّ الوجوب عين ترک الترک مصداقاً و إنْ اختلفا مفهوماً ، فكيف ينفى ذلک هنا ؟ و العصمه لأهلها .

و ثانياً : إنّ بحثنا هو فى المغايره المصداقيّه لا المفهوميّه ، و إثبات الملازمه لا ينتج المغايره و الاثنينيّه الواقعيّه ، فيصحّ القول بأنّ الأمر بالشيء يلازم النهى عن الضدّ و هما وجوداً واحد ... و هذا الإشكال من المحقّق الاصفهانى .

مختار الميرزا فى المقام

و تعرّض الميرزا للآراء فى المقام ، ففصّل فى القول بالعينيّه ، و ردّ على القول بالدلاله التضمّنيّه ، و لم يستبعد القول بالدلاله بالالتزام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، ثمّ نصّ على أنّها باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيه و لا كلام .

أمّا التفصيل فى العينيّه فقد قال : ربّما يدّعى أن الأمر بالشيء عين النهى عن ضدّه ، بتقريب : إنّ عدم العدم و إنْ كان مغايراً للوجود مفهوماً إلّا أنّه عينه خارجاً ، لأن نقيض العدم هو الوجود ، و عدم العدم عنوان و مرآه له ، لا أنّه أمر يلازمه ، فطلب ترک الترک عين طلب الفعل ، و الفرق بينهما إنّما هو بحسب المفهوم فقط .

قال : و فيه إنّ محلّ الكلام هو أنّه إذا تعلّق الأمر بشيء فهل هو بعينه نهى عن الترک أو لا ، لا أنّه إذا كان هناک أمر بالفعل و نهى عن الترک فهل هما متّحدان أو لا ؟ و الدليل إنّما يثبت الاتّحاد فى الفرض الثانى لا الأوّل ، بداهه أنّ الآمر بالشيء ربّما يغفل عن ترک تركه فضلاً عن أن يأمر به ، فلا يبقى لدعوى الاتّحاد فيما هو محلّ

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۲۱ .

الكلام مجال أصلاً .

و أمّا القول بالدّلاله التضمّنيّه ، فقد ردّ عليه ببساطه الوجوب و عدم تركّبه .

و أمّا القول بالدلاله الالتزاميّه ، فذكر أنّها بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، بأنْ يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً فى تصوّر المنع عن الترك ، ليست ببعيده ، و على تقدير التنزّل عنها فالدلاله الالتزاميّه باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيه و لا كلام (١) .

النظر فيه

و قد أشكل عليه : بأنّ عدم استبعاد الدلاله بنحو اللّزوم البيّن بالمعنى الأخصّ ، و القول بأنّ الآمر قد يغفل عن ترك ترك أمره فضلاً عن أن يأمر به ، تناقض ، لأنّه لو كانت الدلاله كذلك لم يتصوّر غفله الآمر .

قال الأُستاذ :

و عمده الإشكال هو التفصيل فى العينيّه ، بأنْ وافق عليها إن وجد أمر بالفعل و نهى عن الترك و إلّا فالملازمه ، و ذلك : لأنّه إن كان ترك الترك عين الفعل و طلبه عين طلبه فهو كذلك دائماً ، و إن كان ملازماً له فهو دائماً كذلك ، إذ حقيقه المعنى الواحد – و هو ترك الترك – لا تختلف ، و لا يعقل أن يكون المعنى الواحد عين المعنى الآخر فى تقديرٍ و ملازماً له فى تقدير آخر .

مختار السيد الخوئى و الشيخ الأُستاذ :

و ذهب السيّد الخوئى إلى عدم الاقتضاء ، و هو مختار الشيخ الأُستاذ ، و إنْ خالفه فى بعض كلماته فى ردّ العينيّه .

قال الأُستاذ بالنسبه إلى نظريه العينيّه : أمّا بناءً على أنّ الأمر هو الإراده المبرزه و النهى هو الكراهه المبرزه ، كما عليه المحقّق العراقى ، فبطلان العينيّه

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٦ - ٧.

واضح ، إذ الإراده لا تكون عين الكراهه . و كذا بناءً على أنّ الأمر هو البعث و النهى هو الزجر ، إذ الاتّحاد بينهما غير معقول .

و أمّا أن يكون طلب الفعل عين طلب ترك الترك ، فالتحقيق : أنّ ترك الترك من المفاهيم التى يصنعها الذهن و ليس لها ما بإزاء فى الخارج و لا منشأ انتزاع ، فقول المحقّق الخوئى : بأنّه عنوان انتزاعى منطبق على الوجود ، غير صحيح ، لأنّ الصدق دائماً يكون فى عالم الخارج ، و من هنا قسّموا الحمل إلى الأوّلى المفهومى و إلى الشائع بلحاظ الوجود ، فترك الترك لا مصداقيّه له ، و لو قال بأنّ مصداقه الوجود ، فمن المحال كون المعنى الوجودى مصداقاً للمعنى العدمى ، و دعوى انتزاعيّته أيضاً باطله ، لأنّ الانتزاع بلا منشأ له محال ، بل لا بدّ للأمر الانتزاعى من منشأ للانتزاع يكون متّحداً معه وجوداً ، كما فى الفوقيّه و السقف ، و قد تقدّم أنّ ترك الترك لا حظّ له من الوجود الخارجى ، بل إنّه من صنع الذهن فقط ... و العجب أنّه قد أشار إلى هذا المعنى فى كلماته حيث قال : « و ليس له واقع فى قبالهما و إلّا لأمكن أن يكون فى الواقع أعدام غير متناهيه ، فإنّ لكلّ شىء عدماً و لعدمه عدم و هكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهايه له » .

فظهر : أن ترك الترك ليس إلّا من صنع الذهن ، فما ذهب إليه الميرزا و السيد الخوئى غير تام ، و كذا كلام الكفايه من أنّ بينهما اتّحاداً مصداقيّاً .

و أمّا قول (المحاضرات) بعد ما تقدّم : « فالقول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه فى قوّه القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء ، و هو قول لا معنى له أصلًا » ففيه : إنّه لا يكون كذلك ، لأنّهما - و إن اتّحدا مصداقاً - مختلفان مفهوماً ، و القائل بالعينيّه لا يدّعى العينيّه المفهوميّه ، و السيد الخوئى أيضاً يرى تعدّد المفهوم ، فلا معنى لكلامه المذكور .

هذا كلّه بالنسبه إلى العينيّه .

و أمّا القول بالدّلاله التضمّنيّه ، فبطلانه واضح ، لكون الوجوب أمراً بسيطاً على جميع المبانى فى حقيقه الأمر .

و أمّا القول بالدلاله الالتزاميّه ، بأن يكون الأمر بالشىء دالّاً على النهى عن تركه بالالتزام ، فإنّ اللزوم - سواء أُريد منه اللّزوم بنحو البيّن بالمعنى الأخصّ ، و هو ما لا ينفك تصوّر أحد المتلازمين عن تصوّر الآخر ، كتصوّر العمى الذى لا ينفك عن تصوّر البصر ، و كذا نحوهما من الملكه و عدمها ، أو بنحو اللّزوم بالمعنى الأعمّ ، و هو ما إذا تصوّر الإنسان كليهما أذعن بالملازمه بينهما - لا ينطبق على شىء من الأقوال فى حقيقه الأمر و النهى ، و هى : القول بأنّهما الإراده و الكراهه ، و القول بأنّهما البعث و الزجر ، و القول بأنّهما طلب الفعل و طلب الترك ، و القول باعتبار اللّابدّيه و اعتبار الحرمان .

نعم ، هناك تلازم بين الحبّ و البغض ، بمعنى أنّه لو أراد شيئاً كره و أبغض تركه ، و هذا اللّزوم هو بنحو اللّزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ، إلّا أنّه لا ربط له بالملازمه بين الأمر و النهى ، إلّا أن يقال بأنّ حقيقه الأمر بالشىء إرادته بالشوق البالغ حدّ النصاب ، و حقيقه النهى كراهيّه الشىء مع البغض الشديد له البالغ حدّ النصاب ، سواء أبرز أو لا ، لكنْ لا قائل بهذا ، لأنّ القائلين بأنّ حقيقه الأمر و النهى هى الإراده و الكراهه يقولون باعتبار إبرازهما .

و تحصّل : أنّ الدلاله الالتزاميّه ساقطه ، كسقوط التضمّنيّه و العينيّه ، و أنّ القول بدلاله الأمر على النهى عن ضدّه العام باطل على جميع الوجوه .

ص:۱۶۱

ثمره البحث

اشاره

ثم إنه قد بحث الأعلام عن ثمره هذا البحث فذكروا موارد :

منها : مسأله المواسعه و المضايقه ، فقد ذهب المشهور من المتقدّمين إلى المضايقه ، بناءً على أنّ الأمر بالصّلاه الفائته يدلّ على النهى عن الحاضره ، و هى الضدّ الخاصّ ، وعليه ، فقد أفتوا بأن من كانت ذمّته مشغولةً بصلاةٍ ، فصلاته الأدائيّه بعد الوقت باطله ، لأنّ عدم الضدّ الخاص – و هو الصّلاه الحاضره – يكون مقدّمه لوجود الضدّ الآخر و هو الصّلاه الفائته .

لكن مقدميّه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر أوّل الكلام ، كما تقدّم بالتفصيل .

و منها : مسأله ترتّب العقاب على المخالفه للنهى بناءً على الدلاله ، و عدم ترتّبه بناءً على عدمها .

لكنّ استلزام مخالفه النهى الغيرى لاستحقاق العقاب أوّل الكلام .

و منها : ترتّب أثر المعصيه ، فإنّه إذا كان الأمر بالشىء دالّاً على النهى عن ضدّه ، يكون الضدّ الخاص – كالسّفر – معصيةً ، و يترتّب على ذلك وجوب إتمام الصلاه .

و لكنْ هذا يتوقّف على عدم انصراف أدلّه وجوب الإتمام فى سفر المعصيه عن النهى الغيرى العرضى .

و منها : فساد العباده ، لأنّه مع الدلاله على النّهى تكون العباده المزاحمه فاسدةً ، لأنّ النهى عنها موجب لفسادها ، أمّا مع عدم الدلاله فهى صحيحه ، و توضيح ذلك :

إنّه إن كان الأمر بالشىء يدلّ على النهى عن ضدّه من باب أنّ عدم أحد

ص:۱۶۲

الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر ، فيجب عدمه بمقتضى دلاله الأمر بالشيء على النهى عن ضدّه العام ، فلا ريب فى حرمه فعل الضدّ .

و إن كان الأمر بالشيء يدلّ على النهى عن ضدّه من باب الاستلزام ، بأنْ يكون عدم ذاك ملازماً لوجود هذا ، كان عدم ذلك الضدّ واجباً لكونه ملازماً للواجب ، و المفروض اتّحاد المتلازمين فى الحكم ، و إذا كان واجباً فوجوبه يدلّ على النهى عن الضدّ العام ، فيكون فعله محرّماً .

و إذا ثبت حرمه الضدّ - بأحد الطريقين : المقدميّه أو الملازمه - فإن كان الضدّ عبادةً ، وقعت باطله ، بناءً على أنّ النهى فى العبادات يوجب الفساد ... لكنّ هذا النهى تبعى و عرضى ، فلا بدّ من القول بدلاله النهى فى العبادات على الفساد حتى فى النواهى العرضيّه .

لكنّ الضدّين المتزاحمين ، قد يكونان مضيّقين ، و قد يكون أحدهما مضيّقاً و الآخر موسّعاً ، و على الأوّل ، فتارةً يكونان متساويين ، و أُخرى يكون أحدهما مهمّاً و الآخر أهم .

فإن كانا مضيّقين و أحدهما أهم ، كما لو دار الأمر فى آخر وقت الصّلاه بينها و بين إزاله النجاسه عن المسجد ، فإنّه و إن كان وجوب الإزاله فوريّاً ، فإنّ ضيق وقت الصّلاه يوجب أهميّتها ، و حينئذٍ ، يكون الأمر بالصّلاه دالّاً على النهى عن الضدّ فلا تجوز الإزاله .

و إن كان وجوب أحدهما موسّعاً ، كما لو كان وقت الصّلاه موسّعاً و الأمر بالإزاله فورى ، فعلى القول بالدّلاله يكون الأمر بالإزاله دالّاً على النهى عن الصّلاه .

و لو كانا مضيّقين و كان أحدهما عملاً غير عبادى لكنْ كان أهمّ من الآخر العبادى ، كما لو دار الأمر فى ضيق الوقت بين أن يصلّى أو ينقذ النفس المحترمه

من الغرق ، فالأمر بالإنقاذ الأهم من الصّلاه يدلّ على النهى عنها بناءً على الدلاله ، فلو أتى بها حينئذٍ كانت فاسده ، لكون النهى عن العباده موجباً للفساد ، أمّا بناءً على عدم الدلاله ، فلا موجب لفسادها لو أتى بها فى ذلك الوقت و ترك الإنقاذ .

رأى الشيخ البهائى فى الثمره

و أورد الشيخ البهائى رحمه اللّه على هذه الثمره - كما عن كتابه (زبده الأُصول) - : بأنّ العباده باطله مطلقاً حتى على القول بعدم دلاله الأمر للنهى عن الضدّ ، فالثمره منتفيه ، و ذلک لأنّ العباده تتوقّف على قصد الأمر ، إذن ، فصحّه العباده مشروطه بتعلّق الأمر بها فعلاً حتى يُقصد ، و فى صوره الأمر بشىءٍ و وقوع التزاحم بينه و بين ضدّه ، لا يوجد أمرٌ بالضدّ ، لاستحاله تعلّق الأمر بالضّدين معاً ، فالضدّ الآخر غير مأمور به ، سواء دلّ الأمر بالشىء على النهى عنه أو لم يدل؛ و مع عدم الأمر به يكون فاسداً ، لكونه عبادةً و صحّه العباده مشروطه بتعلّق الأمر بها .

الجواب عنه

و أجيب عن ذلک بوجهين :

أحدهما : ما ذكره صاحب (الكفايه) و غيره كالمحاضرات (١) ، من أنّ المعتبر فى صحّه العباده ليس خصوص قصد الأمر بل قصد القربه بأىّ وجهٍ تحقّق ، و الحاصل : إنّه يكفى الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، كأن يؤتى به بقصد كونه محبوباً له أو بداعى تحصيل الثواب عليه و القرب منه . و على هذا فالثمره مترتّبه .

لكن هذا الجواب مبنائى .

و الثانى : ما يستفاد من كلمات المحقّق الثانى ، و بيان ذلک :

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۳۴ ، محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۳۳۹ .

أوّلاً : إنّه يعتبر فی التكليف أن يكون المتعلّق مقدوراً ، و مناط اعتبار القدره فی المتعلّق هو حكم العقل بذلک - لا اقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا - فإن كان متعلّق التكليف هو طبيعی المأمور به لزم وجود القدره عليه ، و إن كان الحصّه من الطبيعه لزم وجود القدره عليه كذلک .

و ثانياً : إنّه إن كان المتعلّق هو الطبيعه ، فإنّ القدره عليها تحصل بالقدره على فردٍ ما منها ، و انطباق الطبيعه عليه قهری .

و ثالثاً : إنّ الأمر يستحيل أن يتجاوز عن متعلّقه ، فلو كان المتعلّق هو الطبيعه فلا يتجاوز إلى الفرد .

و رابعاً : إنّ الحاكم بالإجزاء و سقوط الأمر هو العقل ، لأنّه فی كلّ موردٍ يكون الانطباق فيه قهريّاً ، فالإجزاء فيه عقلی .

ففی كلّ موردٍ توفّرت هذه المقدّمات ، تكون العباده صحيحه ، و يندفع اشكال الشيخ البهائی ، و إلّا فالإشكال وارد ، كما فی المضيّقين حيث القدره منتفيه .

رأی الميرزا النائينی

و ذهب الميرزا (١) إلى إنكار الثمره بوجهٍ آخر ، و ذلک : لأنّه إن اعتبر قصد الأمر فی عباديّه العباده ، فلا ثمره كما عن الشيخ البهائی ، و إنْ لم يعتبر فيها ذلک فكذلک ، أمّا بناءً على عدم دلاله الأمر بالشیء على النهی عن ضدّه فواضحٌ ، إذ الضدّ يؤتى به عبادةً لكونه ذا مصلحةٍ ملزمه يجب استيفاؤها ، فيؤتى به بقصدها و لا إشكال فی صحتها . و أمّا بناءً على الدلاله ، فإنّ النهی عن الضدّ المزاحم ليس ناشئاً عن مفسدهٍ فی المتعلّق - و هو الصّلاه - و مبغوضيّه ذاتيّه فيه ، بل هو فی الواقع يرجع إلى مطلوبيّه الإزاله ، و إذْ ليس فی نفس الصّلاه مفسده ، فلا يكون مثل هذا

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٢١ - ٢٢ .

النهی بمانعٍ عن المقربیّه .

فالحاصل : إنّ المقتضی للمقربیّه - و هو المصلحه - موجود ، و المانع عنها - و هو النهی - مفقود .

فظهر صحّه الصّلاه علی التقدیرین ، فلا ثمره .

الدفاع عنه فی قبال المحاضرات و المنتقی

و أورد علیه فی المحاضرات : بأنّ الإتیان بالعمل بقصد الملاک و المصلحه غیر کافٍ فی العبادیّه ، بل لا بدّ من الإتیان به مضافاً إلی المولی ، و الإتیان به بقصد الملاک لا یفید إضافته إلیه .

و الجواب :

فأفاد شیخنا ما حاصله : إنه فرق بین مطلق المصلحه و المصلحه التی هی الغرض من التکلیف ، و قصد المصلحه التی هی الغرض عند المولی - کما لو کان الانتهاء عن الفحشاء و المنکر هو المصلحه فی إیجاب الصلاه - مقرّب إلی المولی و مضیف للعمل إلیه ... نعم ، قد یکون العمل مبتلی بالمزاحم الأهم ، فیکون المکلّف عاجزاً إلّا أنّ العمل واجد للمصلحه اللّازم استیفاؤها .

و الإشکال : بأن هذا إنّما یتمّ إن کانت المصلحه مترتبهً علی ذات العمل ، أمّا بناءً علی ترتّبها علی العمل المأتی به بعنوان العبادیّه ، فالمصلحه متأخّره رتبهً عن العمل ، و مع تأخّرها عنه کیف تقصد عند الإتیان به ؟

مندفعٌ بالنقض ، لأنّ المستشکل یری صحّه العباده المأتی بها بقصد المحبوبیّه عند المولی ، لکونها حینئذٍ عباده مضافه إلیه ، و الحال أنّ المحبوبیّه مترتّبه علی العبادیّه لا علی ذات العمل ، فتکون فی طول العبادیّه و متأخّره عنها ، فکیف یؤتی بالعمل بقصد المحبوبیّه ؟

الإيراد على الميرزا

لكن الإشكال الوارد عليه قوله بمقرّبيّه العمل و إن كان منهيّاً عنه ... لأنّه و إن كان النهى عن الصّلاه هو من جهه محبوبيّه الإزاله مثلاً لا لمفسدهٍ فيها ، إلّا أنّه زجر عن الصّلاه ، و مع الزجر كيف تكون مقرّبهً ؟ إن العقل يلحظ الزجر بغض النظر عمّا هو المنشأ له ، ويحكم بأنّ ما زجر عنه المولى فهو مبغوض عنده ، و المبغوض لا يكون مقرّباً بل مبعّداً عنه ... و لا أقل من الشكّ فى المقربيّه ، و معه يرجع الشكّ إلى العباديّه ، و المرجع حينئذٍ قاعده الاشتغال .

نتيجه البحث

إنّ الميرزا يرى - بناءً على دلاله الأمر على النهى عن الضدّ الخاصّ - صحّه العباده ، لكون العمل ذا مصلحه و النهى عنه غير ذاتى ، فيكفى قصد الملاک بناءً على عدم اعتبار قصد الأمر .

و الأُستاذ يرى أنّ هذا النهى أيضاً يؤثر ، فلا يصلح العمل للمقربيّه ، لكنّ الصّلاه صحيحه لأنّه لا يرى دلاله الأمر على النهى عن الضدّ .

و فى (المنتقى) - بعد أنْ قرّبه و أفاد أنّ مقصود المحقق النائينى بالملاک المصحّح للعباديّه هو المصلحه - يرد عليه :

« أولاً : إن قصد المصلحه لا يمكن تحققه هنا .

و ذلک : لأن العمل إذا فرض كونه عبادياً كانت المصلحه مما يترتب على العمل بقيد كونه عبادياً . أما ذات العمل فلا تترتب عليه المصلحه .

وعليه ، فلا يصلح ترتب المصلحه لأن يكون داعياً إلى الإتيان بالعمل ، لعدم ترتّبه عليه ، و الداعى ما كان بوجوده العلمى سابقاً و بوجوده العينى لاحقاً .

و بالجمله : لا يمكن أن يؤتى بالعمل بداعى المصلحه ، إذ لا مصلحه فيه ، بل

المصلحه تترتب على العمل العبادى فقصد المصلحه فى طول تحقق العباديه لا محقق لها ، فهو نظير الإتيان بالعمل بداعى ترتب الثواب أو الفرار من العقاب ، فإنه فى طول العباده لا محقق لها ، كما تقدم بيان ذلك فى مبحث التعبدى و التوصلى .

و ثانياً : لو فرض إمكان تحقق قصد المصلحه ، فهو لا يكون مقرباً ، لما تقدم من أنه يعتبر فى المقربيه ارتباط العمل بالمولى بنحو ارتباط ، و الإتيان بالعمل لأجل ترتب المصلحه عليه لا يرتبط بالمولى، فلا يكون العمل مقرباً لعدم ربطه بالمولى .

و على هذا، لا يستقيم ما أفاده المحقق النائينى من إنكار الثمره ، إذ الملاك المصحح ليس إلا المحبوبيه ، و هو لا يتحقق مع تعلق النهى بالعمل .

و لكن الذى يسهل الخطب ما عرفت من الالتزام بعدم اقتضاء الأمر بشيء النهى عن ضده ، إما لأجل إنكار دعوى المقدميه التى هى عمده أساس القول بالاقتضاء . و أما من جهه إنكار وجوب المقدمه » (1) .

١- ١) منتقى الأُصول ٢ / ٣۶٢ - ٣۶٣ .

طرق تصحيح الفرد المزاحم

اشاره

بعـد أنْ ظهر أنّ الحق عـدم دلاله الأمر على النهى عن الضدّ الخاصّ ، لا من باب المقدميّه و لا من باب التلازم ، و أنّ الحق عدم دلالته على النهى عن الضدّ العام ، لسقوط القول بالعينيّه و الدلاله التضمّنيّه و الالتزاميّه ، لكنّ دلالته على مبغوضيّته ثابته ، لأنّه إذا كان الفعل محبوباً للمولى كان تركه مبغوضاً له يقيناً ، و كذا العكس ، لكن لا بدّ من التنبيه على أنّ متعلّق البغض – و هو الترك – لا يتجاوز عن متعلّقه ، ليكون لازمه – و هو فعل الضدّ الخاص – مبغوضاً كذلك ، فإذا كان الضدّ الخاصّ أمراً عباديّاً فلا دليل على فساده .

إلّا أنّ عدم الدليل على عدم الفساد لا يكفى لعباديّه العمل ، بل يعتبر أن يؤتى به مضافاً إلى المولى .

أمّـا على القول بـاشتراط صـحّه العبـاده بقصـد الأـمر ، فقـد تقـدّم أنّه لاـ أمر بالنسبه إلى المزاحم فى عرض الواجب المأمور به ، لاستحاله طلب الضـدّين ، فإمّا أن يدّعى وجود الأمر بالطبيعه – التى يكون الضدّ الخاص فرداً لها – فى عرض الأمر المتوجّه إلى الواجب ، و إمّا أن يدّعى كونه مأموراً به بالأمر الطولى على أساس الترتّب .

و أمّا على القول بصـحّه العباده بقصـد الملاك ، فلا بدّ أوّلاً من إثبات المبنى بإقامه الدّليل عليه ، ثمّ تحقيق الصّـغرى و هو كون العمل واجداً للملاك .

ص:۱۶۹

.الطريق الأول

اشاره

و تفصيل الكلام على القول الأوّل هو : إنه بناءً على ما تقدّم عن المحقق الثانى ، فإنّ الطبيعه هى المتعلّق للأمر و الفرد غير مأمور به ، إلّا أنّ انطباقها عليه قهرى و الإجزاء عقلى ، و بذلك تتم عباديّه الفرد المزاحم .

.الأقوال فى اعتبار القدره فى متعلّق التكليف

و قد تقدّم سابقاً : أنّ طريق المحقّق الثانى مبنيٌّ على أنّ اعتبار القدره فى متعلّق التكليف هو بحكم العقل ، و الكلام الآن حول هذا المبنى ، فإنّ فى المسأله أقوالاً ثلاثه :

فقيل : إنّ القدره على المتعلّق غير معتبره فى صحّه التكليف ، فللمولى تكليف العاجز ، إلّا أنّ المكلّف إن كان قادراً على الامتثال فواجب ، و إن كان عاجزاً فهو معذور .

و هذا رأى جماعه من المحقّقين ، و منهم السيد الخوئى .

و قيل : إنّ القدره شرط فى التكليف .

فقال المحقّق الثانى و جماعه : إنّها شرط بحكم العقل .

و قال الميرزا : هى شرط باقتضاء الخطاب .

و القائلون بأنّها بحكم العقل ، اختلفوا بين قائل : بأنّ القدره على فردٍ ما من أفراد الطبيعه تكفى لصحّه الأمر بالطبيعه ، و قائل : لا تكفى .

و مذهب المحقّق الثانى هو الكفايه .

قال الميرزا :

الصحيح إنّه باقتضاء التكليف لا بحكم العقل ، وعليه ، فكون الفرد المزاحم فرداً للمأمور به محال ... و توضيح ذلك هو :

إنّ التكليف جعل الداعی ، و جمیع التکالیف إنما تُنشأ لأجل أنْ یوجد الدّاعی للامتثال عند المکلّف ، و الداعی یقتضی - بذاته - إمکان المدعوّ إلیه عقلاً و شرعاً ، لأنّ النسبه بینهما هی التضایف ، فلمّا کان الداعی إمکانیّاً فالمدعوّ إلیه کذلک ، إذن ، فمتعلّق التکلیف هو الفرد المقدور ، و أمّا غیر المقدور فخارج عن التکلیف ، و یکفی عدم القدره الشرعیّه ، لأنّ الممتنع شرعاً کالممتنع عقلًا ... .

و الحاصل : إنّ متعلّق التکلیف هو غیر الضدّ المزاحم .

إشکالات المحاضرات

و أورد علیه فی المحاضرات من جهات :

(الأُولی) إنّ ما أفاده قدّس سرّه - من التفصیل بین القول بأنّ منشأ اعتبار القدره شرطاً للتکلیف هو حکم العقل بقبح تکلیف العاجز ، و القول بأنه اقتضاء نفس التکلیف ، فیسلّم ما ذکره المحقّق الثانی علی الأوّل دون الثانی - لا یرجع إلی معنی محصّل ، بناءً علی ما اختاره من استحاله الواجب المعلّق و تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور فی ظرفه ، و بیان ذلک باختصار هو :

إنّ الأمر فی الواجب الموسّع و إنْ تعلّق بالطبیعه و بصرف الوجود منها ، إلّا أنّه مشروط بالقدره علیها ، و ذلک لا یمکن إلّا بأن یکون بعض وجوداتها - و لو کان واحداً منها - مقدوراً للمکلّف ، أمّا لو کان جمیع أفرادها غیر مقدور للمکلّف و لو فی زمان واحدٍ ، فلا یمکن تعلّق التکلیف بنفس الطبیعه فی ذلک الزمان إلّا علی القول بجواز الواجب المعلّق . و حیث أنّ الواجب الموسّع فی ظرف مزاحمته مع الواجب المضیّق غیر مقدور بجمیع أفراده ، فلا یعقل تعلّق التکلیف به ، - لیکون انطباقه علی الفرد المزاحم قهریّاً و إجزاؤه عن المأمور به عقلیّاً - إلّا بناء علی صحه الواجب المعلّق ، حیث یتعلّق الطلب بأمرٍ متأخّر مقدور فی ظرفه . و لا یفرّق فی

ذلك بين المسلكين فی منشأ اعتبار القدره فی المتعلّق .

نعم ، إنما يتمّ كلام الميرزا فيما إذا كان للواجب أفراد عرضيّه ، و كان بعضها - لا كلّها - مزاحماً بواجب مضيّق ، لأنه يصحّ حينئذٍ الإتيان بالفرد المزاحم بداعی امتثال الأمر بالطبيعه المقدوره بالقدره علی بعض أفرادها ، بناءً علی قول المحقّق الثانی ، كما لو وقعت المزاحمه بين بعض الأفراد العرضيّه للصلاه و إنقاذ الغريق ، فی أحد مواضع التخيير بين القصر و الإتمام ، حيث أنّ الفرد المزاحم للإنقاذ هو الإتمام ، فيلزم عليه اختيار القصر ليتمكّن من الإنقاذ أيضاً ، فلو اختار التمام و عصى الأمر بالأهم - و هو الإنقاذ - فالصلاه صحيحه ، لكونها فرداً من الطبيعه المأمور بها ، المقدور عليها بالقدره علی فردٍ و هو القصر ... أمّا بناءً علی مبنی الميرزا فلا تصحّ ، لأنّ متعلّق التكليف هو الفرد المقدور و هو القصر ، و هذا الفرد غير منطبق علی الفرد المزاحم .

لكنّ الكلام فی الأفراد الطوليه .

الجواب

أما سيّدنا الأُستاذ ، فقد ذكر أنّ هذا الإيراد من المحقق الأصفهانی (۱) و قد أوضحه السيّد الخوئی مفصّلاً . قال : و هو وجه لطيف لكنه لا يخلو عن مناقشةٍ سيأتی التعرّض لها فی غير هذا المقام (۲). لكنّا لم نوفّق للوقوف عليه . و أمّا شيخنا الأُستاذ، فقد أجاب عن هذا الإشكال : بأنّ تعلّق التكليف - بناءً علی القول بالواجب المعلّق - و إنْ كان معقولاً ـ، بأن يتعلّق الأمر بالعباده الموسّعه كالصّلاه فی حال مزاحمتها بالواجب المضيّق ، علی نحو يكون الوجوب الآن و الواجب فی

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۵۰ .
۲- ۲) منتقی الأُصول ۲ / ۳۷۱ .

المستقبل ، لاستحاله تعلّق الأمر الآن بالطبيعه من جهه كونها فى حال المزاحمه غير مقدوره بجميع أفرادها ، إلّا أن انطباق الواجب على الفرد المزاحم مورد للإشكال ، لأنّ حقيقه الواجب المعلّق هو أن يكون الوجوب مطلقاً و الواجب معلّقاً على الزمان الآتى ، فيكون الوجوب الآن و الواجب مقيّداً ، و إذا كان الواجب مقيّداً كذلك كان غير قابل للتطبيق - بما هو واجب - على الفرد فى أوّل الوقت ، إذ الفرد فى أوّل الوقت لا يكون فرداً للطبيعه بما هى مأمور بها .

و الحاصل : إنّ الواجب إنْ كان لا بشرط بالنسبه إلى الزمان الآتى ، فانطباقه على جميع أفراد الطبيعه ممكن ، لكنّه ليس بواجب معلّق ، و إن كان مشروطاً به ، فهو غير منطبق الآن على الفرد بعنوان الواجب .

و لو قيل : بأن تقيّد الواجب بالزمان اللّاحق يكون تارةً من جهه كونه دخيلاً فى الملاك و الغرض ، كما فى الحج حيث أنّ الوجوب الآن و الواجب مقيّد بأيام المناسک ، و هو قيد دخيل فى الغرض ، و أُخرى من جهه عدم قدره المكلّف لا لدخله فى الغرض ، فيتقيّد الواجب بزمان بعد زمان المزاحمه مع الأهم ، و ما نحن فيه من قبيل الثانى لا الأوّل ، فهو ذو ملاک .

فإنّه يمكن الجواب : بأنّ الفرق المذكور موجود ، لكن كليهما شريكان فى عدم إطلاق الواجب ، و مع تضيّق دائره الواجب المأمور به ، لا يمكن القول بأن هذا الفرد فرد للمأمور به بما هو مأمور به ، فالاشكال باق .

هذا ، على أنّ احراز واجديّه الواجب المقيّد بزمان بعد المزاحمه للغرض و أن تقيّده بذلك إنّما هو من جهه عدم القدره ، أمر مشكل .

(الجهه الثانيه) قال : إنّه لو تنزّلنا و سلّمنا الفرق بين القولين ، فلا يتم ما أفاده الميرزا كذلك بالنظر إلى مختاره من أنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل

العدم و الملكه ، فكلّ مورد لم يكن فيه التقييد فالإطلاق غير ممكن . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ تقييد الطبيعه المأمور بها بالفرد المزاحم مستحيل ، فإطلاقها بالنسبه إليه كذلك حتى على قول المحقّق الثانى فى اعتبار القدره فى التكليف .

و الحاصل : إنّه لا يمكن الحكم بصحه الفرد المزاحم ، لعدم إطلاق المأمور به ، ليكون الإتيان به بداعى الأمر حتى على القول بصحّه الواجب المعلّق .

نعم ، بناءً على ما حقّقناه من أنّ التقابل بينهما من قبيل التضادّ ، يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه ، بناءً على جواز تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور فى ظرفه كما هو المفروض ، لأنّه إذا استحال التقييد كان الإطلاق ضروريّاً .

جواب الأُستاذ

فأجاب الأُستاذ : بأنّ استحاله التقييد إنّما تستلزم ضروره الإطلاق فيما إذا كان التقييد ممكناً ، أمّا لو لم يتمكّن المولى من التقييد فلا ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنّ المولى - كما يعترف المستشكل - غير متمكّن من التقييد بالفرد المزاحم ، و حينئذٍ ، فلا يكون الإطلاق كاشفاً عن كون مراده مطلقاً ... .

و الحاصل : إنّه لا اعتبار لمثل هذا الإطلاق .

(الجهه الثالثه) فى أنّ القدره غير معتبره فى صحّه التكليف ، و هو القول الثالث من الأقوال فى المسأله ، فلا هى معتبره بحكم العقل ، و لا هى معتبره باقتضاء الخطاب ، بل إنّها معتبره بحكم العقل فى مرحله امتثال التكليف . قال :

و ذلك : لأنّ حقيقه الحكم و التكليف عباره عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمّه المكلّف و إبرازه فى الخارج بمبرز ، و هذا الاعتبار لا يقتضى اختصاص الفعل بالحصّه المقدوره ، ضروره أنّه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور و غير المقدور .

فالحاصل : إنّه لا مقتضى من قبل الخطاب لاعتبار القدره فى المتعلّق ، و كذا العقل ، فإنّه لا يقتضيه إلّا فى ظرف الامتثال ، فإذا لم يكن المكلّف حين جعل التكليف قادراً على الامتثال و أصبح قادراً عليه فى ظرفه ، صحّ التكليف و لا قبح فيه عقلاً .

جواب الأُستاذ

و قد أجاب عنه الأُستاذ : بأنّ اعتبار المولى الفعل على ذمّه المكلّف فعل اختيارى له ، و كلّ فعل اختيارى فهو معلول للغرض ، و ليس الغرض إلّا جعل الداعى للعبد نحو الفعل ، و حينئذٍ تعود نظريه الميرزا من أن جعل الداعى يقتضى القدره على المدعوّ إليه ، فلو كان عاجزاً عن الامتثال لم يمكن من المولى جعل الداعى له ، فإنْ كان التكليف مطلقاً جعل الداعى كذلك ، و إنْ كان مشروطاً بشرطٍ كان الداعى فى ظرف تحقّق الشرط ، و أمّا إن كان معلّقاً - بأنْ يكون الوجوب فعليّاً و الواجب استقباليّاً - فإنْ البعث الإمكانى الفعلى نحو الأمر المتأخّر يقتضى إمكان الانبعاث فى الواجب فى ظرفه ، و كذلك الحال بناءً على إنكار الواجب المعلّق ، فإنّ البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى .

فالحاصل : إنّه على جميع التقادير و الأقوال : البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى .

كلام المحقّق العراقى فى المقام

و ذكر المحقّق العراقى فى (المقالات) (۱) - مشيراً إلى نظريّه الميرزا بعنوان التوهّم - ما حاصله : إنّ القدره على الامتثال من الأُمور الدخيله فى فاعليّه الإراده حتّى لو لم يكن الخطاب فعليّاً ، و حقيقه الحكم هى الإراده المبرزه ، فإنْ أُريد

۱- ۱) مقالات الأُصول ۱ / ۱۰۶ .

للإراده الوصول إلى الفعليّه اعتبرت القدره ، فتكون القدره ممّا يعتبر فی ظرف الامتثال ...

و الحاصل : فاعتبار القدره متأخّر رتبهً عن الخطاب ، و الخطاب متأخّر رتبهً عن متعلّقه ، و مع تأخّره لا يمكن أن يكون دخيلاً فيه ... فالخطاب لا يقتضی اعتبار القدره خلافاً للميرزا .

نقد كلام العراقی و الدفاع عن الميرزا

و قد انتقد الشيخ الأُستاذ كلام المحقّق العراقی بما انتقد به كلام المحاضرات ، و حاصل ما أفاده هو : إنه لا ريب فی أنّ المتأخّر لا يمكن أخذه فی المتقدّم عليه ، و لو أنّ المولی قد أخذ القدره فی متعلّق حكمه لتمّ كلام هذا المحقّق ، لكنّ تقيّد الخطاب بالقدره ليس بأخذ المولی بل إنّه تقيّد و تضيّق ذاتی ، لما تقدّم من أنّ الحكم بعث ، و هو يقتضی القدره على المبعوث إليه ، لأنّ المولى الحكيم الملتفت لا يبعث نحو غير المقدور ، فالبعث من أصله مضيّق و بذلك تتضيّق دائره المتعلّق ، و يكون الحصّه المقدوره فحسب .

و الحاصل : إنّ كلام المحقّق النائينی قوی ... و لا يصلح ما ذكر للردّ عليه .

الإشكال على الميرزا

إلّا أنّ فيه – بعد الموافقه على كبرى أنّ البعث الإمكانی يقتضی الانبعاث الإمكانی – أن تلك الكبرى غير منطبقه هنا حتّى تتم دعوى أنّ البعث نحو الطبيعه يختص دائماً بالحصّه المقدوره منها ، لأنّ المفروض كون البعث نحو الطبيعه ، و هی لا ـ بشرط بالنسبه إلى الخصوصيّات الفرديّه ، و أنّ حقيقه الإطلاق رفض القيود ، و على ما ذكر ، فإنّ المولى لما يبعث نحو الطبيعه فهو يريد الوجود المضاف إليها ، و إذا كان البعث الإمكانی يقتضی الانبعاث الإمكانی ، فإنّ القدره

على فردٍ مـا من أفراد الطبيعه تحقّق إمكان الانبعاث ، فلا محاله تكون الطبيعه بما هى مأمور بها منطبقةً على الفرد المزاحم ، و إذا تمّ الانطباق القهرى تمّ الإجزاء .

و الحاصل : إنّ الخطاب لا يتعلّق بالحصّه المقـدوره من الطبيعه ، بل هو متعلّق بالطبيعه المقدوره بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، و منهـا الفرد المزاحم ، خلافاً للميرزا القائل بخروج الفرد المزاحم غير المقـدور عن المصـداقيّه للطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها .

.التحقيق فى اعتبار القدره فى صحّه التكليف

أمّا على القول الثالث ، فمشكله تصحيح العباده المزاحمه منحلّه ، لأنّه بناءً عليه يكون التكليف متعلّقاً بالطبيعه ، و هو غير مشروط بالقدره ، فيصحُّ الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر ، لأن انطباق الطبيعه عليه قهرى و الإجزاء عقلى .

و أمّا على القول باعتبار القـدره بحكم العقل فكذلك ، لأنّ الطبيعه مقدوره بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، فيصح الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه .

و أمّا على القول باعتبارها باقتضاء نفس الخطاب ، فالمشكله باقيه ، لأنّ المتعلّق - بناءً عليه - هو الحصّه المقدوره من الطبيعه ، لا الجامع بين المقـدور و غير المقـدور ، فلا يصـحّ الفرد المزاحم بالإتيان به بقصـد الأمر ، و تصل النوبه إلى قصد الملاك - و هو الطريق الثانى - .

لكنّ التحقيق عند الأُستاذ قابليّه الطبيعه لتعلّق الأمر و صحّه العباده المزاحمه بقصد الأمر ... .

فلا فرق بين الآراء الثلاثه فى حلّ المشكله .

إلّا أنّ الحق - عنده - بقاء المشكله على حالها ، لأنّه لا قدره على الطبيعه فى

الأفـراد الطوليّه فى أوّل الوقت ، فلاـ بـدّ من تصوير الواجب المعلّق ، وعليه ، فيكون الواجب بعـد الفرد المزاحم ، لأنّه - أى الفرد المزاحم - مقيّـد بالزمـان الآتى ، فلا ينطبق الواجب عليه ... فلا يمكن تصـحيحه بقصـد الأمر المتعلّق بالطبيعه ، و تصل النوبه إلى طريق قصد الملاك أو طريق الأمر الترتّبى .

.الطريق الثانى

اشاره

و البحث فى الطريق الثـانى - و هو تصـحيح العبـاده بقصـد الملاـك ، كمـا ذهب إليه صـاحب (الكفـايه) و الميرزا - يسـتدعى الكلام فى جهتين :

جهه الكبرى ، و هى تصـحيح العباده بقصـد الملاك ، و أنّه لا ينحصـر تصـحيحها بقصد الأمر فقط ... و للتحقيق عن هذه الجهه موضع آخر .

وجهه الصغرى ، و هى المهمّه فى المقام ، و هى أنّه كيف يثبت الملاك فى الفرد المزاحم ؟

إنّه لاـ بـدّ من الكشف عن الملاـك كى يؤتى بالعمـل بقصـده ، و المفروض عـدم وجود أمر عرضـى يكون كاشـفاً عنه كشـف المعلول عن العلّه - على مسـلك العدليه - لأنّ وجوده مشـروط بالقدره على الامتثال و هى منتفيه ، من جهه أنّ الواجب عليه هو الفرد الأهمّ ، فالمكلّف عاجز شرعاً عن امتثال الواجب المزاحم المهم ، فهل يمكن الكشف عنه عن طريق مفاد المادّه بعد سقوط اطلاق الهيئه لكونها مشروطه بالقدره ؟ هنا وجوه :

[الطريق الاول للكشف عن الملاک]

اشاره

.الوجه الأوّل

يقول الميرزا - كمـا فى (أجود التقريرات) (١) - بعدم تبعيّه إطلاق المادّه لإطلاق الهيئه ، و توضـيح هذه الدعوى هو : إنّ قول المولى « صلّ » مشتمل على

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٢٥ - ٢٦ .

مادهٍ و هو الواجب الذى تعلّق به الحكم ، و على هيئهٍ و هو الحكم أى الوجوب ...

و كلٌّ منهما صالحٌ للتقييد بالقدره أو غيرها من القيود ، و للإطلاق برفض القيود كلّها ، فإن أخذ المولى فى خطابه القدره على الواجب ، كأن يقول : إنْ قدرت فصلّ ، فقد اعتبرت القدره الشرعيّه إلى جنب القدره العقليّه - المعتبره بحكم العقل على مسلك المحقّق الثانى ، أو باقتضاء الخطاب على مسلك الميرزا - و كشفت عن دخلها فى الغرض من الصّلاه ، و إنْ لم يأخذها كشف - عدم أخذها - عن عدم دخلها فى الغرض .

و كذلك الحال بالنسبه إلى الوجوب ... .

لكنّ المفروض أنّه مع التزاحم بالأهمّ ، لا وجوب بالنسبه إلى المهمّ و هو الصّلاه ، فلا اطلاق للهيئه ، لكون وجوب الصّلاه مقيّداً بالقدره ، و حينئذٍ ، يأتى البحث عن أنّه إذا سقط إطلاق الهيئه يسقط بتبعه إطلاق المادّه أو لا ؟

فذهب الميرزا إلى بقاء المادّه على إطلاقها ، و أنّه كاشف عن أنّ الغرض قائم بالجامع بين المقدور و غير المقدور ، فيكون الفرد المزاحم - و إن كان غير مقدور - واجداً للملاک بمقتضى الإطلاق ، و يمكن الإتيان به بقصده .

هكذا قرّب الأُستاذ هذا الوجه .

و فى (المحاضرات) : إنّ الفرد المزاحم تام الملاک حتى على القول بكونه منهيّاً عنه ، لأنّ النهى المانع عن التقرّب بالعباده ، هو الذى ينشأ من مفسدهٍ فى متعلّقه و هو النهى النفسى ، و أمّا النهى الغيرى ، فبما أنّه لا ينشأ من مفسدهٍ فى متعلّقه ، لا يكشف عن عدم وجود الملاک فى المتعلّق . فبضم هذا إلى كبرى كفايه قصد الملاک ، تتمّ صحه عباديّه الفرد المزاحم (1) .

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۳۷۱ .

اشکالات المیرزا علی نفسه و جوابه عنها

ثمّ إن المیرزا أورد علی نفسه اشکالات أربعه ، و أجاب عنها (۱) .

الأوّل : إنه لا إطلاق مع وجود المقیّد العقلی حتی یتمسّک به ، و علی القول باقتضاء ذات الخطاب القدره فی المتعلّق ، یتقیّد المتعلّق و یخرج عن الإطلاق .

و بعباره أُخری : صحّه الفرد المزاحم من جهه الملاک ، لا یجتمع مع القول باقتضاء الخطاب القدره فی المتعلّق ، لأنّه بناءً علیه تکون القدره دخیلهً فی ملاک الحکم ، و بارتفاعها یرتفع الملاک .

الثانی : إنّه لو سلّمنا عدم القطع بالتقیید باقتضاء الخطاب ، فلا ریب فی أنّ ذلک صالح للقرینیّه ، فیکون المقام من صغریات احتفاف الکلام بما یصلح للقرینیّه ، فلا ینعقد الإطلاق ، لیتم الملاک فیقصد بالفرد المزاحم .

الثالث : إنّه لو سلّمنا عدم الصلاحیّه للتقیید ، إلّا أنّ إطلاق المتعلّق إنّما یکشف عن عدم دخل القید فی الملاک ، فیما إذا لزم نقض الغرض من عدم التقیید فی مقام الإثبات ، مع دخله فی مقام الثبوت ، و أمّا إذا لم یلزم نقض الغرض ، فلا یکون الإطلاق فی مقام الإثبات کاشفاً عن عدم القید فیه ثبوتاً ، فلو کان غرض المولی متعلّقاً بالرقبه المؤمنه - مثلًا - کان علیه البیان فی مقام الإثبات لئلّا یلزم نقض الغرض ، و من عدم البیان نستکشف عدم دخل الإیمان فی الغرض و یتم الإطلاق . و أمّا إذا لم یلزم فی موردٍ نقض الغرض من عدم البیان ، فلا یتم استکشاف الإطلاق .

و ما نحن فیه من هذا القبیل ، و ذلک لأنّا نعلم بأنّ المکلّف عاجز عن الإتیان بالفرد غیر المقدور ، فهو غیر محتاج إلی البیان کی نقول بأنّ عدم البیان عن التقیید

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۲۶ - ۲۷ .

کاشف عن الإطلاق و إلّا يلزم نقض الغرض ... فالمورد ليس من موارد التمسّک بإطلاق المتعلّق .

الرابع : إنّ أوّل مقدّمات الإطلاق هو كون المتكلّم فی مقام البيان من تلک الجهه التی يراد التمسّک بالإطلاق فيها ، و بدون ذلک فلا يتم الإطلاق ... مثلاً : الآيه المباركه : «فَكُلُوا مِمّا أَمْسَكْنَ عليه » فی مقام بيان حليّه أكل هذا الصيد ، و ليست فی مقام البيان من جهه الطهاره و النجاسه حتی يُتمسّک بإطلاقها فيقال بطهاره هذا الحيوان الذی اصطاده الكلب .

و فيما نحن فيه : المولی فی مقام بيان متعلّق حكمه ، و ليس فی مقام بيان ملاک الحكم ، حتّی يقال بأنّه لم يقيّد بالقدره ، فالملاک مطلق و المتعلّق للحكم مطلق .

و الجواب :

أمّا عن الإشكال الأوّل ، فبأنّ تقييد المتعلّق عقلاً يكون إمّا باقتضاء الخطاب كما هو مسلک الميرزا ، و إمّا بحكم العقل ، و لا ثالث لهما . و الأوّل تقييد عقلی ذاتی و الثانی تقييد عرضی . و أيضاً : فإنّ الأوّل متحقّق فی كلّ خطابٍ لأنّه باقتضاء نفس الخطاب ، بخلاف الثانی ، فهو يختص بالخطاب الصادر من الحكيم ، لكون خطاباته تابعه للحسن و القبح العقليين ، فالأوّل يرجع إلی اقتضاء العقل النظری ، و الثانی إلی اقتضاء العقل العملی و هو قبح تكليف العاجز .

و حينئذٍ : فإنْ كان المدّعی تقييد متعلّق الحكم – و هو المادّه – باقتضاء نفس الخطاب ، فمن الواضح أنّ التقييد متأخّر عن الحكم المتأخّر عن المتعلّق ، فهو متأخّر عن المتعلّق بمرتبتين ، و لا يمكنه أنْ يؤثر فی إطلاقه فی مرحله قيام الغرض تام بلا كلام .

و إن كـان المـدّعى تقييـد المتعلّق بحكم العقـل ، فإن حكم العقل متأخّر عن حكم الشـرع ، تأخّر الحكم عن موضوعه ، و حكم الشرع فی مرتبهٍ متأخّرهٍ عن المتعلّق ، فالتقييد متأخّر عن المتعلّق بمرتبتين كذلك .

فاندفع الإشكال الأوّل .

و بذلك يندفع الإشكال الثانی ، فإنّه إذا ثبت استحاله التقييد ، لا يبقى احتمالٌ حتی يكون صالحاً للقرينيّه .

و أمّا عن الإشكال الثالث ، فقد ذكر جوابين :

أحـدهما : إن هذا إنّما يتم فيما إذا كان الشک فی اعتبار القدره التكوينيّه فی الملاک ، لاسـتحاله صدور غير المقدور ، فلا يلزم من عـدم البيـان نقض الغرض أصـلاً . و أمّـا إذا كـان الشک فی كون القـدره – و لو كانت شـرعيّه – دخيلهً فی الملاک كما هو المفروض فی المقام ، فيلزم نقض الغرض من عـدم التقييـد ، إذ للمكلّف الإتيان بالواجب الموسّع مع التزاحم بينه و بين المضـيّق تمسّكاً بالإطلاق ، إذن ، لا بدّ من البيان ، و مع عدمه يستكشف عدم الدخل و يتم الإطلاق .

و الثانی : إن لزوم نقض الغرض ليس من مقدّمات الإطلاق ، بل إنّ من مقدّماته تبعيّه مقام الإثبات لمقام الثبوت ، فكون المتكلّم فی مقام بيان جميع ما له دخل فی غرضه يسـتلزم بيان ذلک كلّه و إلّا لزم الخلف ، فمن الإطلاق و عـدم التقييـد بقيدٍ يستكشـف عدم دخله فی مقام الثبوت ، بلا حاجه إلى ضمّ مقدّمه لزوم نقض الغرض .

و أمّا عن الإشكال الرابع فأجاب :

بـأنّه ليس المراد الكشف عن الملاـک من جهه كون المولی فی مقـام البيـان له ، بـل المراد هو : إنّه لمّا كان فی مقام بيان متعلّق حكمه ، و الأحكام تابعه للملاكات

و معلوله لها ، فتوجّه التكليف إلى ذات المتعلّق بلا أخذ القيد فيه ، يكشف عن كون العلّه - و هو الملاك - مطلقاً كذلك ، فيصحّ حينئذٍ التمسّک بالإطلاق للكشف عن الملاک المطلق .

و إذا اندفعت الإشكالات ، فلا مانع من التمسک بإطلاق المادّه للكشف عن الملاک ، فيؤتى بالصّلاه بقصده .

قال الأُستاذ

و تنظّر الأُستاذ فيما أجاب به الميرزا عن الإشكالات ... فوافق على الجواب الأول عن الإشكال الثالث . و أبطل الثانى : بأنه و إنْ كان المعروف عدم كون لزوم نقض الغرض من مقدّمات الإطلاق ، لكنّ الحق هو كون المولى فى مقام بيان الغرض ، لأنّ الأمر معلول له و لحاظ المولى له عرضى ، و لكنّ لحاظه للغرض ذاتى ، لأنه هو العلّه للأمر .

و أمّا جوابه عن الإشكالين - الأوّل و الثانى - و ملخّصه : استحاله تقييد ما هو المتأخّر رتبةً لما هو متقدّم فى الرتبه ، ففيه :

إنّ المقيّد هو المولى إنْ أخذ القيد فى المتعلّق ، و هو المطلق إنْ رفضه ، و انقسام الصّلاه إلى المقدوره و غير المقدوره ، أمر واقعى طارئ على الصّلاه قبل حكم المولى - لا فى مرتبته و لا بعده - سواء وجد الحكم أو لا ... فإنْ كان القيد دخيلاً فى غرض المولى الملتفت إلى الانقسام أخذه فى متعلّق حكمه و إلّا رفضه ، فالإطلاق و التقييد بالنسبه إلى القدره ليس من الانقسامات الحاصله من ناحيه الخطاب ، بل هو القرينه على أخذ المولى للقيد فى المتعلّق ، و التقييد حاصل فى رتبه المتعلّق ، غير أنّ القرينه عليه - و هو الخطاب - متأخّر عن ذى القرينه بالتأخّر الطبعى كما حقّق فى محلّه ، و إذا كان التقييد فى مرتبه المتعلّق فلا إطلاق .

و بما ذکر یسقط الجواب عن الإشکال الثانی .

و أمّا جوابه عن الإشکال الرابع ففیه :

إنّه قد ورد الأمر بالصّلاه فی مرتبه الاستعمال علی طبیعی الصّلاه ، لکنّه مقیّد عقلاً - باقتضاء الخطاب عند المیرزا - بالحصّه المقدوره ، فالمراد الجدّی من الصّلاه أخصّ من المراد الاستعمالی ، و الکاشف عن الملاک هو المراد الجدّی لا الاستعمالی ، و إذا کان المراد الجدّی هو الحصّه المقدوره من الصّلاه ، فکیف یکون کاشفاً عن وجود الملاک فی الحصّه غیر المقدوره ؟

و بتعبیر السید الأُستاذ : « إنّ الدلیل الدال علی تبعیّه الأحکام للمصالح من إجماعٍ أو عدم اللغویه و الحکمه لا یقتضی سوی توفّر الملاک فیما انبسط علیه الأمر و بعث نحوه ، و إن کان قد تعلّق فی ظاهر الخطاب بالمطلق ، و لا ملازمه بین وجود الملاک و أخذ الشیء فی متعلّق الأمر خطاباً ، و المفروض فیما نحن فیه أن الأمر و إنْ کان یرد علی المطلق لا علی المقیّد ، و لکنْ إنما ینبسط فی مرحله عروضه علی الحصّه المقدوره دون الأعم » (1) .

فالحق : امتناع التمسّک بالإطلاق ، لوجود القرینه العقلیّه ، بحکم العقل بقبح تکلیف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب لأنْ یتوجّه التکلیف إلی الحصّه المقدوره ، فإنّ هذه القرینه مانعه من انعقاد الإطلاق فی المادّه ، و حینئذٍ ، فلا کاشف عن الغرض .

رأی السید الخوئی

و جوّز السیّد الخوئی التمسّک بالإطلاق بناءً علی مسلکه من أنّ القدره لم تعتبر فی متعلّق التکلیف ، لا من جهه حکم العقل و لا من جهه اقتضاء التکلیف ،

1- 1) منتقی الأُصول 2 / 380 .

فلا موجب لاعتبارها فيه ، إلّا أنّ الإشكال فی المقتضی لهذا الإطلاق ، لأنّ المتكلّم غالباً بل دائماً ليس فی مقام بيان ما يقوم به ملاک حكمه ، حتی يمكن التمسک بالإطلاق فيما إذا شک فی فردٍ أنّه واجد للملاک أم لا ، و مع قطع النظر عن ذلک و فرض أنّه فی مقام البيان حتی من تلک الجهه ، فلا مانع من التمسّک بالإطلاق ، إذ قد عرفت أنّه لا حكم للعقل و لا اقتضاء للتكليف لاعتبار القدره فی المتعلّق ، ليكونا صالحين للبيان و مانعين عن ظهور اللّفظ فی الإطلاق .

و حاصل كلامه : إنّه لا حكم للعقل باشتراط التكليف بالقدره ، و لا اقتضاء للتكليف لذلک ، فلا مانع من التمسّک بالاطلاق ، لأنّه لا يكون الاشتراط إلّا بأحد الأمرين المذكورين ، بل القدره شرط لتنجّز التكليف . لكنّ الكلام فی تماميته الإطلاق ، لأن المولی فی مقام بيان متعلّق الحكم لا ما يقوم به الملاک ، فلا مقتضی لانعقاده . و هذا هو الصحيح فی الإشكال علی الإطلاق .

قال الأُستاذ

و فيه :

أوّلاً : إنّ الكلام فی حكم المولی الحكيم الملتفت و ليس حول غيره ، و لذا قيّد ما ذكره بالموالی العرفيّه حيث قال « بل الغالب فی الموالی العرفيّه غفلتهم عن ذلک فضلًا عن كونهم فی مقام بيانه » (1) ... فالكلام فی الخطابات الشرعيّه الصادره من الشارع ، و قد تقرّر أنّ تكاليفه معلوله للأغراض ، فكيف لا يكون فی مقام بيان غرضه ؟

و ثانياً : إن ما ذهب إليه من أنّ القدره من شرائط التنجيز ، فلها الدّخل فی استحقاق العقاب فقط ، لا يجتمع مع ما ذهب إليه من أنّ التكليف اعتبار مبرَز ، و أنّ

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٣٠ الهامش .

الأمر مصداق للبعث و النهى مصداق للزجر . و توضيح ذلك :

إنه لاـ يخفى الفرق بين المفهوم و المصداق ، فكلّما كان الاتّحاد بين الشيئين مفهوميّاً كان الحمل بينهما أوّليّاً ، و كلّما كان الاتحاد بينهما فى الوجود كان الحمل شائعاً . فالمفهوم - أى الصّوره الذهنيّه - من « زيد » غير ما هو المفهوم من « الإنسان » إلّا أنّهما فى الوجود واحد ، و هذا معنى المصداقيّه . فهذا مطلب .

و مطلب آخر هو : إنّ مفهوم « البعث » لا يستلزم « الانبعاث » لكن مصداقه يستلزمه .

فإذا كان الأمر مصداقاً للبعث ، فللبعث وجودٌ ، و يستلزم وجود الانبعاث ، و وجوده يستلزم القدره ... وعليه ، فالبعث الإمكانى - بمعنى وجود المقتضى و عدم موانع الطاعه - يستلزم الانبعاث الإمكانى ... و لو لاـ القدره لما تحقّق الانبعاث ... فانفكاك الانبعاث عن القدره غير معقول ... فتكون من شرائط التكليف ، إمّا بحكم العقل و إمّا باقتضاء نفس الخطاب .

فظهر سقوط ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئى .

المختار

و أنّ الحق عدم تماميّه التمسّك بإطلاق المادّه و متعلّق الأمر ، لكون المتعلّق مقيّداً عقلاً بالقدره ، إذ الحكم العقلى هنا - سواء على مبنى المحقّق الثانى أو المحقّق النائينى - يصلح لأن يعتمد عليه المولى و يكتفى به إن كان غرضه هو المقيّد ، فلا كاشف عن الملاك .

أقول : و هذا الذى ذكر - أعنى صلاحيّه ذلك لأن يعتمد عليه المولى - موجود فى كلمات السيّد الخوئى أيضاً فى (تعاليقه) (1) .

ص:186

1- 1) أجود التقريرات 2 / 30 . الهامش .

.الطريق الثانى للكشف عن الملاک

اشاره

و أمّا الطريق الثانى للكشف عن الملاک ، الذى جاء به صاحب الكفايه ، فهذا توضيحه :

إنّ الشىء قد يكون متعلّقاً للأمر بنفسه و قد يكون متعلّقاً له لكونه مصداقاً للطبيعه المأمور بها ، فالأوّل : كالصّلاه فى المسجد ، فيما لو أُمر بالصّلاه فيه ، و الثانى : كالصّلاه فيما لو قال : « صل » .

و فى المقابل : ما لا يكون متعلّقاً للأمر لا بنفسه و لا بكونه مصداقاً ، و هذا يكون على ثلاثه أنحاء :

الأوّل : ما خرج عن المصداقيّه للطبيعه المأمور بها بالتخصيص اللفظى ، كقوله لا تكرم الفساق ، المخرج لهم عن عموم أكرم العلماء .

و الثانى : ما خرج عن المصداقيّه للطبيعه المأمور بها بالتخصيص العقلى ، كموارد اجتماع الأمر و النهى ، حيث تخرج الصّلاه فى الدار المغصوبه عن الطبيعه المأمور بها ، بحكم العقل بعدم صلاحيّتها للمقربيّه .

و الثالث : ما خرج عن المصداقيّه للطبيعه المأمور بها مع تماميّه المقتضى ، لوجود المانع و المزاحم من الفرديّه و المصداقيّه ، كالصّلاه فى وقت الإزاله ، فإنّها تخرج عن الفرديّه للصّلاه المأمور بها ، و المخرج ليس المخصّص اللفظى أو العقلى حتى يكشف عن عدم الملاک ، بل الملاک موجود و المخرج هو عدم القدره ، فإنّ القدره دخيله فى توجّه الخطاب ، و بدونها لا يتوجّه إلى المكلّف ، و على الجمله ، فإنّ المزاحمه مع الإزاله الواجبه توجب سلب القدره عن المكلّف ، فيمتنع تكليفه بالصّلاه مع وجود المقتضى لذلک ، بحيث لو لم يكن النهى الغيرى مانعاً عن التكليف ، و كان الأمر بالشىء غير مقتضٍ للنهى عن ضدّه

الخاص ، جاز الإتيان بالصّلاه بقصد الملاک .

إشکالات المحقّق الإیروانی

و قد أورد علیه المحقّق الإیروانی بوجوه :

الأوّل : إنّ المفروض سقوط الأمر علی أثر المزاحمه مع الواجب الآخر ، فلو کانت المصلحه فی نفس الأمر ، فلا تبقی بعد سقوطه مصلحه حتی یُؤتی بالعمل بقصدها ، فلا یتم ما ذکره من أنّ الشیء قد یکون متعلّقاً للأمر بنفسه .

و الثانی : إن ما ذکره إنما یتم بناءً علی مسلک العدلیّه من تبعیّه الأحکام للملاکات فی الواقعیات .

و الثالث : إنّه مع المزاحمه لا تبقی مصلحه للأمر ، فلو کان هناک مصلحه لما انتفی الأمر من الشارع .

جواب الأُستاذ عن هذه الإشکالات :

أمّا الأوّل ، ففیه : إنّ مورد الکلام هو الضدّ العبادی کالأمر بالصّلاه و الأمر بالإزاله ، فلو سقط الأمر بالصّلاه علی أثر المزاحمه ما انتفت مصلحه الصّلاه . فغایه ما یرد علی المحقّق الخراسانی أن کلامه أخصّ من المدّعی .

و أمّا الثانی ، ففیه : إنّ صاحب الکفایه یتکلّم هنا علی مبنی العدلیّه .

و أمّا الثالث ، ففیه : إنّ المقصود هو وجود المصلحه فی متعلّق الأمر ، و کون الأمر ذا مصلحه هو لوجود المصلحه فی متعلّقه ، إلّا أنّ عدم القدره هو المانع عن الأمر .

فظهر ، اندفاع هذه الإشکالات إلّا الأوّل کما ذکرنا .

تقریر آخر للإشکال و الجواب عنه

و قد یقرّر الإشکال علی (الکفایه) بوجهٍ آخر (۱) و هو : إنّ الأمر هو الکاشف عن الملاک کشف المعلول علی العلّه ، فإذا سقط علی أثر المزاحمه انتفی الکاشف عن الملاک ، و حینئذٍ ، کما یحتمل أن یکون سقوط الأمر بسبب وجود المانع و هو عدم القدره ، کذلک یحتمل أن یکون بسبب عدم المقتضی و هو الملاک ، و مع هذا الاحتمال کیف یقطع بوجود الملاک حتی یُقصد فی العباده ؟

لکنّه یندفع : بأنّ مفروض الکلام عدم وجود المخصّص اللفظی و العقلی فی المقام ، وعلیه ، فإنّه لا مانع من عموم الأمر إلّا الأمر بالأهمّ المزاحم له ... فکان المانع هو المزاحم الموجب لعدم القدره علی الامتثال ، مع العلم بعدم دخل القدره فی الملاک ، فمع لحاظ جمیع هذه الجهات ، ینحصر المانع بعدم القدره علی الامتثال مع وجود الملاک ، فلا مجال لهذا الإشکال .

.الطریق الثالث للکشف عن الملاک

اشاره

و أمّا الطریق الثالث ، فهو طریق الدلاله الالتزامیه ، و تقریب ذلک ضمن أُمور :

الأوّل : إنّ الأحکام تابعه للملاکات و معلوله لها ، کما هو مسلک العدلیّه .

و الثانی : إنّ الأمر إذا تعلّق بشیء کان له مدلولان ، أحدهما : المدلول المطابقی و هو وجوب ذلک الشیء . و الآخر : المدلول الالتزامی ، و هو کون الوجوب ذا ملاک .

و الثالث : إنّه إذا سقط المدلول المطابقی علی أثر وقوع المزاحمه بین هذا الأمر و أمرٍ آخر أهم منه ، فالمدلول الالتزامی - و هو الدلاله علی وجود الملاک - باقٍ .

أمّا الأمر الأوّل ، فهو واضح .

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۳۶۰.

و أمّا الأمر الثانى ، فكذلك .

.هل تبقى الدلاله الالتزاميه بعد سقوط المطابقيه ؟

إنّما الكلام فى الأمر الثالث ، و هو بقاء الدلاله الالتزاميّه بعد سقوط المطابقيّه ، باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا ، أو بحكم العقل من قبح تكليف العاجز كما عليه المشهور ، و قد ذكروا فى بيان بقائها ما حاصله : إنّ ذلك مقتضى التفكيك فى الحجيه و أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، فأمّا الدلاله المطابقيّه فقد سقطت لأن امتثالها كان مشروطاً بالقدره فإذا انتفت سقطت ، و أمّا الملاک فغير مقيّد بالقدره و لا دخل لها فيه ، فلا موجب لسقوط الدلاله الالتزاميّه ... .

هذا ، و قد نصّ على بقاء الدلاله الالتزاميّه مع سقوط المطابقيّه عدّه من الأكابر كصاحب الكفايه و الميرزا و العراقى ، و بنوا على هذا المبنى و استنتجوا منه فى موارد ... كما فى باب التعارض بين الخبرين حيث قال الميرزا بدلالتهما على نفى الثالث بالالتزام ، فلو دلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمه ، ثبت عدم الاستحباب .

و قال آخرون : بعدم معقوليّه بقاء الدلاله الالتزاميّه بعد سقوط المطابقيّه ، وعليه فلا كشف عن الملاک بهذا الطريق ... و قد أورد على المبنى الأوّل بعدّه نقوض :

.نقوض المحاضرات و الجواب عنها

النقض الأوّل : إنّه لو قامت البيّنه على ملاقاه الشىء للبول مثلًا ، فهنا دلالتان : الملاقاه للبول و هى الدلاله المطابقيّه ، و نجاسه الملاقى و هى الدلاله الالتزاميّه . فإن انكشف كذب البيّنه سقطت الدلاله المطابقيّه كما هو واضح ، فهل تبقى الدلاله الالتزاميّه ؟ مقتضى القول بعدم التبعيّه بقاؤها ، و هو باطل بالضروره

من الفقه .

لكنْ يمكن دفع النقض ، بأنّ الشرط لبقاء الدلاله الالتزاميّه - عند القائلين به - هو بقاء الموضوع لهذه الدّلاله ، و الموضوع فيها فى المثال هو النجاسه و انتفاؤها مقطوع به عندهم ، فمثل هذا المورد خارج عن البحث .

النقض الثانى : لو كانت الدار - مثلاً - فى يد زيد ، فقامت بيّنه على أنّها لعمرو و أُخرى على أنّها لبكر ، وقع التعارض بينهما ، لكنهما متّفقتان على أنّها ليست لزيد ذى اليد ، فإن قلنا بالتبعيّه ، سقطت الدلالتان و بقيت الدار لزيد ذى اليد ، و إن قلنا بعدم التبعيّه ، كانت النتيجه عدم كونها لزيد ، فهى مجهوله المالك .

و هذا ما لا يلتزم به أحد .

و فيه : إنّه لا بدّ هنا من مراجعه النصوص الوارده فى المسأله ، وعليه مشى صاحب النقض فى كتابه مبانى تكمله المنهاج . و الحاصل : إنّ المرجع هنا خبر إسحاق بن عمار و خبر غياث بن إبراهيم ، و مقتضى الجمع بينهما : إنّ زيداً ذا اليد ، إن اعترف لأحدهما المعيّن ، دار أمر الملكيّه بينه - المعترف له - و بين طرفه ، و يقع النزاع بينهما ، و إن اعترف لكليهما خرج هو عن الملكيّه و تقاسما الدار ، و إن لم يعترف لأحدهما ، فإن حلف أحدهما و نكل الآخر انتقلت الدار إلى الحالف ، و إن حلفا أو نكلا تناصفاها (1) .

و تلخّص : عدم ورود النقض .

النقض الثالث : لو شهد شاهد واحد على أنّ الدار التى بيد زيدٍ هى لعمرو ، و شهد آخر على أنّها لبكر ، فإنّ الشهادتين ساقطتان على الحجيّه فى مدلولهما

۱- ۱) و راجع كتاب : القضاء و الشهادات ۲ / ۶۴۵ - ۶۵۱ الطبعه المحقّقه للمؤلّف ، و هو تقرير أبحاث السيد الأُستاذ آيه اللّه العظمى الگلپايگانى طاب ثراه .

المطابقی ، بغض النظر عن التعارض بینهما ، فهل یلتزم بمدلولهما الالتزامی و هو عدم کون الدار لزید – لکونهما متوافقین فی ذلک – ؟ کلّا لا یمکن .

و فیه : إنّ أصل المدلول المطابقی هنا لیس بحجّهٍ ، لأن شهاده الواحد فی الأملاک لیس بحجّهٍ بل لا بدّ من ضمّ الیمین إلیها . وعلیه ، فلمّا کان أصل المدلول المطابقی بلا مقتضٍ ، فلا تصل النوبه إلی البحث عن وجود أو عدم المدلول الالتزامی .

النقض الرابع : لو قامت البیّنه علی أنّ الدار التی فی ید زیدٍ هی لعمرو ، فأقرّ عمرو بأنّها لیست له ، فالبیّنه تسقط من جهه إقرار عمرو ، و بذلک تسقط الدلاله المطابقیّه ، فهل یمکن الأخذ بالدلاله الالتزامیّه و هو القول بعدم ملکیه زید ؟ کلّا .

و فیه : إنّ الید أماره الملکیّه ، و سقوطها یحتاج إلی دلیل ، و البیّنه دلیل تسقط بها أماریّه الید ، و بعباره أُخری : فإنّ دلیل حجیّه البیّنه یخصّص دلیل حجیّه الید و یتقدّم علیه بالتخصیص ، و لکنْ هل هذا التخصیص و التقدّم مطلق یعمّ صوره تکذیب ذی الید ؟ کلّا . وعلیه ، فلا أثر لهذه البیّنه و لا یثبت بها شیء من الأساس ، فلا تصل النوبه إلی البحث عن مدلولها الالتزامی .

الجواب الحلّی

و ذهب الأُستاذ إلی القول بتبعیّه الدلاله الالتزامیّه للدلاله المطابقیّه فی الثبوت و السقوط ، و ذکر فی مقام حلّ المسأله بعد الإجابه عن النقوض : إنّ لکلّ کلامٍ ثلاث دلالات :

فالدلاله الأُولی : هی الدلاله التصوّریه ، و المقصود منها دلاله اللفظ علی معناه الموضوع له ، سواء التفت المتکلّم إلی ذلک و قصده أو لا .

و الدلاله الثانیه : هی الدلاله التصدیقیّه الأُولی ، و هی دلاله اللفظ علی

الإراده الاستعمالیّه ، بأن یصدّق بأنّ المتکلّم قد استعمل اللفظ فی معناه .

و الدلاله الثالثه : هی الدلاله التصدیقیّه الثانیه ، و هی دلاله اللفظ علی الإراده الجدیّه ، بأن یکون المعنی مقصوداً للمتکلّم جدّاً .

أمّا الدلاله الأُولی ، فواضحه .

و أمّا الدلاله الثانیه ، فدلیلها تعهّد المتکلّم باستعمال الألفاظ فی معانیها الموضوعه لها فی اللغه .

و أمّا الدلاله الثالثه ، و هی حمل الکلام علی معناه الجدّی و نسبه ذلک إلی المتکلّم ، فدلیلها السیره العقلائیّه القائمه علی کاشفیه اللّفظ المستعمل فی معناه عن المراد الجدّی للمتکلّم . و لکنّ الکلام فی حدّ هذه السّیره ، فهل هی قائمه علی کاشفیّه الدلاله الالتزامیّه عن المراد الجدّی حتّی مع سقوط الدلاله المطابقیّه ؟

الظاهر عدم تحقّق هذا البناء من العقلاء ، و لا أقل من الشک ، و مقتضی القاعده الأخذ بالقدر المتیقن من السیره – لکونها دلیلاً لبیّاً – و هو صوره عدم سقوط الدلاله المطابقیّه عن الحجیّه .

و تلخّص : عدم تمامیّه هذا الطریق للکشف عن الملاک .

و یقع الکلام فی :

الترتّب

اشاره

فبعد الفراغ عن سقوط الأمر بالصّلاه مع وجود الأمر بالإزاله ، لاستحاله الأمر بالضّدين ، و عن عدم إمكان إحراز الملاک بأحد الطرق الثلاثه کی یُقصد و تتمُّ به عبادیّه العمل ، تصل النوبه إلی البحث عن الترتّب ، و أنّه لو عصی الأمر الأهمّ – و هو الأمر بالإزاله – هل یثبت الأمر بالمهمّ و هو الأمر بالصّلاه ، فیؤتی بها بقصده و یکون عبادهً أو لا یثبت ؟

و الکلام تارهً : فی الواجبین الموسّعین ، و لا تزاحم بینهما ، لا فی مقام الجعل و لا فی مقام الامتثال ، لأنّ الوقت یسع کلا الأمرین و یتحقّق امتثالهما معاً ، و أُخری :

فی الواجبین المضیّقین ، کوجوب إنقاذ هذا الغریق و ذاک ، و هو مورد التزاحم ، و ثالثهً : فیما إذا کان أحدهما موسّعاً و الآخر مضیّق ، فهل هما کالمضیّقین ، کما دار أمر المکلّف بین أداء الصّلاه فی أوّل الوقت و إزاله النجاسه عن المسجد ؟

قال فی الکفایه

(۱)

بعد کلامٍ له :

فقد ظهر أنّه لا وجه لصحّه العباده مع مضادّتها لما هو أهمّ منها إلّا ملاک الأمر . نعم ، فیما إذا کانت موسّعهً و کانت مزاحمه بالأهمّ ببعض الوقت – لا فی تمامه – یمکن أن یقال : إنّه حیث کان الأمر بها علی حاله و إن صارت مضیّقهً بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها ، أمکن أن یؤتی بما زوحم منها بداعی ذاک الأمر ، فإنّه و إن کان خارجاً عن تحتها بما هی مأمور بها ، إلّا أنّه لما کان

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۶ .

وافیاً بغرضـها کالباقی تحتها ، کان عقلاً مثله فی الإتیان به فی مقام الامتثال و الإتیان به بـداعی ذاک الأمر ، بلا تفاوت فی نظره بینهما أصلاً .

و دعوی : إنّ الأـمر لا یکاد یـدعو إلّا إلی ما هو من أفراد الطبیعه المأمور بها ، و ما زوحم منها بالأهم و إن کان من أفراد الطبیعه لکنّه لیس من أفرادهـا بمـا هی مـأمور بهـا . فاسـده ، فـإنّه إنّمـا یوجب ذلک إذا کان خروجه عنها بما هی کـذلک تخصـیصاً لا مزاحمه ، فـإنّه معهـا و إن کـان لا تعمّه الطبیعه المأمور بها إلّا أنّه لیس لقصور فیه ، بل لعـدم إمکان تعلّق الأمر بما تعمّه عقلاً . و علی کلّ حال ، فالعقل لا یری تفاوتاً فی مقام الامتثال و إطاعه الأمر بها بین هذا الفرد و سائر الأفراد أصلاً .

هذا علی القول بکون الأوامر متعلّقه بالطبائع .

و أمّا بناءً علی تعلّقها بالأفراد فکذلک ، و إن کان جریانه علیه أخفی ، کما لا یخفی . فتأمّل .

و حاصل کلامه هو : إنّ الأمر بالصّلاه مثلاً قد تعلّق بالطبیعه ، و الفرد المزاحَم بالأمر بالإزاله خارج من تحت هذا الإطلاق ، لکنّ هـذا الخروج تزاحمی و لیس تخصیصـیّاً ، فلو کان خروجه کـذلک لم یمکن الإتیان به بقصـد الأمر بالطبیعه أو بقصد الملاک ، أمّـا مع الخروج التزاحمی فالإتیان به بقصـد الأمر أو الملاک لا مانع منه ، إذ العقل لا یری تفاوتاً بینه و بین غیره من أفراد الطبیعه فی الوفاء بالغرض .

فـالفرد المزاحم خـارج عن الطبیعه بمـا هی مأمور بها ، إلّا أنّ ذلک غیر ضارٍّ ، لأنّه کغیره من الأفراد وافٍ بالغرض من الأمر عند العقل بلا تفاوت .

أشکل الاُستاذ :

بـأنّه إذا کـان الفرد المزاحَم خارجاً من تحت الطبیعه - کما صـرّح بـذلک - فإنّ الإطلاق غیر شامل له ، بل یتحـدّد بما سواه من الأفراد ، و حینئذٍ ، لا یمکن الإتیان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبیعه ، و المفروض أنّ الفرد

بنفسه لا أمر له ، فبأىّ أمر يؤتى به فى مقام الامتثال ؟

و بالجمله ، فإنّ نتيجه كلامه أنّ الفرد المزاحم غير مأمور به حتّى يمكن الإتيان به بقصد الأمر . نعم ، على القول بانطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المزاحم ، كما عليه المحقّق الثانى و من تبعه ، يكون مورداً للأمر فيمكن الإتيان به بقصده .

و المحقّق الخراسانى لم يذكر برهاناً على خروج الفرد المزاحم من تحت الطبيعه .

و أمّا الميرزا ،

فيرى التزاحم كذلك ، لكنْ ببيان آخر ، و هو :

إن تقييد خطاب الواجب الموسّع بالفرد المزاحم غير معقول ، لأنّه يستلزم طلب الضدّين فى آنٍ واحد ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق كذلك ، لأنّ النسبه بين الإطلاق و التقييد عنده نسبه العدم و الملكه ، فلا يعقل الأمر بالصّلاه فى أوّل الوقت مع وجود الأمر بالإزاله ، فيقع بينهما التزاحم . هكذا فى (المحاضرات) (۱) .

و ببيان آخر - و هو الأقرب إلى ما ذهب إليه من أنّ الإطلاق يتوجّه باقتضاء الخطاب إلى الحصّه المقدوره ، و أنّ اعتبار القدره باقتضاء نفس الخطاب و ليس بحكم العقل - إنّ الأمر بالصّلاه متوجّه من أصله إلى الحصّه المقدوره منها ، فإطلاق « صلّ » من أوّل الأمر غير شامل للفرد المزاحم منها للإزاله ، فسواء كانت النسبه بين الإطلاق و التقييد هى العدم و الملكه أو التضاد ، يكون هناك تزاحم بين « صلّ » و« أزل النجاسه عن المسجد » . فإنْ صحّت الصّلاه المزاحمه عن طريق قصد الملاك - المنكشف بإطلاق المادّه أو الدلاله الالتزاميّه - كما ذهب هو إلى ذلك -

---

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۳۴۴ .

فهو و إلّا وصلت النوبه إلى بحث الترتّب .

و كيف كان ، فلا بدّ قبل الورود فى البحث من ذكر ما يلى :

.الأصل فى الترتب هو المحقق الثانى

اشاره

إنّ مبتكر بحث الترتّب هو المحقّق الثانى فى (جامع المقاصد) ، ثمّ تبعه الشيخ جعفر فى كشف الغطاء ثمّ حقّقه الميرزا الشيرازى ، ثمّ شيّد أركانه الأعلام الثلاثه .

و ذهب المحقّق الخراسانى إلى استحاله الترتّب ، و نسبه فى المحاضرات إلى الشيخ الأعظم ، إلّا أنّ الأُستاذ ذكر أنّ كلمات الشيخ مختلفه ، و سيأتى .

ثمّ إنّ هذا البحث عقلى محض ، و لا دخل للّفظ فيه ، و هو يدور بين الإمكان و الاستحاله ، و مجرّد الإمكان كافٍ للوقوع بلا حاجهٍ إلى دليلٍ آخر .

كلام المحقّق الثانى

ذكر العلّامه فى (القواعد) : أنّه إن كان مديناً بدينٍ ، و كان الدّائن يطالبه به و هو فى أوّل الوقت ، فلو صلّى بطلت صلاته . و كذا المدين بالخمس و الزكاه .

فقال المحقّق الثانى بشرحه : مبنى المسأله أنّ أداء الدين بعد الطلب واجب فورى ، و كذا أداء الخمس و الزكاه ، و حينئذٍ ، يكون الأمر بأداء الدّين ناهياً عن الضدّ و هو الصّلاه ، و النهى عن العباده موجب للفساد .

ثمّ أشكل : بأن الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاص ، و الصّلاه ضدّ خاصٌ لأداء الدّين . قال :

فإن قيل : إن الترك ضدّ عامٌّ يتحقّق بالصّلاه التى هى ضد خاصّ . فأجاب عن ذلك ، ثمّ أشكل بإشكال آخر و أجاب عنه ، إلى أن قال :

إن قيل : إنّ الأمر بالصّلاه مع فرض فوريّه أداء الدّين يستلزم التكليف بما

لا يطاق ، لكونهما ضدّين .

فأجاب : بعدم لزوم ذلك ، لأنّ الصّلاه واجب موسّع ، و الأمر بأداء الدين أو الخمس و الزكاه فوريٌ ، و له الأمر بهما معاً ، بأن يكون مأموراً بأداء الدين ، فإن عصى أتى بالصّلاه .

ثمّ نقض بما لو كانت الصّلاه فى آخر الوقت ، فيقع التزاحم بين المضيّقين لكنّ الحكم صحّه الصلاه ، لأن أحد الواجبين مشروط بمعصيه الواجب الآخر .

و نقض على العلّامه بمن خالف الترتيب فى واجبات الحج ، حيث يحكم بصحّه العمل ، و لا وجه لذلك إلّا الترتّب .

قال : و إنّ هذا الأصل إن لم يتم يبطل كثير من أعمال الناس ، و إن كان مقتضى الاحتياط ما ذكره العلّامه من البطلان (۱) .

كلام كاشف الغطاء

و تعرّض الشيخ الكبير فى (كاشف الغطاء) للترتّب فقال : إنّه يمكن للشارع و للمولى المطاع أنْ يأمر بواجب ، ثمّ يأمر بآخر على فرض عصيان الأوّل .

قال : إنّه فى مسأله الجهر و الإخفات ، لو جهر فى موضع الإخفات أو بالعكس ، يصحّ العمل . للقاعده . قال : و مع عدم الالتزام بهذه القاعده يلزم بطلان عبادات الناس كثيراً ... (۲) .

كلام الشيخ الأعظم

و اختلفت كلمات الشيخ الأعظم ، فالمستفاد من كلامه فى بعض المباحث استحاله الترتّب ، و ظاهر كلامه فى رساله التعادل و التراجيح من (فرائد الأُصول) ،

۱- ۱) جامع المقاصد فى شرح القواعد ۵ / ۱۴ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام .
۲- ۲) كشف الغطاء : ۲۷ .

عنـد البحث عن الأصـل فی الخبرین المتعارضـین بنـاءً علی السـببیّه هو الإمکان ، فأفاد ما حاصـله (۱) : أنّه لمّا کـان نتیجه القول بالسـببیّه تحقّق المصـلحه فیمـا قـامت علیه الأمـاره ، فـإنّه یکون حـال الخبرین المتعارضـین حـال الواجبین المتزاحمین ، فیکونان مجری قاعـده الترتّب حتّی فی صوره أهمیّه أحـدهما من الآـخر ، قال : إنّ التکلیف واقع بکلیهما و لکلٍّ منهما ملاک الوجوب ، لکنّ القدره علی امتثال کلٍّ منهما تحقّق فی ظرف ترک الآخر ، و إذا تحقّقت القدره حکم العقل بالامتثال .

هـذا محصّـل کلامه ، و من وجود لفظه « القـدره » فی عبـارته یسـتکشف أنّ المانع عن الواجب الآخر هو العجز ، فالعقل حاکم بلزوم الامتثال فی کلّ فردٍ قد تحقّقت القدره علیه منهما .

ثمّ ذکر : إنّ هذه القاعده جاریه فی جمیع موارد الواجبین المتزاحمین .

و من الواضـح : إنّ مقتضـی تعلیقه الأمر علی القـدره ، فإنّه مع ترک الأهمّ تکون القدره موجوده بالنسـبه إلی المهم ، هو الالتزام بالترتّب .

و من هنـا قـال المیرزا : و من الغریب أنّ العلّامه الأنصاری قـدس سره مع إنکاره الترتب و بنائه علی سـقوط أصل خطاب المهم دون إطلاقه، ذهب فی تعارض الخبرین - بناءً علی السببیّه - إلی سقوط إطلاق وجوب العمل علی طبق کلٍّ من الخبرین ... (۲) .

.استحاله الترتّب ببیان الکفایه

اشاره

و ذکر فی (الکفایه) نظریه القائلین بالترتّب بنحوین فقال : « إنّه تصـدّی جماعه من الأفاضل لتصـحیح الأمر بالضـدّ بنحو الترتّب علی العصیان و عدم إطاعه

۱- ۱) فرائد الأُصول ۴ / ۳۶ - ۳۷ ط مجمع الفکر الاسلامی .

۲- ۲) أجود التقریرات ۲ / ۵۷ .

الأمر بالشـیء بنحو الشرط المتأخّر أو البناء علی معصیته بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن ، بدعوی أنّه لا مانع عقلًا عن تعلّق الأمر بالضـدین کـذلک ، أی: بـأنْ یکون الأـمر بالأهمّ مطلقاً و الأمر بغیره معلّقاً علی عصـیان ذاک الأمر أو البناء و العزم علیه ، بل هو واقع کثیراً عرفاً » (۱) .

لکنّه یری أن لا طریق إلّا علی نحو الشـرط المتأخّر ، بأن یکون المعصـیه علی هـذا النحو ، لأنّ العباده لا بـدّ و أن تنشأ من الأمر ، فلو اشترط معصیه الأهم بنحو الشرط المتقارن ، فلا بدّ و أن تتحقّق بفعل المهم ، فلم ینشأ فعل المهم من الأمر به ، لأن المفروض أن لاـ أمر به قبل معصـیه الأهم ، أمّا لو تأخّرت المعصـیه عن الأمر ، کان فعل المهمّ ناشـئاً عن الأمر به ، و أمّا العزم فلا تتحقّق به المعصیه .

فقـد قرّب صـاحب الکفایه النظریّه بأنّه : لو کان الشـرط هو العزم علی المعصـیه فالمفروض عـدم تحقّق المعصـیه ، فالأمر بالأهم علی حاله بنحو الإطلاق ، و الأمر بالمهمّ موجود مشـروطاً ، و مع اشتراط العزم علی المعصـیه و تأخّرها ، یکون فعل الضدّ – و هو المهم – ناشـئاً من الأـمر المتعلّق به و العزم علی ترک الأهم . أمّا مع الاشتراط بالعصـیان ، فیعتبر أن یکون بنحو الشـرط المتأخّر ، لأنّه ترک الأهم و ترکه فی مرتبهٍ واحدهٍ مع فعل المهم ، فلمّا کان العصیان شرطاً للأمر بالمهم ، وقع فعل المهم فی مرتبهٍ متقدّمه علی الأمر به ، فیکون فرض العصیان بنحو الشرط المتأخّر .

و علی أیّ حالٍ ، فقـد أجاب عن هـذا التقریب : بأنّ الأمر بالضـدّین و طلبهما محال ، سواء کان التضادّ بالذات أو بالعرض ، لأنّ الطلب هو الإنشاء بداعی جعل الدّاعی ، و مع وجود التضادّ بین الشیئین کیف یتحقّق الداعی بجعل الداعی ؟

ص:۲۰۰

۱- ۱) کفایه الأُصول: ۱۳۴ .

و فیما نحن فیه : کلّ طلبٍ مشروط بالقدره علی متعلّقه - علی مبنی المشهور أو المیرزا - و إذ لا قدره علی الضدّین فطلبهما محال .

یقول : « ما هو ملاک استحاله طلب الضدّین فی عرضٍ واحدٍ آتٍ فی طلبهما کذلک ، فإنه و إن لم یکن فی مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما . إلّا أنّه کان فی مرتبه الأمر بغیره اجتماعهما ، بداهه فعلیّه الأمر بالأهم فی هذه المرتبه و عدم سقوطه بعدُ بمجرد المعصیه فیما بعد ما لم یعص أو العزم علیها مع فعلیّه الأمر بغیره أیضاً ، لتحقّق ما هو شرط فعلیّته فرضاً » .

یعنی : إنّه فی صوره التضادّ بالذات ، یطارد کلٌّ من الضدّین الآخر ، و فی صوره التضادّ بالعرض - و هو صوره الاشتراط - تکون المطارده من طرفٍ واحد ، لأنّ الأمر بالأهم مطلقٌ ، أی إنّه لا بشرط بالنسبه إلی المهم ، و هذا الأمر مقدَّم علی متعلّقه - تقدّم العلّه علی المعلول - فهو مقدّم علی عصیانه ، لأنّ الإطاعه و العصیان فی مرتبهٍ واحده ، فکان الأمر بالأهمّ مقدّماً علی إطاعه الأهم و عصیانه ، لکن العصیان شرط للأمر بالمهمّ ، و کلّ شرط متقدّم علی المشروط ، فیکون الأمر بالأهمّ و عصیانه مقدّماً علی الأمر بالمهمّ بمرتبتین ، وعلیه ، فلا یمکن للأمر بالمهمّ أن یطارد الأمر بالأهم ، فیکون الأمر بالأهم موجوداً بلا مانع .

و هو أیضاً موجود فی مرتبه إطاعه الأمر بالأهم و عصیانه ، لعدم الاقتضاء للأمر بالمهم فی هذه المرتبه حتی یطارد الأمر بالأهم ، لأنّ المفروض أنّ الأمر بالمهمّ ینشأ بعد مرتبه عصیان الأمر بالأهم .

فإن عصی الأمر بالأهم ، یصیر الأمر بالمهم فعلیّاً ، لتحقّق شرطه ، لکنّ المفروض أنّ الأمر بالأهم مطلق ، فهو بإطلاقه یشمل هذه المرتبه ، فله اقتضاء الامتثال ، و المهمُّ له اقتضاء الامتثال ، فتقع المطارده فی هذه المرتبه .

الترتّب ببيان الميرزا

اشاره

و تصدّى الميرزا لتصحيح الترتّب و الردّ على إشكال الكفايه ، و ذكر لذلك مقدّمات (۱) :

المقدّمه الأُولى

(في التحقيق عن منشأ الإشكال)

ففي المقدّمه الأُولى حاول التحقيق عن منشأ الإشكال و المحذور في الأمرين المتضادّين بالعرض ، و أنّه هل هو في أصل وجودهما أو في إطلاقهما ؟

إن كان منشأ الاستحاله وجود الأمرين فهو صحيح ، و أمّا إن كان المنشأ هو الإطلاق فيهما ، فالمحذور مرتفع و الترتّب ضروري . و بيان ذلك :

إنّه لو يكن بين الواجبين تضادّ ، كما لو أمر بالصّلاه بنحو الاطلاق و أمر بالصوم كذلك ، كان نتيجه الإطلاقين هو مطلوبيه كليهما ، و الجمع بينهما ممكن و لا تضاد . أمّا لو قُيد أحدهما بأنْ قيل : صلّ فإن لم تصلّ فصُم ، كان نتيجه التقييد عدم مطلوبيّه كليهما ، فلو صلّى و صام لم يكن ممتثلاً لأمرين ... هذا لو لم يكن تضادّ بين الواجبين .

فإن كانا متضادّين كالصّلاه في أوّل الوقت و إزاله النجاسه عن المسجد ، فإنّ الإطلاق فيهما يقتضي أن يكون كلاهما مطلوبين . أمّا لو تقيّد أحدهما بترك الآخر و عصيانه ، فوقوعهما على وجه المطلوبيه محال .

و الحاصل : إن كلّ دليلٍ يشتمل على أصل الطلب و على إطلاق الطلب ، و الاستحاله إنّما تتحقّق من إطلاق الدليلين لا من أصل وجودهما ، فلو حصل تقييد في أحد الطرفين لا يكونان مطلوبين ، فلا يتحقّق طلب الضدّين و هو غير مقدور .

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۵۵ .

نتائج هذه المقدمه

و نتیجه هذا المطلب أُمور :

١ - إنّه إذا كان المحذور فی إطلاق الدلیلین ، کان مقتضی القاعده فی سائر موارد التضاد سقوط الإطلاقین - بأن یقیّد الوجوب فی کلّ من الدلیلین بعدم الآخر ، إن لم یکن أحدهما أهم من الآخر - و بقاء أصل الدلیلین ، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، و حینئذٍ ، یکون المکلّف مخیّراً بینهما تخییراً عقلیّاً . أمّا فی صوره کون الدلیلین بوجودهما منشأً للمحذور ، کان مقتضی القاعده سقوط کلیهما من أصلهما ، و حینئذٍ ، یستکشف العقل خطاباً شرعیّاً تخییریاً بین الأمرین .

٢ - إنّه عند ما یکون المحذور فی إطلاق کلیهما ، فلا محاله یتقیّدان و یکون شرط کلٍّ منهما ترک الآخر ، فیجب إنقاذ هذا الغریق فی حال ترک الآخر و کذلک العکس ، و حینئذٍ ، فلو ترک کلیهما فقد تحقّق الشرط لوجوبهما معاً ، فیکون قد ارتکب معصیتین و یستحق عقابین ، لأنّه قد خالف خطابین فعلیین ، إذ الخطاب المشروط یکون فعلیّاً بفعلیّه شرطه ، و قد کان الشرط فی کلّ من الخطابین هنا ترک الآخر ، و القدره علی الجمع بین الترکین حاصله ، بخلاف ما لو کان المحذور فی أصل وجود الدلیلین و فرض سقوطهما و تحقّق حکم تخییری کما تقدّم ، فإنّه لو ترک کلیهما فقد ترک واجباً واحداً ، فالمعصیه واحده و العقاب واحد .

اشکال المیرزا علی الشیخ

٣ - إنّه بعد تصوّر ما ذکر ، یصیر الأصل عبارهً عن أنّه فی کلّ متزاحمین لا بدّ من رفع الید عن منشأ المحذور ، و قد ظهر أنّه الإطلاق ، وعلیه ، فالأصل فی الخبرین المتعارضین - بناءً علی السببیّه - هو التخییر ، لأنّهما خطابان مشروط کلٌّ

منهما بترک الآخر . فیرد الإشکال علی الشّیخ : بأنّه کان علیه الالتزام بسقوط الإطلاقین – لا أصل الخطابین – إن لم یکن بینهما أهم ، و إن کان أحدهما أهم من الآخر سقط الإطلاق فی طرف .

نقد الدفاع عن الشیخ

قال الأُستاذ

و الحق : ورود هذا الإشکال علی الشیخ . و ما قد یقال فی الدفاع عنه : من أنّ کلامه – حیث قال بصرف القدره فی أحد الضدّین فی حال عدم صرفها فی الآخر – إنّما هو فی مرحله الامتثال ، و کلامنا – فی الترتّب – یتعلّق بمرحله الجعل و التشریع ، فقد اختلط الأمر علی المیرزا ، لأن الشیخ قائل بالتزاحم و الترتّب هناک لکونه فی مقام الامتثال ، و لا یقول به هنا لأنّه مقام الجعل . ففیه نظر من وجوه :

الأوّل : إنّ الشیخ و إن ذکر ذلک فی مرحله الامتثال ، لکنّه أضاف : بأنّ المطلب کذلک فی کلّ متزاحمین شرعیّین ، فالمیرزا قد تدبّر فی کلام الشیخ ، و المستشکل قد غفل عن هذه النکته .

و الثانی : إنّ مرحله الامتثال ظلّ مقام الجعل و التشریع ، و الامتثال فرع التکلیف ، فیستحیل أن یتحقّق الترتّب فی مرحله الامتثال و لا یتحقّق فی مرحله الجعل ، فلو لم یکن التکلیف ترتّبیاً ، فالامتثال الترتّبی محال .

و الثالث : إنّ القواعد العقلیّه غیر قابله للتخصیص ، فإذا حکم العقل بالترتّب فی مرحله الامتثال فهو حاکم به فی مرحله الجعل .

۴ – قد ظهر أنّ إشکال المحقّق الخراسانی ناشئ من مطلوبیّه الجمع بین الضدّین من جهه إطلاق الخطابین ، لکنّ المیرزا یقول : بأنّ الترتّب رافع لهذا الإشکال ، لأنّه ضد الجمع ، بل یستحیل الجمع بناءً علیه ، لأنّه مع حصول الإزاله

فالصّلاه غير مطلوبه ، و إنّما تكون مطلوبهً لو ترك الإزاله ، فتركها بشرط وجوب الصّلاه ، فأين مطلوبيتهما فى آنٍ واحد حتى يلزم التكليف بالمحال .

نعم ، مع إطلاق الأمر بالأهم يكون الأمر به موجوداً فى ظرف عصيانه ، و هو ظرف وجود الأمر بالمهم ، لكنّ اجتماع الطلبين غير اجتماع المطلوبين ، و قد كان الإشكال هو لزوم اجتماع المطلوبين لا الطلبين ، و بالترتّب ينتفى لزومه .

هذا تمام الكلام فى المقدّمه الأُولى .

المقدّمه الثانيه

(فى الجواب عن المطارده)

إنّه يجاب عن إشكال المطارده بين إطلاق الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ بعد تحقّق شرطه و صيرورته مطلقاً بذلك ، بناءً على ما صرّح به الميرزا من أنّ كلّ موضوع شرط و كلّ شرط موضوع ، فإنّه يكون للشرط ما كان للموضوع من الأثر ، و كما تتحقّق الفعليّه للحكم بوجود الموضوع ، فإنّ فعليّه الشرط فعليّه الحكم ، فلا فرق بين « المستطيع يجب عليه الحج » و« المكلّف إذا استطاع يجب عليه الحج » و على هذا ، فكما لا يخرج الموضوع عن الموضوعيّه قبل وجوده و بعد وجوده ، كذلك الشرط لا ينسلخ عن كونه شرطاً بعد تحقّقه ، وعليه ، لا يخرج المشروط عن الإناطه بالشرط ليكون مطلقاً بعد تحقّقه ، و إذ لا يكون مطلقاً فلا تتحقّق المطارده بين الحكمين .

الإشكال على الميرزا

و قد أشكل على الميرزا هنا بوجوه بعضها ناش من عدم التدبّر فى كلامه و بعضها خارج عن البحث ، إلّا أن الإشكال الوارد من الأُستاذ يرجع إلى المناقشه فى المبنى ، إذ يقول : بأنّ الشرط إمّا متمّم لاقتضاء المقتضى و إمّا متمّم لقابليّه القابل ، فيستحيل كون الشرط موضوعاً للحكم و رجوع الموضوع إلى الشرط ،

و على الجمله ، فإنّ المقتضى – و هو الموضوع – منشأ للأثر ، و الشرط هو ما يساعد على تأثير المقتضى أثره ، فكلّ من الموضوع و الشرط جزء للعلّه التامّه ، و يستحيل رجوع أحد الأجزاء إلى الجزء الآخر ... فهذا هو الإشكال على الميرزا رحمه اللّه .

لكن الميرزا يصرّح : بأنّه ليس حكم الموضوع و الشرط حكم أجزاء العلّه التكوينيّه ، بل الموضوع فى الأحكام الشرعيه هو المكلّف ، و شرط التكليف هو البلوغ و العقل ، و الحكم إراده المولى بحسب الملاكات . فليس البلوغ – مثلًا – متمّماً للاقتضاء أو لقابليّه المحلّ القابل ، بل الملاكات هى التى تؤثر فى إراده المولى ، و هو يجعل الحكم و يعتبره عند تحقّق الشرط ... فالإناطه التى كانت قبل تحقق الشرط موجوده بعد تحققه ، و لا يصير الواجب المشروط بعد تحقق الشرط واجباً مطلقاً ، بل الحكم المشروط بعصيان الأهم يبقى مشروطاً بعد تحقق العصيان أيضاً ... فالإشكال مندفع .

نعم ، لو كان مراده أنّ كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط فى جميع الآثار ، فهذا غير تام ، ففى باب المفاهيم – مثلًا – لو كان كلّ شرط موضوعاً بلا فرق ، كان معنى قولك : « إن جاءك زيد فأكرمه » : زيد الجائى إليك أكرمه ، و معنى الآيه :

« إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا » : الفاسق الجائى إليكم تبيّنوا عنه ، و حينئذٍ ، ينتفى مفهوم الشرط و يرجع الكلام إلى مفهوم اللقب ، و هذا ليس بمرادٍ للميرزا . بل المراد هو : إنّ الشرط و الموضوع بمنزله واحدٍ فى إناطه الحكم و تعليقه عليهما ، فكلّ حكم منوط بالموضوع حدوثاً و بقاءً ، و منوط بشرطه حدوثاً و بقاءً كذلك .

المقدمه الثالثه

(فى دفع الإشكال على الميرزا)

و الغرض منها دفع ما يرد على الميرزا بناءً على مبنى الترتب و ذلك :

إنه فى الواجب المضيّق يعتبر وجود الحكم قبل زمان امتثاله ، فوجوب

الصّوم لا ـ بـدّ من تحقّقه قبـل طلوع الفجر ، لأ ـنه لو لم يكن الخطاب متقـدّماً على الإمساک فی أول الفجر آناً ما ، فإمّا أن يكون المكلّف حين توجّه الخطاب إليه أوّل الفجر متلبّساً بالإمساک أو غير متلبّس به ، و على كلا التقديرين يسـتحيل توجّهه إليه ، لأن طلب الإمساک ممّن هو متحقّق منه طلب للحاصل ، كما أنّ طلبه من المتلبس بعدمه طلب للجمع بين النقيضين ، و كلاهما محال . فلا ـ بـدّ من تقـدّم الخطـاب – و لو بـآنٍ مـا – على زمان الامتثال و الانبعاث ، ليكون الانبعاث عن ذلک الخطاب المقـدّم عليه و امتثالاً ـ له ... فتكون النتيجه فی بحثنـا : إن وجوب المهم لا ـ بـدّ من حصوله قبـل امتثال الأمر بالمهم ، لكن امتثال الأمر بالمهم فی مرتبهٍ واحده مع عصيان الأمر الأهمّ ، فوجود الأمر بالمهم لا بدّ و أنّ يكون فی رتبه قبل عصيان الأهم .

و توضيح أساس هذا الإشكال هو :

إن البعث لا بـدّ و أن يكون مقـدّماً على الانبعاث ، و الأمر لا بـدّ من تقـدّمه على الامتثال ، و الدليل على ذلک أمران : أحدهما : إن منشأ الامتثال و موجب الانبعاث هو تصوّر ما يترتّب على مخالفته ثم التصـديق بما تصوّره ، فهنالک يحصل الامتثال ، و لو لا تقـدّم الأمر على الامتثال كيف تتحقّق هـذه القضايا ؟ إذن : لا بدّ من تقدّم الأمر على الامتثال زماناً ... و قد اعتمد على هذا البيان المحقق الخراسانی .

و الثانی : لو كان الأمر مقارناً فی الزمان للامتثال و لم يكن قبله ، فالمكلّف إمّا تارک و إمّا فاعل ، فإن كان فاعلاً – كما فی مثال الإمسـاک – كان الأمر طلباً للحاصل ، و إن كان تاركاً ، كان طلباً للفعل فی آن الترک ، و هو طلب النقيض مع وجود النقيض له ، فهو طلب اجتماع النقيضين .

فتلخّص : ضروره تقدّم الأمر زماناً على الانبعاث .

و نتيجه ذلك :

أولاً : إذا كان الأمر متقدّماً زماناً على الانبعاث ، كان زمان الوجوب مقدّماً على زمان الواجب ، فيلزم الالتزام بالواجب المعلّق . و الحال أنّ الميرزا ينكر الواجب المعلّق .

و ثانياً : إن امتثال الأمر بالمهم متأخّر عن الأمر بالمهم ، و عصيان الأمر الأهم هو فى آن امتثال الأمر بالمهم - لأن عصيان الأهم يتحقق بامتثال المهم ، فهو يعصى الأمر بالإزاله بالإتيان بالصّلاه - و إذا كان كذلك ، لزم الالتزام بالشرط المتأخّر ، و الميرزا ينكر الشرط المتأخّر .

و تلخّص : إن على الميرزا أنْ يرفع اليد ، إمّا عن الترتب و إمّا عن إنكار الواجب المعلّق و الشرط المتأخّر .

جواب الميرزا

و قد أجاب الميرزا عن الإشكال بوجوه :

أولاًـ : بالنقض ، فقال : لو صحّ ذلك لصحّ فى نظيره ، أعنى به العلّه و المعلول التكوينيين ، بتقريب إن المعلول لو كان موجوداً حين علّته لزم عليّتها للحاصل ، و إلّا لزم كونها علةً للمستحيل ، لأن تأثير العلّه فى الشىء فى ظرف عدمه اجتماع للنقيضين ، و كلاهما مستحيل ، فالقول بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال زماناً يستلزم القول بلزوم تقدّم العلّه التكوينيه على معلولها زماناً أيضاً ، و هو واضح البطلان .

و ثانياً : بالحلّ فى المقامين : فإن المعلول أو الامتثال ، إنْ كان مفروض الوجود فى نفسه حين وجود العلّه أو الخطاب فيلزم ما ذكر من المحذور ، و أمّا إنْ كان فرض وجوده لا مع قطع النظر عنهما ، بل لفرض وجود علّته أو لتحريك

الخطاب إليه ، فلا يلزم من المقارنه الزمانيّه محذور أصلًا . و بالجمله : الامتثال بالإضافه إلى الخطاب كالمعلول بالإضافه إلى علّته ، فلا مانع من مقارنته إيّاه زماناً ، فلا موجب لفرض وجود الخطاب قبلًا و لو آناً ما .

هذا ، و قد نصّ السيد الخوئى على متانه هذا الجواب .

و ثالثاً : إن المكلّف إن كان عالماً قبل الفجر بوجوب الإمساك عليه عند الفجر ، كفى ذلك فى إمكان تحقق الامتثال منه حين الفجر ، فوجوده قبله لغو محض ، إذ المحرّك له حينئذٍ هو الخطاب المقارن لتحقق متعلّقه ، لا الخطاب المفروض وجوده قبله ، إذ لا يترتب عليه أثر فى تحقق الامتثال أصلًا . و أمّا إذا لم يكن المكلّف عالماً به قبل الفجر ، فوجود الخطاب فى نفس الأمر لا أثر له فى تحقق الامتثال فى ظرف العلم ، فيكون وجوده لغواً أيضاً . و لأجل ما ذكرناه – من عدم كفايه وجود التكليف واقعاً فى تحقق الامتثال من المكلّف فى ظرفه ، بل لا بدّ فيه من وصول التكليف إليه – ذهبنا إلى وجوب تعلّم الأحكام قبل حصول شرائطها الدخيله فى فعليّتها ، فالقائل بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال قد التبس عليه لزوم تقدّم العلم على الامتثال بلزوم تقدّم الخطاب عليه .

رابعاً : إن تقدّم الخطاب على الامتثال – و لو آناً ما – يستلزم فعليّه الخطاب قبل وجود شرطه ، فلا بدّ من الالتزام بالواجب المعلّق ، و كون الفعل المقيّد بالزمان المتأخّر متعلّقاً للخطاب المتقدّم . و قد عرفت استحالته فى محلّه .

خامساً : النقض بالواجبات الموسّعه ، فإنه لا إشكال فى صحّه العبادات الموسّعه كالصّلاه مثلًا إذا وقعت فى أول وقتها تحقيقاً . و القول بلزوم تقدّم الخطاب على زمان الامتثال آناً ما فى المضيّقات ، يستلزم القول بلزوم تقدّمه عليه فى الموسّعات أيضاً ، إذ لا فرق فى لزوم ذلك بين وجوب مقارنه الامتثال لأوّل

الوقت كما فی المضیّقات و جوازها کما فی الموسّعات ، مع أنهم لا یقولون بلزوم التقدّم فیها ، فیکشف ذلک عن بطلان الالتزام به فی المضیّقات أیضاً .

(قال) و الغرض من هذه المقدمه و إبطال القول بلزوم التقدّم المزبور هو :

إثبات أن زمان شرط الأمر بالأهمّ و زمان فعلیّه خطابه و زمان امتثاله أو عصیانه - الذی هو شرط الأمر بالمهم - کلّها متّحده ، کما أنه الشأن فی ذلک بالقیاس إلی الأمر بالمهمّ و شرط فعلیّته و امتثاله أو عصیانه ، و لا تقدّم و لا تأخّر فی جمیع ما تقدّم بالزمان ، بل التقدّم و التأخر بینها فی الرتبه . وعلیه یتفرّع دفع جمله من الإشکالات .

اشکال المحقق الأصفهانی

و قد أشکل علیه المحقق الأصفهانی (۱) : بأنّ ترتّب السقوط علی فعلیّه التکلیف و توجّهه لا یعقل أن یکون بالرتبه ، لمناقضه الثبوت السقوط ، و أن الإطاعه لیست علهً للسقوط و کذلک المعصیه ، و إلّا لزم علیّه الشیء لعدم نفسه فی الأولی و توقف تأثیر الشیء علی تأثیره فی الثانیه ، بل بالإطاعه ینتهی أمد اقتضاء الأمر ، و بالمعصیه فی الجزء الأول من الزمان یسقط الباقی عن القابلیّه للفعل ، فلا یبقی مجال لتأثیره فیسقط بسقوط علّته الباعثه علی جعله .

دفاع الأُستاذ

و قد دفع الأُستاذ هذا الإشکال : بأنّا لم نجد فی کلام المیرزا ما یفید أنّ ثبوت الأمر متقدّم رتبهً علی السقوط ، نعم ، قال : ثبوته متقدّم رتبهً علی عصیانه ، و من الواضح أنّ العصیان غیر السقوط ، لأن الأمر حال العصیان موجود و هو متقدّم علیه رتبهً کما ذکر ، أمّا سقوطه فهو بعد العصیان .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۱۳ - ۲۱۵ .

المقدمه الرابعه

(قال : و هی أهمّ المقدّمات) :

إن انحفاظ الخطاب فی تقدیرٍ ما إنما یکون بأحد وجوهٍ ثلاثه ... و حاصل کلامه :

إن الإطلاق - و کذا التقیید - ینقسم إلی قسمین : فالأول : ما کان الانقسام فیه سابقاً علی الخطاب ، کالانقسام إلی البالغ و غیر البالغ ، فإنه محفوظ قبل وجود الخطاب . و القسم الثانی : ما کان الانقسام فیه متفرّعاً علی الخطاب ، کالانقسام إلی العالم به و الجاهل به . و لمّا کان الانقسام الأول یقبل اللّحاظ ، - و أنّ الحاکم فی ظرف الحکم یلحظه ، فإمّا یعتبر البلوغ و إمّا لا یعتبر فیطلق - فیسمّی بالإطلاق اللحاظی ، و أمّا الانقسام الثانی فلیس کذلک ، غیر أنّ ملاک الحکم یمکن فیه التقیید بالعلم - مثلاً - و إلّا فالإطلاق ، فیسمّی بالإطلاق الذاتی و الملاکی ، و لمّا کان الخطاب فیه غیر قابل للإطلاق و التقیید احتاج إلی دلیل آخر ، و هذا ما یعبّر عنه بنتیجه الإطلاق ، بخلاف الانقسام الأوّل ، فإن الإطلاق فیه بنفس الدلیل الأوّل .

فهذان وجهان لانحفاظ الخطاب ... و قد وقع الخلاف بین الأکابر هنا ، فالمیرزا یقول بهذین الوجهین ، و منهم من یقول : بأنّ الإطلاق فی جمیع الموارد لحاظی .

و الوجه الثالث :

ما کان الخطاب فیه محفوظاً - لا بالإطلاق اللّحاظی و لا بالإطلاق الملاکی - باقتضاء نفس الخطاب ، مثل : وجود الوجوب فی مرتبه الإطاعه و المعصیه ، فإنّه موجود مع فعل الواجب و مع ترکه ، و هذا مقتضی نفس الخطاب .

و لا بدّ هنا من الالتفات إلی أن فعل الواجب أو ترکه ، یلحظ تارهً : بعنوان الفعل و الترک و أُخری : بعنوان الطاعه و المعصیه ، فإن کان بالعنوان الثانی فهو من

الانقسامات اللّاحقه ، و إن كان بالأوّل فلا ، لأن الفعل و الترک غير متفرّعين على وجود الواجب ، و لذا نبّه الميرزا على أن لا يتوهّم قابليّه الإطاعه و المعصيه للإطلاق الملاكى ، لكونهما من الانقسامات اللّاحقه ، فأفاد أنّه ليس كلّ ما كان من الانقسامات اللّاحقه فهو قابل للإطلاق الملاكى ، بل لا بدّ من التفصيل ...

قال : إن الإطلاق و التقييد بقسميهما – أعنى بهما الملاكى و اللّحاظى – مستحيلان فى باب الإطاعه و المعصيه .

أمّا استحاله التقييد : فلأن وجوب فعل لو كان مشروطاً بوجوده ، لاختصّ طلبه بتقدير وجوده خارجاً ، و هو طلب الحاصل ، و لو كان مشروطاً بعدمه ، لاختصّ طلبه بتقدير تركه ، و هو طلب الجمع بين النقيضين ، فعلى كلا التقديرين يكون طلبه محالاً ، فلا يصح له أن يقول : إن صلّيت وجبت عليك ، أو يقول : إن تركت الصّلاه وجبت عليك ، فلا الطلب أى الوجوب يمكن تقييده و لا المطلوب و هو الواجب . هذا كلامه . لكنّ المحقق الاصفهانى جعل البحث فى تقييد المطلوب ... إلّا أنّ تقييد الطلب فيه محذور ثالث أيضاً ، كما سنوضّحه فيما بعد .

و أمّا استحاله الإطلاق ، فقد ذكر له وجهين ، أحدهما : ما ذهب إليه من أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه . و الثانى : ما ذكره من أنّ الإطلاق فى قوّه التصريح بكلا التقديرين ، فإن قوله : اعتق رقبهً و إن لم يكن معناه : اعتق رقبهً مؤمنه أو كافره ، لكنّه فى قوّه ذلک ، فلو كان الوجوب مطلقاً بالنسبه إلى الفعل و الترک لزم محذور تحصيل الحاصل أو محذور اجتماع النقيضين .

قال الأُستاذ :

فمن قال بأن التقابل من قبيل التضاد لا يمكنه إثبات الاطلاق ، و كذا بناءً على أن الاطلاق ليس فى قوّه الجمع بين القيود و الخصوصيات ... فظهر أن أساس هذه

المقـدمه مبنى على هـذه المبـانى ... و إلّـا فلاـ يتم الإطلاق ، و هـذا هو إشـكال السـيد الخوئى فى (التعليقه) آخـذاً من المحقق الأصفهانى .

ثم قال الميرزا :

و الفرق بين انحفاظ الخطاب فى هذا القسم و انحفاظه فى القسـمين السابقين ، إنما هو من جهه أن انحفاظه فى هذا القسم لأجل أنه من لوازم ذاته ، حيث أن تعلّق الخطاب بشـىء بـذاته يقتضـى وضع تقـديرٍ و هـدم تقدير آخر ، سواء كان الخطاب وجوبيّاً أو تحريميّاً ، لأن الأول يقتضـى وضع تقـدير الوجود و هـدم تقـدير العـدم ، كما أن الثانى يقتضـى وضع تقـدير العدم و هدم تقدير الوجود .

و هذا بخلاف انحفاظ الخطاب فى القسـمين السابقين ، فإنه من جهه التقييد بذلك التقدير أو الإطلاق بالإضافه إليه ، و إلّا فذات الخطاب بالحجّ أو الصّلاه مثلًا لا يقتضى انحفاظه فى تقدير الاستطاعه بنفسه .

قال :

و يترتب على الفرق من هذه الجهه أمران :

الأول : إن نسـبه التقـدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافه إليه فى القسـمين الأوّلين ، نسـبه العلّه إلى معلولها . أما فى موارد التقييد فهو واضـح ، لما ذكرناه من أن مرجع كلّ تقـدير كان الخطاب مشـروطاً به إلى كونه مأخوذاً فى موضوعه ، و قـد عرفت أنّ رتبه الموضوع من حكمه نظير رتبه العلّه من معلولهـا . و أمّـا فى موارد الإطلاـق ، فلمـا ذكرناه من اتّحاد مرتبه الإطلاق و التقييـد ، إذ الإطلاـق عبـاره عن عـدم التقييـد فى موردٍ قابـل له ، فـإذا كـانت مرتبه التقييـد سـابقه على مرتبه الحكم المقيّـد به ، كانت مرتبه الإطلاق أيضاً كذلك . و أمّا فى هذا القسم ، فنسـبه التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافه إليه نسبه المعلول إلى العلّه ، و ذلك : لما مرّ من أن الخطاب

له نحو عليّه بالإضـافه إلى الامتثال ، فإذا كانت نسـبه الحكم إلى الامتثال نسـبه العلّه إلى معلولها ، كان الحال ذلك بالإضافه إلى العصيان أيضاً ، لأن مرتبه العصيان هى بعينها مرتبه الامتثال .

الثـانى : إن نسـبه التقـدير المحفوظ فيه الخطـاب فى القسـمين الأـوّلين بمـا أنهـا نسـبه الموضوع إلى حكمه ، فلا محاله لا يكون الخطاب متعرّضاً لحاله أصلًا وضعاً و رفعاً ، مثلًا : خطاب الحج لا يكون متعرّضاً لحال الاستطاعه ، بأن يكون مقتضياً لوجودها أو عدمها ، و إنما هو يتعرّض لحال الحجّ باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعه بأسبابها المقتضيه لها ، فلا نظر له إلى إيجادها و عـدم إيجادها ، و هـذا بخلاف التقـدير المحفوظ فيه الخطاب فى هذا القسم ، فإنه بنفسه متعرّض لحال ذلك التقدير وضـعاً و رفعاً ، إذ المفروض أنه هو المقتضى لوضع أحد التقديرين و رفع الآخر .

فتحصل : إن انحفاظ الخطاب فى هذا القسم و فى القسمين الأوّلين من الجهتين المذكورتين على طرفى النقيض .

نتيجه المقدمه

و تكون نتيجه هـذه المقـدمه – التى هى أهمّ المقـدّمات كمـا قـال – : أنّ انحفاظ خطاب الأهم فى ظرف العصـيان ، إنما هو من جهه اقتضائه لرفع هـذا التقدير و هدمه ، من دون أن يكون له نظر إلى شـىء آخر على هذا التقدير ، بخلاف خطاب المهم ، فإنه لا نظر له إلى وضع هـذا التقدير و رفعه ، لأنه شـرطه و موضوعه ، و قد عرفت أنه يسـتحيل أن يقتضـى الحكمُ وجودَ موضوعه أو عدمه ، و إنما هو يقتضـى وجود متعلّقه على تقدير عصيان خطاب الأهمّ ، فلا الخطاب بالمهم يعقل أن يترقّى و يصعد إلى مرتبه الأهم و يكون فيه اقتضاء لموضوعه ، و لا الخطاب بالأهمّ

يعقل أن يتنزل و يقتضى شيئاً آخر غير رفع موضوع خطاب المهم ، فكلا الخطابين و إن كانا محفوظين فى ظرف العصيان و متّحدين زماناً إلّا أنهما فى مرتبتين طوليّتين .

توضيحه :

إن الأمر بالأهمّ مطلقٌ بالنسبه إلى الأمر بالمهمّ ، لكن الأمر بالمهمّ مقيّد بعصيان الأمر بالأهم ، فليس للأمر بالأهمّ إلّا الاقتضاء الذاتى لمتعلّقه أعنى الإزاله ، لأنّ كلّ أمرٍ إنّما يدعو إلى متعلّقه ، فهو يقتضى الطاعه بفعل الإزاله و هدم عصيان الأمر بها ، و لا يخفى أنّ الاقتضاء غير التقييد ، فهو يقتضى الفعل و الطاعه لا أنّه مقيّد بالفعل و الطاعه ، لأنّ تقييد الخطاب بالفعل أو المعصيه محال ، لكونهما متفرّعين على الخطاب .

أمّا الأمر بالمهم ، فهو مقيّد بعصيان الأمر بالأهم ، فكان عصيانه موضوع الأمر بالمهم ، و قد تقرّر أن الحكم لا يتكفّل موضوعه ، بل يترتّب عليه عند تحقّقه ، فلا اقتضاء للأمر بالمهم لتحقق موضوعه و هو عصيان الأمر بالأهم ، أمّا الأمر بالأهمّ فكان له اقتضاء الطاعه و عدم العصيان ... و بعبارةٍ أُخرى :

إن الأمر بالمهم يدعو إلى متعلّقه – و هو الصلاه – عند تحقق شرطه و هو عصيان الأهم أى الإزاله ، و إذا كان مشروطاً بذلك فهو فى مرتبةٍ متأخرةٍ عن الشرط ، لكنّ الأمر بالأهمّ فى مرتبه متقدّمه و يقتضى عدم العصيان ، ... .

فكان الحاصل : وجود الاختلاف الرتبى بين الأمرين و أنّ الأمر بالأهمّ متقدّم ، و وجود الاختلاف بينهما من حيث المقتضى ، إذ الأمر بالأهم له اقتضاء بالنسبه إلى العصيان و يريد هدمه ، و الأمر بالمهم لا اقتضاء له بالنسبه إليه ، و إنما هو شرط له و يتحقق – الأمر بالمهم – عند تحقّقه ... .

و بعد هذا ... أين يكون التمانع ؟

تلخّص :

إن المحقق الخراسانی یری بأنّ محذور اجتماع الضدّين لا يرتفع بكون أحد الخطابين مطلقاً و الآخر مقيّداً ، فمع التنزّل عن كون عصيان الأمر بالأهم شرطاً للأمر بالمهم بنحو الشرط المتأخّر ، اللّازم منه تحقق التمانع من الطرفين ، يكون الطّرد من طرف الأمر بالأهم كافياً للزوم المحذور ... .

فأجاب المحقق النائينی : بجعل الشرط شرطاً مقارناً لا متأخّراً ، و ذكر أنّ الأمر بالأهم يدعو إلى امتثال متعلّقه مطلقاً ، أی سواء كان فی قباله أمر بالمهم أو لا ، لكن الأمر بالمهم جاء مقارناً لعصيان الأمر بالأهم و مشروطاً به ، و لا تعرّض له لهذا الشرط لا وضعاً و لا رفعاً ، فالأمر بالمهم غير طارد للأمر بالأهم ، كما أن الأمر بالأهم لا تعرّض له للمهمّ أصلًا ، و إنما يدعو إلى متعلّقه كما تقدّم .

و الحاصل : إنّ الأمر بالمهمّ لا يتكفّل شرطه - و هو عصيان الأمر بالأهمّ - فلا اقتضاء له بالنسبه إليه ، و الأمر بالأهم لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ، فلا اقتضاء له بالنسبه إلى متعلّق الأمر بالمهم ، و لا نظر له إليه أبداً ، نعم ، لو كان مفاده أنك إن عصيت الأمر بالأهمّ فلا تأت بمقتضی الأمر بالمهم ، لزم طلب الضدّين ... و لذا قال الميرزا : لا الأمر بالمهم يترقى إلى الأمر بالأهم ، و لا الأمر بالأهم يتنزل إلى الأمر بالمهم .

و بعباره أُخرى : التمانع ليس فی مرتبه الملاك و الغرض من الخطابين ، و ليس فی مرتبه الإراده و الشوق إليهما - فإن الإراده تابعه للملاك و الغرض - و ليس فی مرتبه الإنشاء ، لأنه - سواء كان الاعتبار و الابراز أو إيجاد الطلب - لا محذور فی الإنشاءين ، و تبقى مرحله اقتضاء الخطابين ، و وجود التمانع فی هذه المرحله ليس

بین نفس الاقتضاءین ، بل هو – إن کان – فی المقتضَیین ، فإن قال « صلّ » و قال « أزل النجاسه عن المسجد » و طلب تحقّقهما فی آن واحد بلا اشتراطٍ ، لزم محذور الجمع بین الضدّین ، و التکلیف بما لا یطاق ، أمّا لو قال : « أزل النجاسه » ثم قال :

« صلّ إن عصیت الإزاله » کان المقتضی للأمر الأوّل إطاعته و عدم معصیته ، و المقتضی للثانی : وجوب الصّلاه علی تقدیر عصیان الأوّل ، و لا تمانع بین هذین المقتضَیین ، لأن الأمر بالإزاله إنما ینهی عن عصیانه و لا تعرّض له للصّلاه ، و الأمر بالصّلاه مفاده : وجوب إطاعته علی تقدیر عصیان الأمر بالإزاله ... .

إذن : لا تمانع بینهما فی مرحلهٍ من المراحل .

و ببیان آخر : إن المفروض أن القدره واحده ، و القدره الواحده لا تکفی لامتثال الخطابین معاً إن کانا مطلقین ، أمّا لو کان أحدهما مشروطاً ، فلا تمانع بین المتعلّقین فی جلب القدره ، لأنّ الأمر بالأهم یطالب بصرف القدره فیه ، لکنّه ساکت عمّا لو عصی ، و الأمر بالمهم یطالب بصرف القدره فیه فی حال عصیان الأمر بالأهم ... فلا مشکله .

و الشیخ الأعظم لمّا جعل المشکله فی القدره ، و أنه لا توجد قدرتان فی المتزاحمین بناءً علی السببیّه ، فمع تقیید کلٍّ منهما بعدم صرفها فی الآخر یتم التخییر . فأشکل علیه المیرزا بأنه : مع عدم صرف القدره فی الأهم لا بدّ من صرفها فی المهم ، و إلّا یلزم تفویت مصلحه ملزمه مع القدره علی استیفائها ، و هذا هو الترتب .

إشکال المحقق الأصفهانی

و قد أورد المحقق الأصفهانی (1) علی المقدمه الرابعه بأُمور ، نتعرّض لما

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۳۹ .

یتعلّق منها بالموضوع ، و هو اشکالان :

الإشکال الأول و هو ذو جهتین :

إحداهما : إن المیرزا جعل محذور الترتب لزوم تحصیل الحاصل ، و لزوم الجمع بین النقیضین فی مورد تقیید المطلوب ، و الحال أن البحث فی الترتب هو فی تقیید الطلب لا المطلوب .

قال الأُستاذ :

هذا الإشکال وارد علی المیرزا بالنظر إلی کلامه فی الدوره الأولی کما فی (فوائد الأُصول) تقریر المحقق الکاظمی (۱) . أمّا فی الثانیه – کما فی (أجود التقریرات) – فقد طرح البحث فی تقیید الطلب .

الثانیه : إن المحذور لیس الأمرین المذکورین ، بل هو استلزام الترتّب علیّه الشیء لنفسه ، و تقیید العلّه بعدم معلولها ، فهذان هما المحذوران ، لا ما ذکرهما المیرزا . و توضیحه :

إن المیرزا یقول : بأنّ الطلب إنْ تقیّد بوجود متعلّقه لزم تحصیل الحاصل ، و إن تقیّد بعدمه و ترکه ، کان الطلب مع التقیید بترک المتعلّق جمعاً بین النقیضین .

فقال الأصفهانی : بأنّ القید وجود ناشئ من الطلب نفسه ، فالمحذور هو کون الشیء علّهً لنفسه ، لأنّ کلّ قیدٍ و شرط فهو علّه للمقیّد و المشروط ، فلو کان وجود الصّلاه شرطاً لوجوبها – و الوجوب علّه وجودها و تحققها فی الخارج – کان وجودها معلولاً ، من جهه أن العلّه وجوبها ، و علّهً ، لفرض کونها شرطاً لوجوبها .

إذن ، قد أصبح الشیء علّهً لنفسه ، و هذا محذور التقیید ، لا تحصیل الحاصل . هذا من جهه أخذ الوجود .

۱– ۱) فوائد الأُصول (۱ – ۲) ۳۴۸ ط جامعه المدرسین .

و لو كان ترک الصّلاه شرطاً للوجوب - و الوجوب علّه لوجودها - كان عدم الصّلاه عدم المعلول ، لكنّ هذا العدم قد فرض جعله شرطاً للأمر و الوجوب الذى هو علّه لوجود الصّلاه ، فاللّازم أن يكون عدم المعلول علّه و شرطاً لوجود علّه هذا المعلول . ثم أمر المحقق الأصفهانى بالتدبّر فإنه حقيق به .

قال الأُستاذ

لم يكن الميرزا فى مقام استقصاء جميع المحاذير ، هذا أوّلاً . و ثانياً : إن ما ذكره - من عدم لزوم تحصيل الحاصل هنا ، بل المحذور عليّه الشيء لنفسه ، لأنّ الوجود المأخوذ شرطاً أو قيداً وجود معلول لنفس هذا الوجوب لا وجوب آخر ، ليلزم محذور تحصيل الحاصل - فى غير محلّه ، لأن الميرزا لم يقل بأنّ قيد الوجوب ناشئ من نفس هذا الوجوب ، بل قال : بأنّ تقييد الوجوب و اشتراطه بوجود المتعلّق تحصيل للحاصل ... فلا وجه لحصر الإشكال بما ذكر المحقق الأصفهانى .

و على الجمله ، فإن مقصود الميرزا هو أن تقييد وجوب الأهم بفعله محال ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، لكون النسبه بينهما عنده نسبه العدم و الملكه . و المحقق الأصفهانى يرى النسبه بينهما نسبه السلب و الإيجاب بوجهٍ و العدم و الملكه بوجه .

و تلخّص عدم ورود هذا الإشكال .

الإشكال الثانى و قد تبعه المحقق الخوئى :

إن محذور لزوم تحصيل الحاصل أو طلب النقيضين موجود فى طرف التقييد بالوجود أو العدم ، أما فى طرف الإطلاق فلا ... لأنّ التقييد لحاظ الخصوصيّه و أخذها ، و الإطلاق عباره عن لحاظ الخصوصيّه و عدم أخذها ، نعم ،

لو كان أخذ الخصوصيّات و جمعها كان اللازم أحد المحذورين المذكورين ...

وعليه ، فالإطلاق ممكن ، بل هو واجب ، لكون النسبه بينه و بين التقييد نسبه السلب و الإيجاب .

وعليه ، فإن اقتضاء الأمر بالأهم لفعل الأهم يكون بإطلاقه عند المحقق الأصفهاني ، لا باقتضاء ذاته كما هو عند الميرزا ، و لا يخفى الفرق ، إذ على الأوّل يكون الاقتضاء مجعولاً للشّارع ، و على الثاني فهو غير مستند إلى الشارع بل هو اقتضاء العليّه و المعلوليّه .

قال الأُستاذ

إن الفعل و الترك إن كانا من الانقسامات المتفرّعه على الخطاب ، أمكن التقييد بهما أو لحاظهما و جعل الخطاب لا بشرط بالنسبه إليهما ، و هذا معنى الإطلاق ، و إن لم يكونا من الانقسامات المتفرّعه عليه ، فلا يمكن التقييد بأحدهما ، فالإطلاق ضرورى على مبنى المحقق الأصفهاني ، لكون النسبه هى السلب و الإيجاب .

و لمّا كان حقيقه الإطلاق هو عدم الأخذ للخصوصيّه ، و جعل نفس الذات مركباً للحكم ، فلا محذور فى الإطلاق هنا ، وفاقاً للمحقق الأصفهاني و خلافاً للميرزا ... .

و ينبغى الالتفات إلى أن الميرزا قد ذكر أن الأمر بالأهم موجود فى حال العصيان إلّا أنه بلا اقتضاءٍ و داعويّه ، و المحقق الأصفهاني لم يتطرّق إلى هذه النكته و كأنه موافق عليها .

المقدمه الخامسه

(فى تشخيص محلّ الكلام فى بحث الترتّب)

إن القول بالترتب لا يترتب عليه محذور طلب الجمع بين الضدّين - كما

توهّم - فإنه إنما يترتب على إطلاق الخطابين دون فعليّتهما . و بيان ذلك :

إن الشرط الذى يترتّب عليه الخطاب ، إمّا أن لا يكون قابلاً للتصرّف الشرعى ، لخروجه عن اختيار المكلّف بالكليّه ، كالزّوال بالنسبه إلى الصّلاه ، و إمّا أن يكون قابلاً لذلك ، كالاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ ، فإن للشارع أن يتصرّف فيه بأن يوجب - مثلاً - أداء الدين ، فيرتفع الاستطاعه بحكم الشارع و يسقط وجوب الحج .

ثم إن الشرط يكون تارةً : شرطاً للحكم بحدوثه و أُخرى : ببقائه و ثالثةً :

بوجوده فى برهةٍ من الزمان . مثلاً : فى باب الحضر و السفر قولان ، فقيل : الشرط للقصر هو السّفر ، و يكفى حدوثه فى أوّل الوقت ، فمن كان مسافراً فى أول وقت الصّلاه وجب عليه القصر ، و إن كان حاضراً فى بلده فى آخره . و قيل : لا يكفى الحدوث بل الشرط كونه مسافراً حتى آخر الوقت .

ثم إنّ الموارد تقبل التقسيم إلى قسمين بلحاظ حال المكلّف و اختياره و ينقلب الحكم بتبع ذلك ، كما لو كان حاضراً فسافر أو العكس ، فإنّ الحكم الشّرعى ينقلب قصراً أو تماماً ، أمّا فى مثل الاستطاعه فلا خيار للمكلّف ، فإنه إذا حصل استقرّ الحج شاء أو أبى .

و الخطاب الشرعى أيضاً ينقسم تارةً : إلى الخطاب الرافع للموضوع بنفسه ، فلا دخل لإطاعه الخطاب ، و أُخرى : يكون الرافع له امتثال الخطاب و إطاعته ، كما فى مسأله أرباح المكاسب ، فإن الربح موضوع لوجوب الخمس ، فإن أوجب الشارع على المكلّف أداء ديون تلك السنه من الأموال الحاصله فيها - لا السنين الماضيه - فإنّ نفس هذا الخطاب يرفع موضوع الخمس .

هذا ، و المهم فى موارد الترتّب أن يكون رفع الموضوع بامتثال الخطاب ،

لا أن يكون أصل وجود الخطاب رافعاً - كما تقـدّم - فإن التزاحم ينتفى حينئـذٍ و لا يبقى موضوع للترتب ، لأنه فرع التزاحم بين الخطابين ، فلا بدّ من وجوده حتى نرى هل يرتفع باشتراط أحدهما بعصيان الآخر أو لا ؟

ثم إن هنا قاعدةً و هى : إنه لو حصل خطاب فى موضوع خطابٍ آخر ، فإمّا أن يمكن اجتماع متعلّقى الخطابين ، فلا بحث ، كما لو جاء فى موضوع وجوب الصّلاه ، - و هو أوّل الفجر - وجوب الصّوم أيضاً ، فيكون أوّل الفجر موضوعاً لكليهما و لا تمانع بينهما ، و إمّا لا يمكن و يقع التمانع ، فعلى الحاكم لحاظ الملاكين و تقديم الأهم و إلّا فالتخيير .

فإن كان لكلٍّ من المتعلّقين ملاك تام و وقع الإشكال فى مرحله الخطاب ، من حيث القدره و عدمها عند المكلّف على الامتثال ، كان أحد الحكمين رافعاً لموضوع الآخر بامتثاله ، لفرض عدم القدره على امتثالهما معاً ، و بقطع النظر عن الامتثال يكون الموضوع باقياً ، إلّا أن القدره الواحده لا تفى لامتثال الحكمين . فإن لزم من الجمع بينهما طلب الجمع بين الضدين ، فلا مناص من الأخذ بالأهم و ينعدم الخطاب بالمهم ، أما إن كانا متساويين و لا أهم فى البين ، فالخطابان كلاهما ينعدمان و يستكشف خطاب واحد تخييرى ، و إن لم يلزم منهما طلب الجمع بين الضدّين - و المفروض وجود الملاك التام لكلّ منهما - وجب وجودهما ... و هذا معنى قولهم : إن إمكان الترتّب مساوق لوجوبه .

إنما الكلام - كلّ الكلام - فى إثبات عدم لزوم الجمع . و قد أقام الميرزا ثلاثه براهين على ذلك .

و قد ذكر قبل الورود فى المطلب ما هو المنشأ للزوم الجمع بين الضدّين ، فقال : بأنّ المنشأ لهذا المحذور هو أحد أُمورٍ ثلاثه :

۱ – أن يقيّد كلّ من الخطابين بوجود الآخر ، بتقييد المطلوبين أحدهما بالآخر ، كأن يقول : تجب عليك القراءه المقيّده بالصّوم ، و يجب عليك الصّوم المقيّد بالقراءه ، أو بتقييد طلب كلٍّ بطلب الآخر ، فوجوب القراءه فى فرض وجود الصّوم و وجوب الصّوم فى فرض وجود القراءه .

فمن الواضح أن تقييد كلٍّ منهما بالآخر يستلزم الجمع بينهما .

۲ – أن يقيّد أحدهما بالآخر دون العكس ، كأن يقول : صم . ثم يقول : صلّ إن كنت صائماً . فيلزم الجمع .

۳ – أن لا يقيّد شيئاً منهما بل يجعلهما مطلقين ، فيقول : صم ، صلّ ، فكلّ منهما واجب سواء كان الآخر موجوداً أو لا ، فيلزم الجمع فى فرض وجودهما .

و من الواضح استحاله لزوم الجمع لو قيّد أحدهما بعدم الآخر ، كما لو قال :

صم إن لم تقرأ .

و حينئذٍ ، فإن الإشكال على الترتّب يندفع بإقامه البرهان على عدم لزوم الجمع ، لأن لزومه يكون إمّا بإيجاب الجمع بعنوانه كأن يقول : اجمع بين كذا و كذا ، و إمّا بإيجاب واقع الجمع ، و ذلك يكون بالأمر بكليهما على نحو الإطلاق ، فيلزم الجمع ، أمّا إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا وجه للاستحاله ، و البرهان هو :

أولاً : إنّ المفروض فى الترتب تقييد أحد الخطابين بعصيان الآخر ، فيكون وقوع أحدهما على صفه المطلوبيّه بنحو القضيّه المنفصله الحقيقيّه ، لأن الأمر بالأهم إمّا أن يمتثل فى الخارج أو لا ؟ فإن امتثل استحال وقوع المهم على صفه المطلوبيّه ، و إن لم يمتثل فبما أن متعلّقه لم يوجد فى الخارج ، يستحيل كونه مصداقاً للمطلوب و معنوناً بعنوانه .

و بعباره أُخرى : إن حال الأهم لا يخلو عن أن يوجد خارجاً أو لا يوجد ، فإن

وجد ، كان هو الواقع على صفه المطلوبيّه و لا خطاب بالمهم لانتفاء شرطه أعنى عصيان الأهم ، و إن لم يوجد الأهم و وجد المهم ، كان هو الواقع على صفه المطلوبيّه ، و إن لم يوجد المهمّ كذلك لم يقع شيء منهما على صفه المطلوبيه من باب السّالبه بانتفاء الموضوع ... و على كلّ حال ، يستحيل وقوعهما معاً فى الخارج على صفه المطلوبيّه ، فيستكشف من ذلك عدم استلزام فعليّه طلبهما لطلب الجمع .

و توضيحه : إن خطاب المولى ب« صلّ » مشتمل على نسبتين : نسبه طلبيّه بين المولى و الصّلاه ، و نسبه تلبّسيه هى بين المكلّف و الصّلاه ، و لا تنافى بين هاتين النسبتين ، فكأنه يقول للمكلّف : كن فاعلاً للإزاله أو تجب عليك الصّلاه ، فالمولى آمر بالمهم – و هو الصّلاه – و المكلّف فاعل للأهم – و هو الإزاله – فأين الاجتماع بين النسبتين ؟ بل الاجتماع ضرورى الامتناع ! لأنّ واقع الجمع هو فى مطلوبيّه الأهم و المهم – المتضادّين – فى زمانٍ واحد ، لكنّ المفروض فى الترتّب عدم اجتماع فاعليّه الأهم مع وجوب المهم ، لأنّه لمّا يكون فاعلاً للأهم لا يكون مخاطباً بالمهم ، و عند ما يكون مخاطباً بالمهم و يجب عليه ، لا يكون للأهم فاعليّه ، فهما ليسا مطلوبين فى وقت واحد ليلزم طلب الجمع بين الضدّين .

و ثانياً : إن القيد يكون تارةً : قيداً للمطلوب كالطهاره بالنسبه إلى الصّلاه و يكون تحصيله واجباً . و أُخرى : قيداً للطلب و تحصيله غير واجب كالاستطاعه فإنه قيد لطلب الحجّ لا لنفس الحج .

و قيد الطلب لا يكون قيداً للمطلوب .

و هنا : ترک الأهم قيد لطلب المهم – و ليس قيداً للمهم نفسه – إذ كان عصيان الأمر بالأهم شرطاً لوجوب المهم و هو الصّلاه ، فهى ليست بواجبه إلّا عند ترک

الإزاله ، فالنتيجه ضد إيجاب الجمع ... لأن إيجاب الجمع عباره عن أن يكون المتضادّان متّصفين بالمطلوبيّه ، و مع الالتفات إلى مـا تقـدّم يستحيل تحقق المطلوبيّه لهمـا معاً ، لأـن المفروض توقّف اتّصاف المهم بالمطلوبيّه على ترك الأهم لا على وجوده ، فشـرط مطلوبيّه الضّـِلاه عدم الإزاله لا وجودها ... و إلّا لزم خلف الشرط ، كما أنه لا يتصف المهم بالمطلوبيّه إلّا مع عدم الأهم ، فلـو اتّصف بهـا مع وجوده ، لزم وجود الأـهم و عـدمه و هو اجتمـاع للنقيضـين ... فإيجـاب الجمع يسـتلزم الاسـتحاله من وجهين أحدهما : لزوم الخلف ، و الآخر : لزوم اجتماع النقيضين . و كلّما استلزم المحال فهو محال .

قال الأُستاذ :

فى كلامه نقص لا بـدّ من تتميمه ، إذ للمنكر للترتب أن يقول : حاصل البرهان عـدم مطلوبيّه المهم مع وجود الأهم ، لكنّ الأهمّ مع وجود المهم مطلوبٌ ، و ما ذكرتموه لا يثبت اسـتحاله مطلوبيّته . و بعباره أُخرى : إن إطلاق الأهم يقتضـى مطلوبيّته مع وجود المهم ، فيلزم اجتماع الضدّين و يعود الإشكال ، و إن كان مندفعاً بالنظر إلى تقيّد المهم بعدم الأهم .

و تتميم البرهان يكون بالاسـتفاده ممّا ذكره الميرزا فى المقـدمات السابقه ، من أن مطلوبيّه المهم إنّما هى فى حال ترك الأهم ، إذ أصبح تركه موضوعاً لمطلوبيّه المهم ، و إذا تحقق ترك الأهم تحقق مطلوبيّه المهم فى ظرف عدم الأهم .

هذا تمام الكلام فى مطالب الميرزا فى هذا المقام .

الترتّب ببيان الشيخ الحائرى :

و الشيخ عبد الكريم الحائرى ذكر فى (الدرر) (١) مستفيداً من المحقق السيّد

١- ١) درر الفوائد (١ - ٢) ١۴٠ ط جامعه المدرسين .

الفشـاركی أربع مقـدّماتٍ ، و قـد شـارک المیرزا فی بعض الخصوصـیّات ، کقولهمـا بکون الأمر بالمهم مقیّـداً – خلافاً للمحقّق العراقی القائل بأنّه مطلق ، کما سیأتی – و نحن نتعرّض للمقدّمتین الأولی و الثانیه ، و حاصل کلامه فیهما :

إن الإِـراده المتعلّقه بالعنـاوین تنقسم إلی قسـمین ، فقـد تکون مطلقهً لم یؤخـذ فیهـا أیّ تقـدیر ، بل الشـیء یجب إیجاده بجمیع مقـدّماته ، کأن یریـد إکرام زید بلا قیدٍ ، فهذه إراده مطلقه تقتضـی تحقّق الموضوع و هو مجیء زید لیترتب علیه إکرامه . و قد تکون الإراده علی تقـدیرٍ ، وجودی أو عـدمی ، فتکون منوطهً بـذلک التقـدیر ، فلو لم یتحقّق التقدیر فلا إراده بالنسـبه إلیه ... و تنقسم هذه الإراده إلی ثلاثه أقسام بحسب حصول التقدیر الذی أُنیطت به :

فتارهً : تتعلّق بالشیء بعد حصول التقدیر ، کتعلّقها بإکرام زید علی تقدیر مجیئه . و ثانیهً : تتعلّق به عند حصوله ، کتعلّقها بالصوم عند الفجر . و ثالثهً : تتعلّق به قبله ، کتعلّقها بالخروج إلی استقبال زید الذی سیصل إلی البلد بعد ساعات مثلاً .

ففی هذه الأقسام تکون الإراده منوطه بالتقدیر ، فإذا علم به کان لها الفاعلیّه ، کما لو علم بوقت قدوم المسافر خرج إلی اسـتقباله ، و لو علم بالفجر صام ، و لو علم بالمجیء أکرم ... فکان للعلم بالتقدیر دخل فی فاعلیه الإراده و تأثیرها .

و هذه هی المقدمه الأولی ... و نتیجتها فی الترتب هو :

إنّ الإِـراده المتعلّقه بالأـهم مطلقه و لیس فیهـا تقـدیر ، و المتعلّقه بـالمهم منوطه غیر منوطه بتقـدیر ترک الأـهم ، و موجوده قبل حصول التقـدیر المـذکور ، غیر أنّ فاعلیّتهـا متوقّفه علی حصوله . و علی هـذا ، فمورد الترتب فی طرف الأـهم من قبیـل الإِـراده المطلقه ، و من طرف المهم من قبیـل الإِـراده المنوطه ، فکمـا لاـ فـاعلیّه لإراده الصّوم قبل طلوع الفجر ، کـذلک لا فاعلیّه لإراده الصّلاه قبل ترک إزاله النجاسه من

المسجد ، بل عند تحقق تركها تتحقّق الفاعليّه بالنسبه إلى الأمر بالمهم .

قال الأُستاذ :

و هذا بيانٌ آخر لمطلب الميرزا ، غير أنه قال : بأنّ الأمر بالمهم لا تحقّق له ما لم يتحقق الشرط - و هو ترك الأهم - فلا فعليّه له و لا فاعليه ، و الحائرى يقول بوجود الفعليّه له ، و إنما الفاعليّه منوطه بترك الأهم .

و قد خالفا صاحب الكفايه ، إذ جعل الترك شرطاً متأخّراً ، و قد جعلاه مقارناً ، غير أنّه عند الميرزا هو شرط مقارن للفعليّه فما لم يتحقق فلا فعليّه ، و عند الحائرى هو شرط مقارن للفاعليّه فما لم يتحقق فلا فاعليّه ، أمّا الفعليّه فهى محققه قبل الشرط للأمر بالمهم كما هى محقّقه للأمر بالأهم .

ثم ذكر الشيخ الحائرى فى المقدّمه الثانيه : إنه لمّا كانت الإراده فى المهم منوطةً بالتقدير ، فإنه يستحيل تحقق الفاعليّه لها قبل تحقّقه ، فليس لها أى تأثير فى تحرّك العبد إلا بعد تحقق التقدير ، إذ لو فرض لها فاعليّه قبله للزم الخلف و هو محال .

قال :

قد توافق الشيخ الحائرى و المحقق العراقى على أن حقيقه الواجب المشروط هى الإراده المنوطه ، و قد أخذا هذا من فكر السيد المحقّق الفشاركى ، و السرّ فى الالتزام بذلك فى الواجب المشروط هو : إنه إذا قال : إذا زالت الشمس فصلّ ، فهل قبل الزوال يوجد إيجابٌ و وجوبٌ أو كلاهما يحصلان عند الزوال ، أو يحصل الإيجاب بهذا الإنشاء و الوجوب عند الزوال ؟

فإن قلنا : بحصولهما عند الزوال ، فالإنشاء قبله لغو . و إن قلنا : بحصول الإيجاب عند الإنشاء و الوجوب عند الزوال ، لزم التفكيك بين الإيجاب

و الوجوب .

فتعيّن القول بحصولهما عند الانشاء ... و هذا هو الواجب المشروط . لكن يرد عليه :

أوّلاً : إن هنا إراده قد أُنيطت بقيدٍ و تقديرٍ ، و معنى الإناطه هو الابتناء و الاشتراط ، فإن لم يكن للقيد دخلٌ فی الإراده فهی مطلقه و لا إناطه ، و إن جعل دخل القيد فی الفاعليه فقط ، لزم أن تكون الإراده مطلقةً كذلك . فليس الواجب مشروطاً بل هو مطلق ... نعم ، للمحقق الحائری أن يقسّم الواجب المطلق إلى قسمين ، أحدهما : ما كانت للإراده فيه فعليّه بلا فاعليّه ، و الآخر : ما كانت للإراده فيه فعليّه و فاعليّه .

و ثانياً : إنّ شروط الوجوب تختلف عن شروط الواجب ، لأنّ شروط الوجوب لها دخل فی الغرض من الحكم ، فما لم يتحقق الشرط فلا غرض ، كالزوال بالنسبه إلى الصّلاه ، و شروط الواجب لها دخل فی فعليّه الغرض ، كالطهاره بالنسبه إلى الصّلاه ، إذ الغرض من الصّلاه موجود سواء وجدت الطهاره أو لا ، لكنّ فعليّه الغرض موقوفه عليها .

و على ما ذكره من تحقّق الإراده و فعليتها فی الواجبات المشروطه قبل حصول الشرط ، يلزم تخلّف الإراده عن الغرض ، فكيف تتحقّق الإراده و الغرض غير حاصل لكونه مشروطاً بشرط غير حاصل ... و بعباره أُخرى : كيف تتحقّق الإراده مع العلم بعدم تحقق الغرض و الحال أنّ الإراده تابعه للغرض ؟

إيراد المحقق الأصفهانی و جوابه :

و أمّا إيراد المحقق الأصفهانی : بأن تخلّف الإراده عن المراد محال ، سواء كانت الإراده تكوينيّه أو تشريعيّه ، لأنّ الإراده التكوينيّه هی الجزء الأخير للعلّه

التامّه ، و التشريعيّه هی الجزء الأخير لإمكان البعث ، و لا يتخلّف إمكان البعث عن امكان الانبعاث .

فقد أجاب الأُستاذ عنه : بأنه يبتنی علی إنكار الواجب المعلّق و عدم تخلّف البعث التشريعی عن الانبعاث ، و قد تقدّم فی محلّه إثبات الواجب المعلّق و إمكان التخلّف فی التشريعيّات ... فمن الممكن أن يكون الوجوب حاليّاً و الواجب استقباليّاً .

الترتّب ببيان المحقق العراقی :

و قد جوّز المحقق العراقی (1) طلب الضدّين بنحو العرضيّه مضافاً إلی جواز ذلک بنحو الترتب ، خلافاً للمحققين الآخرين ، إذ خصّوا ذلک بالترتب فقط ، و نحن نذكر محصّل كلامه فی كلتا الجهتين كما فی (نهايه الأفكار) :

أمّا تصويره طلب الضدّين علی نحو العرضيّه ، فقد ذكر أنّ الأهم و المهم يُطلبان فی عرض واحدٍ - و بلا تقييد لا فی الطلب و لا فی المطلوب - إلّا أنّ إيجاب الأهمّ تام ، و إيجاب المهمّ ناقص .

و الأصل فی هذه النظريّه هو المحقق صاحب الحاشيه فی تعريف الواجب (2) التخييری ، فقد ذهب إلی أنّه أمر بالشیء مع النهی عن بعض أنحاء التروک ، فی قبال الواجب التعيينی فهو الأمر بالشیء مع اقتضائه للنهی عن جميع أنحاء التروک ، و ذلک : لأن لكلّ وجوب تروكاً متعددةً بالنظر إلی مقدّماته و أضداده ، فالصّلاه تنتفی بانتفاء الطهاره التی هی من شروطها ، و بوجود المزاحم ، فيكون وجود الصّلاه موقوفاً علی وجود شرائطها و عدم جميع الموانع لها ،

1- 1) نهايه الأفكار (1 - 2) 375 ط جامعه المدرّسين .

2- 2) هدايه المسترشدين : 247 ط حجری .

و يتعدّد عدمها بعدد كلّ مقدمةٍ مقدمةٍ إذا عدمت ، و بعدد كلّ مزاحم مزاحم إذا وجد ... و على هذا ، فالواجب المطلق ما انسدّ فيه جميع الأعدام ، و مقتضى تعلّق الطلب به هو سدّ أبواب الأعدام كلّها . و كذلك الواجب التعيينى ، فهو يقتضى سدّ التروك ، لأنّ ترك العتق يتحقّق بترك الصوم و بفعل الصوم ، فإذا وجب العتق على نحو التعيين ، كان وجوبه مقتضياً لانتفاء تركه مع فعل الصوم و انتفائه مع ترك الصوم . لكنه إذا وجب على نحو التخييريه يسدّ باب تركه مع ترك الصوم لا مع فعله ، إذ له أن يصوم و لا يعتق ... فهذا معنى أنّ الواجب التخييرى هو الأمر بالشىء مع النهى عن بعض أنحاء تركه .

و نتيجه هذا التحقيق فى حقيقه الوجوب التخييرى هو أن متعلّق الطلب فيه هو الحصّه الملازمه لترك العدل ، فمتعلّق الطلب فى العتق مثلاًـ هو الحصه الملازمه لترك الصوم و الإطعام ، دون الحصّه الملازمه لفعلهما . و من هنا اتّخذ المحقق العراقى مصطلح الحصّه التوأمه .

و على ضوء ما تقدم ، قال هنا :

إنّ الضدّين إمّا لا ثالث لهما كالحركه و السكون ، و إمّا لهما ثالث كالصّلاه و الإزاله .

فإن كانا من قبيل الأول ، فالتخيير الشرعى مستحيل بل هو تخيير عقلى من باب لابديّه أحد الأمرين ، إذ التخيير الشرعى إنما يكون حيث يمكن ترك كلا الطرفين و لا يكون أحدهما قهرى الحصول ، فليس الحركه و السكون من موارده .

و إن كانا من قبيل الثانى ، فالمجموع مقدور على تركه و ليس شىء منه بقهريّ الحصول ، و حينئذٍ ، فالحكم هو التخيير شرعاً ، لأن المفروض إمكان استيفاء الملاك بكلٍّ من الطرفين ، فمع أن ملاك الصّوم يغاير ملاك العتق ، و بينهما

تضـاد ، لكن مجموع الملاكـات يمكن استيفـاؤه كمـا يمكن تفويته ، فلو لم يجعـل الشارع خطاباً تخييرياً لزم انتفاء المجموع ، و جعل الخطاب التعيينى غير ممكن ، لفرض التضادّ بين الملاكات ، فيجب وجود الخطاب التخييرى ... و من هنا يقول هذا المحقق : إن المجعول فى الواجبات التخييريه متمّم الوجود و الوجوب ، لأنّ الوجوب فى كلّ فردٍ من التخييرى ناقص - بخلاف الوجوب فى الواجب التعيينى - إذ ينسد باب العدم عن أحد الفردين حيث يترك الفرد الآخر ، أمّا مع فعله فلا يلزم سدّ باب العدم .

و المهم أن نفهم كيفيه الوجوب التخييرى ، و أنه كيف يكون أحـد الوجوبين فى الأهم و المهم ناقصاً ، و يكون كلاهما تامّاً فى المتساويين ؟

يقول : إن الضـدّين إمّـا متساويـان فى الملاـك و إمّا مختلفان ، و الواجبان إمّا مضـيّقان و إمّا موسّـعان ، و إمّا أحـدهما مضـيّق و الآخر موسّع .

فـإن كانا مضـيّقين و تساويا فى الملاك - و لا أهم و مهم - احتمل اشتراط الطلب فى كلّ منهما بترك الآخر ، و احتمل اشتراط المطلوب فى كلّ منهما بترک الآخر ، لكنّ كليهما مستحيل ، و ينحصر الأمر بكون وجوبهما وجوباً ناقصاً .

و وجه الاسـتحاله هو : أنه لو كـان الغريقـان متسـاويين فى الملاـك و لا يمكن انقاذهما معاً ، فإن اشتراط طلب انقاذ هـذا بترک انقـاذ ذاک محـال ، لأنـه إن ترک انقـاذ كليهمـا تحققت المطـارده بين الطلـبين ، لحصول شـرط وجوب كـلٍّ من الطلبين بترک كليهما ، و يصبح الطلبان فعليين ، و الطلبان الفعليّان مع وحده القدره محال .

و اشتراط طلب انقـاذ كـلٍّ منهمـا بمعصـيه الأمر بإنقاذ الآخر محال كـذلک ، للزوم تأخّر المتقـدّم بمرتبتين ، لأن المفروض كون طلب انقاذ هذا مشروطاً بمعصيه طلب إنقاذ الآخر ، و المعصيه متأخّره عن الطلب ، و المشروط متأخّر عن الشرط ،

فكلّ طلبٍ متأخّر بمرتبتين و متقدّم بمرتبتين ، و هذا محال .

فتحصّل : استحاله اشتراط طلب أحد الضدّين المتساويين ملاكاً بترك الآخر أو بمعصيه الأمر المتعلّق بالآخر .

فلا يمكن أن يكون الطلب مشروطاً .

و أمّا المطلوب فكذلك ، لأن المطلوب - و هو الواجب - متأخّر عن الشرط ، فلو اشترط المطلوب الواجب - و هو إنقاذ هذا الغريق - بترك إنقاذ الآخر ، كان المطلوب متأخّراً عن الترك ، و الترك يتقدّم على وجود الإنقاذ تقدّم الشرط على المشروط ، لكن وجود إنقاذ هذا متّحد رتبةً مع ترك إنقاذ الآخر و كذا العكس ، لكون النقيضين فى مرتبةٍ واحده .

فتكون النتيجه تأخّر وجود هذا الإنقاذ عن وجود انقاذ الآخر ، و قد عرفت تأخّر وجود الآخر عن وجود هذا كذلك ... فيستحيل اشتراط الواجب بترك الواجب الآخر .

و هكذا الحال لو اشتراط الواجب المطلوب بمعصيه الأمر المتعلّق بالمطلوب الآخر ، لما ذكرناه فى اشتراط الطلب بمعصيه طلب الآخر .

و إذا استحال اشتراط الطلب و اشتراط المطلوب ، فلا مناص من الالتزام - فى المضيّقين المتّحدى الملاك - بوجوبين ناقصين ، و المقصود هو : إن كلّاً من الإنقاذين واجب ، بحيث يطرد هذا الوجوب عدم نفسه إلّا من جهه وجود انقاذ الآخر ، فلو أنقذ الغريق الآخر لم يجب انقاذ هذا ، و كذا العكس .

قال : إنّ وجوب شىء على تقدير وجود شىء آخر ، - كما لو وجب إكرام زيد على تقدير مجيئه - هو فى الحقيقه إلزام من جههٍ و ترخيص من جهه أُخرى ، إذ الإكرام يكون واجباً إن جاء ، و يكون مرخّصاً فيه فى فرض عدم مجيئه ، فاجتمع

الإلزام مع الترخيص فی الترک ، و کذلک یمکن أن یجتمع الإلزام بفعل شیء مع الإلزام بترک نفس الشیء ، لأنّ کلّ شیء له أضداد و موانع عن وجوده ، فیصح الإلزام بفعل شیء علی تقدیر وجود ضد من أضداده ، و الإلزام بترک الشیء نفسه علی تقدیر وجود ضد آخر ، کأن یلزم بإتیان الصّلاه علی تقدیر النوم ، بمعنی أن النوم لا یرفع وجوب الصّلاه ، و أن یلزم بترک الصّلاه علی تقدیر ضدّ آخر و هو الإزاله ، بمعنی أنه مع الإتیان بالإزاله مأمور بترک الصّلاه .

فظهر إمکان الأمر بالضدّین المتساویین فی الملاک بالوجود و الوجوب الناقص .

و أما إنْ کانا غیر متساویین ، بل کان أحدهما أهم من الآخر فکذلک ... لما تقدّم من أن للشیء أنحاء من العدم بأنحاء الإضافات و الأضداد و المقدّمات ، فلو حصل التمانع بین طلب الإزاله و طلب الصّلاه ، و کانت الإزاله أهم ، تحقق للصّلاه عدم من ناحیه وجود الإزاله ، و عدم من ناحیه وجود غیر الإزاله کالأکل و النوم و غیرهما .

إلّا أنه لمّا کان المفروض کون طلب الصّلاه ناقصاً ، کان المقصود هو عدم مطلوبیّه الصلاه فی حال تحقق الإزاله ، لکنّها مطلوبه من ناحیه وجود غیر الإزاله من الأضداد ، فاجتمع فی طلب الصّلاه جهه الإلزام بفعلها و الإلزام بترکها . أمّا الإلزام بفعل الصّلاه فمن غیر ناحیه وجود الإزاله ، و أما الإلزام بترکها فمن ناحیه وجود الإزاله ... هذا بالنسبه إلی طلب الصّلاه .

و أمّا الإزاله – و هی الأهم – فإن طلبها تام و لیس بناقص ، فهو یریدها من جمیع النواحی ، أی یرید الأعدام کلّها ، عدم الصّلاه ، عدم الأکل ، عدم النوم ... فقد توجّه الأمر بالإزاله بهذا الشکل ... .

و بهـذا البيان لا يلزم أىّ محـذور من أن يجتمع الأمر بالضدّين - الإزاله و الصّلاه - و يكونا فى عرضٍ واحد ... لأن المحذور لا يكون إلّا فى مرحله الاقتضـاء أو فى مرحله الامتثـال و الطاعه ، و مع كون أحـد الطلبين تامّاً و الآخر ناقصاً فلا يلزم أىّ محـذور ، لأنّ مقتضـى الأمر بالأهم إعـدام المهم بلحاظ وجود الأهمّ لتماميّه اقتضاء وجوده من هذه الناحيه ، بخلاف الأمر بالمهم فليس له هـذا الاقتضـاء بالنسـبه إلى الأهم ، و إنمـا يقتضـى إعـدام الأضـداد الأُخرى ... فلا مطارده بين الطلبين ... فى مرحله الاقتضاء . و كـذلك فى مرحله الامتثـال ، لأنّه مع امتثال الأمر بالأهمّ لا يبقى الموضوع للأمر بالمهمّ حتى تصل النوبه إلى امتثاله ، لأنّ الأهمّ يقتضـى سدّ بـاب عـدمه من نـاحيه المهم ، أمّـا الأمر بالمهم فقـد كان ناقصاً ، لفرض كونه محفوظاً بالنسـبه إلى غير الإزاله من الأضداد ، أمّا بالإضافه إلى الإزاله فلا ...

اللّهم إلّا أن تصل النوبه إلى إطاعته بالتمرّد و المعصيه للأمر بالأهمّ ، و هذا شىء آخر غير المطارده بين الأمرين .

فظهر : أن الأمر بالأهمّ لا يطرد إطاعه الأمر بالمهمّ ، بل إنه مع إطاعه الأمر بالأهم لا يبقى موضوع لطاعه الأمر بالمهم ، و إن الأمر بالمهم لا يطرد إطاعه الأمر بالأهم ، لأن الأهم إن لم تتحقّق إطاعته فذلك على أثر العصيان لا على أثر الأمر بالمهم ... .

فلا مطارده بين الأمرين ، لا اقتضاءً و لا امتثالاً .

إشكال المحقق الأصفهانى

و أورد المحقق الأصفهانى (۱) على نظريه المحقق العراقى بما توضيحه :

إنه إن كان المراد من « التام » و« الناقص » أنّ إمكان الترتّب غير موقوفٍ على

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۲۲ - ۲۲۳ .

اشتراط وجوب المهم و ترک الأهم و عصیانه ، و أنه یمکن بنحو الواجب المعلّق ، فلا حاجه إلی هذا التقریب الغریب ، حیث صوّرتم الحصص للعدم و أنّ للشیء - الذی له وجود واحد - أعداماً عدیده ، بل نقول : إنه من المعقول أن یکون الوجوب فعلیّاً و یکون الواجب مقیّداً بظرف معصیه الأهم ، کما هو الحال فی کلّ واجب معلّق ، حیث الوجوب مطلق و الواجب حصّه خاصه . هذا أولاً . و ثانیاً : إن کان المقصود أن المهمّ غیر مشروط بمعصیه الأهم ، و أنه یصوّر وجوب المهم بنحو الواجب المعلّق ، فیرد علیکم لزوم التفکیک بین فعلیّه الوجوب و فاعلیّته ، و هذا باطل ، إذ الطلب الفعلی یتقوّم بأن یجعل المولی ما یمکن أن یکون محرّکاً و باعثاً للعبد ، فهذا معنی إمکان الباعثیّه ، لأن العبد لو خلّی عن الموانع یکون للطلب إمکان الباعثیّه له ، فقولکم بوجود الأمر و الطلب و بفعلیّته لکن بلا فاعلیه ، یستلزم التفکیک بین البعث و الانبعاث ، و هذا غیر معقول .

و إن کان المراد من تصویر « التام » و« الناقص » رفع المطارده و التمانع بین الأهم و المهم ، فهذا غیر متحقّق ، لأن المفروض إطلاق الأمر بالأهم ، فهو موجود فی حال وجود المهم و فی حال عدمه ، و حینئذٍ ، فالحصّه من عدم الأهم الملازمه مع وجود المهم مطروده من قبل الأهم و لا یبقی الاقتضاء للمهم ، و أمّا الحصّه من عدم الأهم الملازمه لعدم المهم ، فیتحقّق فیها المطارده . مثلاً : لو ترک الأهم مع عدم المهم لوجود بعض الأضداد الأُخری ، کان الأمر بالمهم مقتضیاً لطرد عدمه من ناحیه غیر وجود الأهم ، لأنه یدعو إلی نفسه من غیر ناحیه الأهم من سائر الأضداد ، لکن الأمر بالأهم موجود بإطلاقه ، فهو یقتضی عدم نفسه ، فالطّرد یحصل من طرف الأهم و المهم کلیهما ، إذ الأهم یقول بطرد عدم نفسه و المهم یقول مع وجود بعض الأضداد الأُخری بطرد عدم نفسه ، و المفروض أن القدره

واحده و الوقت ضيّق .

دفاع الأُستاذ عن المحقق العراقی

و قد أجاب شيخنا الأُستاذ ، أمّا عن الإشكال الأوّل : فبأنّ المحقق العراقی لا يقصد إثبات المطلب عن طريق الواجب المعلّق ، بل يريد أن هنا طلبين بلا اشتراط من طرف المهم ، و أحدهما تام و الآخر ناقص ، فلا علاقه للبحث بالواجب المعلّق . و بعباره أُخرى : إنه لو أنكرنا الواجب المعلّق فما الإيراد على نظريّه المحقق العراقی ؟

إنه يقول : بأن أحد الطلبين ناقص و الآخر تام ، أمّا فی الواجب المعلّق فالطلب تام و ليس بناقص ، و إنما المتعلّق له هو الحصّه ... فكم الفرق ؟

هذا أوّلاً . و ثانياً : إن المحقق العراقی من القائلين بالواجب المعلّق ، فالإشكال عليه من هذا الحيث مبنائی .

و أمّا عن الإشكال الثانی : فبأن معنى « المطارده » هو « التمانع » و قد بيّن المحقق العراقی عدم حصوله فی مرحله الاقتضاء و فی مرحله الامتثال ، فهو يقول باقتضاء الأهم إعدام المهم دون بقيّه أضداد المهم ، إذ لا نظر للأهم إلى الأكل و الشرب و النوم و أمثالها ، و إنما يدعو إلى نفسه و ترك المهم ، و المهم يقتضی الاتيان به من ناحيه بقيّه الأضداد لا من ناحيه وجود الأهم ، فلا تمانع بين الاقتضائين . و كذلك يقول فی مرحله الإطاعه بمعنى : أن الأهم يدعو إلى نفسه و يريد الإطاعه له ، لكنّ المهمّ لا اقتضاء له للإطاعه مع وجود الأهم ، لأنه مع تأثير الأهم فی الإطاعه لا يبقى موضوع للأمر بالمهم ، حتى يمكنه طرد الأهم ... و لو فرض سقوط الأمر بالأهمّ على أثر التمرّد و العصيان له ، فلا فاعليّه له ليكون طارداً للأمر بالمهم ، لفرض كون الأمر بالأهم منطرداً حينئذٍ – حسب تعبيره – فأين

المطارده ؟

اشكال الأُستاذ

هذا ، و أورد الاستاذ على المحقق العراقى : بأنّ العمده فى الفرق بين نظريّته و أنظار المحققين الآخرين هو عدم الاشتراط و التقييد بين الطلبين ، بل إنّ كلّاً منهما بالنسبه إلى الآخر مطلق ، غير أنّ أحد الطلبين تام و الآخر ناقص فالإشكال هو : إنّ الإطلاق و عدم التقييد فى الطلب يرجع إلى المولى ، كما أنّ أصل الطلب يرجع إليه ، و كما يعتبر فى أصل الخطاب و الطلب أن لا يكون لغواً – لفرض كون المولى حكيماً لا يفعل اللغو – كذلك يعتبر فى الاطلاق وجود الأثر و عدم اللّغويه ، لكنّ وجود الأمر بالمهم مع امتثال الأمر بالأهم لغو ، فلا يمكن أن يكون مطلقاً ، إذ لا أثر لطلبه مع امتثال الأمر بالأهم ، فإمّا يكون الأمر بالمهم مهملاً ، لكن الإهمال أيضاً محال ، و إمّا أن يكون مشروطاً و مقيّداً بترك الأهم ، و هذا هو المعقول و المتعيّن ، فعاد الأمر إلى الترتّب و انتهى الاشتراط الذى هو مبنى الميرزا .

و قد فرغنا – حتى الآن – من طرح نظريّات الميرزا ، و الحائرى تبعاً للفشاركى ، و العراقى ... و قد عرفت أن أمتن البيانات هو بيان الميرزا ، و بقى :

الترتب ببيان المحقق الأصفهانى

و قد ذكر تحت عنوان (و التحقيق الحقيق بالتصديق) (۱) مقدمتين :

إحداهما : إن ثبوت المقتضيين للضدّين جائز ، و إنما المحال وجود الضدّين ، بل يجب تحقق المقتضيين لهما ، فلو فرض عدم المقتضى لأحدهما لم تصل النوبه فى عدم الضدّ إلى وجود الضدّ الآخر و مانعيّته له ... مضافاً : إلى أن ذلك كذلك فى الوجدان ، إذ الشيء الواحد يمكن أن تتعلّق به إراده زيد و إراده عمرو

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۴۱ .

فی وقت واحد ، و الجسم الواحد یصلح لأن یکون لونه أسود أو أبیض ... .

و علی الجمله ، فإنه لا تمانع بین المقتضیین ، بل هو بین مقتضی هذا و ذاک .

الثانیه : إن النسبه بین الأمر و إطاعته هی نسبه المقتضی إلی المقتضی ، لا العلّه إلی المعلول ، لأنه لو کان من قبیل العلّه و المعلول لکان منافیاً للاختیار ، و الحال أن اختیار المکلّف محفوظ ، و أمر المولی إنما هو جعلٌ لما یمکن أن یکون داعیاً و محرّکاً للمکلّف نحو الامتثال ، و لذا تتوقّف فعلیّه الامتثال و تحقّقه علی خلوّ نفس العبد من موانع العبودیّه .

و بعد المقدمتین :

فإن أمر المولی بأمرین ، و لم یکن لأحدهما قید ، تحقّق المقتضی التامّ للفعلیّه لإیجاد الدّاعی فی نفس العبد ، فإذا کان العبد مستعدّاً للامتثال صلح کلّ من الأمرین لأن یصل إلی مرحله الفعلیّه ، و حینئذٍ ، تقع المطارده بینهما ... أمّا لو کان أحد الأمرین غیر مطلقٍ . بل علی تقدیر ، - و المقصود هو التقدیر فی مرحله الاقتضاء لا مرحله الفعلیّه - فیکون الأمر بالمهم مقدّراً و مقیّداً بسقوط الأمر بالأهم عن المؤثّریه ، بمعنی أن أصل الإنشاء بداعی جعل الدّاعی فی طرف المهم مقیّد بأن لا یکون الأمر بالأهم مؤثّراً ، و حینئذٍ ، یکون الاقتضاء فی أحد الأمرین معلّقاً ، و علی هذا تستحیل المطارده بینهما ، لأن اقتضاء الأمر بالأهم تنجیزی و اقتضاء الأمر بالمهم تعلیقی ... ففی حال تحقّق الأمر بالمهم یکون الأمر بالأهم منطرداً مطروداً ، فلا تصل النوبه لأن یکون الأمر بالمهم طارداً له .

أقول :

إن هذا الوجه هو عین الوجه الذی ذکره المحقق العراقی ، و قد عرفت ما فیه ، فالصحیح ما ذهب إلیه المیرزا .

الکلام فی ما أُشکل به علی الترتّب

اشاره

و الکلام الآن فیما أُشکل به علی القول بالترتّب :

الإشکال الأوّل

فقد قال فی (الکفایه) : ثم إنه لا أظن أن یلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صوره مخالفه الأمرین لعقوبتین ، ضروره قبح العقاب علی ما لا یقدر علیه العبد ، و لذا کان سیدنا الأُستاذ - قدّس سرّه - لا یلتزم به علی ما هو ببالی ، و کنّا نورد به علی الترتّب و کان بصدد تصحیحه (۱) .

و توضیحه : إنه علی القول بالترتّب ، یکون هناک تکلیفان وجوبیّان ، أحدهما بالأهم و الآخر بالمهم ، و کلّ تکلیف یستتبع استحقاق العقاب علی ترکه ، ففی صوره مخالفه التکلیفین و ترک الواجبین یستحق العقوبتین ، و الحال أن المکلّف لم یکن له القدره علی امتثال کلیهما ، فکیف یستحق العقاب علی ترک ما لا یقدر علیه ؟

الجواب

و قد أُجیب عن هذا الاشکال بجوابین : أما نقضاً : فبموردین ، أحدهما : فی الواجب الکفائی ، حیث أنه لو تُرک الواجب کفایهً ، یستحق کلّ المکلّفین به العقاب علیه ، مع أن القیام به لم یکن مقدوراً إلّا لواحدٍ منهم . و المورد الآخر : هو صوره تعاقب الأیدی علی مال الغیر ، فلو أنّ أحداً غصب مالاً ثم انتقل المال إلی

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۵ .

غيره و منه إلى ثالثٍ و هكـذا ، فإن الأيـدى المتعاقبه هـذه تسـتحق العقاب على الغصب ، مع أن الغاصب هو واحـد منهم و ليس كلّهم ... .

و أمّا حلّاً : فإنّ تعـدّد العقاب لا محـذور فيه ، إذ العقاب ليس على الفعل كى يقال بأن الجمع بين الأهم و المهم فى الإتيان غير مقـدور - لكون القـدره على أحدهما فقط - بل العقاب هو على الترك للتكليف ، و الجمع بين التكليفين - الأهم و المهم - فى الترک مقدور ، فكان العقاب على أمرٍ مقدورٍ صادر عن اختيار .

و كذلک الحال فى الواجب الكفائى .

و ببيـانٍ آخر : إنّه لمّـا ترک الأـهم و اسـتحق العقـاب على تركه ، كان بإمكانه الإتيان بالمهم ، فلمّا تركه اسـتحق عقاباً آخر غير استحقاقه له على تركه للأهم .

و تلخص : اندفاع الإشكال ، و حاصله الالتزام بتعدّد العقاب .

قال الأُستاذ

إن ملاک استحقاق العقاب يكون تارةً هو « ترک الفعل المقدور » و أُخرى :

« الترک المقدور » ففى الواجب الكفائى يستحق المكلّفون العقاب لتحقّق « ترک فعلٍ مقدور » كدفن الميت أو الصّلاه عليه مثلاً ، فقد كان فعلاً مقدوراً لم يقم به أحد منهم ، فاستحقّوا العقاب على تركهم له .

أمّا فيمـا نحن فيه ، فـإن المقـدور ليس الفعل ، أى امتثال الأمرين ، بل هو الترک ، فإنّ ترک هـذا و ذاک مقـدور ، فهما تركان مقدوران ... .

وعليه ، فإن كان مناط استحقاق العقاب هو الجمع بين التركين المقدورين ، فالجواب صحيح ، و يتمّ الالتزام باستحقاق العقابين .
و أمّا إن كـان المنـاط فى اسـتحقاق العقاب هو ترک ما هو المقـدور ، فالمفروض عـدم كون كليهما مقـدوراً ليتحقق التركان و يُستحق العقابان ... لكن ما نحن فيه من قبيل الثانى ، لأن

المطلوب فيه هو الفعل لا الترک . و بعباره أخری : إن بحثنا فی الواجب لا الحرام ، و من المعلوم أنّ العقاب فی الواجبات یکون علی ترک الفعل ، و لا بدّ و أن یکون الفعل مقدوراً حتی یجوز علی ترکه ، لکنّ المقدور فعل واحد ، فلیس إلّا عقاب واحد .

و تلخّص : إن العقاب یتبع کیفیّه التکلیف ، فإذا کان مناطه ترک الفعل المقدور - لا الترک المقدور - فإنّ الفعل المقدور واحد و لیس بمتعدّد ، و ترکه یستتبع عقاباً واحداً ، فکیف یلتزم المیرزا و غیره باستحقاق العقابین ؟

و یؤکّد ذلک : إن لازم کلامهم عدم الفرق بین القادر علی امتثال کلا الأمرین التارک لهما ، کما لو قدر علی إنقاذ الفریقان فلم یفعل لهما ، و القادر علی امتثال أحدهما التارک له ، کما لو تمکّن من إنقاذ أحدهما و ترک ، فهل یفتی المیرزا و أتباعه بتساویهما فی استحقاق العقاب ؟

الإشکال الثانی

إنه لا ریب فی استحاله تعلّق الإرادتین التکوینیّتین العرضیین بالضدّین ، و کذا الطولیّتان ، بأن تکون احداهما مطلقه و الأُخری مشروطه ، و وزان الإراده التشریعیّه وزان الإراده التکوینیّه ، فإذا استحال الترتّب فی التکوینیّه فهو فی التشریعیّه کذلک .

و الجواب : هو إنّ الإشکال یبتنی علی عدم الفرق بین الإرادتین فی جمیع الأحکام ، لکن لا برهان علی ذلک ، بل هو علی خلافه ، لأن النسبه بین الإراده و الفعل فی التکوینیّات نسبه العلّه التامّه إلی المعلول ، و لا یعقل تصویر الترتّب هناک ، بأن تکون علّه مطلقه و أُخری مترتبه علیها ، للزوم الخلف . أمّا فی التشریعیّات ، فإنّ الإراده بالنسبه إلی الفعل من العبد لیست بعلّهٍ تامّه بل هی

مقتضيهٌ له ، و أين الاقتضاء من العليّه التامّه ؟ إن العلّه التامّه لا حاله منتظره لها ، بخلاف المقتضى فإنّ شرط تأثيره اختيار العبد للامتثال ، فلو لم يتحقّق بقيت الإراده التشريعيّه فى مرحله الاقتضاء ، وعليه ، يصحّ وجود مقتضيين يكون مؤثريّه أحدهما فى تحقّق الفعل متوقّفه على عدم مؤثريّه الآخر ، كما تقدّم فى تصوير المحقق الحائرى للترتب ، أو يكون أصل فعليّه أحدهما متوقفاً على عدم مؤثريّه الآخر ، كما تقدّم فى تصوير الترتب على مسلك الميرزا و هو المختار ...

فقياس الإراده التشريعيّه على التكوينيّه قياس مع الفارق .

الإشكال الثالث

إن المتلازمين يستحيل اختلافهما فى الحكم ، كأنْ يكون أحدهما واجباً و الآخر حراماً مثلًا ، لأنه يلزم التكليف بالمحال ، إذ فعل الفرد الواجب يستلزم فعل الآخر الحرام ، و ترك الحرام يستلزم ترك الفرد الواجب .

و على هذا ، فإن القول بالترتب يستلزم القول بالتكليف بالمحال ، لأنّ الأمر بالأهمّ يستلزم النهى عن ضدّه العام و هو تركه ، فيكون تركه حراماً ، لكنّ ترك الأهمّ ملازم لفعل المهم و هو واجب ، فكان المتلازمان مختلفين فى الحكم ، و هو محال كما تقدّم .

و الجواب : صحيحٌ أنّ الأمر بالأهم يستلزم النهى عن ضدّه العام و هو الترك ، و وجوب المهم مشروط بترك الأهم ، و بينهما تلازم ، لكن حرمه الترك حكم استلزامى ، فوجوب الأهم قد استلزم حرمه تركه و كانت هذه الحرمه نتيجه لوجوبه ، فإن كان وجوبه بنحو الاقتضاء قابلاً للاجتماع مع وجوب المهم ، كانت الحرمه - التى هى حكم ترك الأهم - قابلةً للاجتماع مع المهم بنحو الاقتضاء ، و لا محذور فى هذا الاجتماع .

و علی الجمله ، فـإن اجتماع حرمه ترک الأهم مع وجود المهم ، فرعٌ لإمکان اجتماع وجوب الأهمّ مع وجوب المهم ، فإن أمکن الاجتمـاع بین وجوبهمـا أمکن بین حرمه ترک ذاک و وجوب هـذا ... لکنّ إمکـانه فی الأصل تام بالترتّب ، فلا محـذور فیه بین الحرمه و الوجوب کما تقدّم .

الإشکال الرابع

إن الفرد المهمّ من المتزاحمین - کالصّلاه مثلاً - إذا وجب بـالترتّب حرم ترکه بنـاءً علی اقتضاء الأمر بالشـیء للنهی عن الضـدّ العام ، و لا أقلّ من مبغوضیّه الترک ، لکنّ هذا الترک تارهً : هو خصوص ما لا ینتهی إلی فعل الأهـم - و هو الإزاله - و تارهً :

یکون أعمّ من الموصل إلی فعل الأهم و غیر الموصل إلیه .

فإن کان المحرّم هو مطلق الترک ففیه :

أوّلاً : إن ذلک ینافی أهمیّه الأهم ، لأن حرمه ترک المهم مطلقاً - حتی المنتهی إلی فعل الأهمّ - معناه رفع الیـد عن الأهم حتی لا یقع فی ترک الحرام ، و هذا ینافی أهمیّه الأهم .

و ثانیاً : إنه بناءً علی الترتّب ، یکون فعل المهم فی فرض ترک الأهمّ ، فکیف یکون الحرام هو ترک المهم المجامع لفعل الأهم ؟ إذن ... بناءً علی الترتب لا یمکن أن یکون الترک المحرّم للمهمّ هو الترک المطلق .

و إن کـان الترک المحرّم هو الترک الـذی لا یوصل إلی فعل الأهم ، فهـذا أیضاً محال ، لأنّ ترک المهمّ غیر الموصل إلی فعل الأهـم إن کـان حرامـاً کـان نقیضه واجبـاً ، و نقیض الترک غیر الموصـل هو « ترک الترک غیر الموصـل » ، و هـذا له لازمـان ، أحدهما : فعل المهمّ . و ثانیهما : الترک الموصل لفعل الأهم ، (قال) و إنما قلنا بکونهما لازمین و لم نقل بکونهما فردین ، لأنّ « ترک الترک غیر الموصل » أمر

ص:۲۴۳

عدمی ، و فعل المهم وجودی ، و الوجودی لا یکون مصداقاً للعدم و العدمی ، و إذا کانا من اللّوازم ، فقد ثبت أن حکم الملازم لا یسری إلی الملازم ، فإنّ « ترک الترک غیر الموصل » لمّا کان واجباً ، فإنّ هذا الحکم - و هو الوجوب - لا یسری إلی ملازمه - و هو المهم - فمن المحال أن یکون المهم واجباً . و إذا استحال وجوب المهم بطل الترتب من الأساس .

(قال) و لو تنزّلنا و قلنا بجواز أن یکون فعل المهمّ مصداقاً « لترک الترک غیر الموصل » فالإشکال موجود کذلک ، لأنّه کما کان فعل المهم مصداقاً فیکون واجباً ، کذلک ترکه الموصل لفعل الأهم مصداق فیکون واجباً ، و إذا تعدّد فرد الواجب کان الوجوب تخییریّاً ، و المفروض فی الترتب کون وجوب المهم تعییناً لا تخییریّاً .

جواب المحقق الأصفهانی

أجاب بأنا نختار کلا الشقّین و لکلٍ جواب .

أمّا الشق الأوّل ، فنسلّم بحرمه نقیض الواجب و وجوب نقیض الحرام ، إلّا أن الواجب هو فعل المهم ، لکن لا فعله علی کلّ تقدیر ، بل علی أحد التقادیر و هو ترک الأهم ، فلا یکون نقیضه الترک المطلق لیشمل الترک المنتهی إلی فعل الأهم ، فکان الحرام هو خصوص ترک المهم الذی هو فی تقدیر ترک الأهم .

جواب الأُستاذ

هذا الذی أفاده المحقق الأصفهانی ناظرٌ إلی الشق الثانی من کلام المیرزا الکبیر ، و الصحیح أن یقال فی الجواب عنه :

أولاً : إنّ الأصل هو وجوب المهم و لیس حرمه النقیض - و إن عکس المیرزا و جعل حرمه النقیض هی الأصل - و وجوبه علی ما تقدّم بالتفصیل مشروط بترک

الأهم ، فيقتضى - بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن النقيض - حرمه ترك المهم على تقدير حرمه الأهم ، و لا يمكن أن يقتضى حرمه الترك المطلق ، لأنّ المفروض كون الواجب خاصّاً غير مطلق ، و كما كان الأصل - و هو وجوب المهم - ترتبيّاً فحرمه ضدّه أيضاً ترتبيّه لكونها متفرعةً عليه ... فلا يبقى محذور .

و ثانياً : لو تنزّلنا ، و جعلنا الأصل حرمه ترك المهم ، و يتفرّع عليه وجوب المهم ، فإنّ الأمر لا ينتهى إلى الوجوب التخييرى ، لأنّ الحرام على القول بالترتّب ليس ترك المهم حتى الترك الموصل لفعل الأهم - لأن هذا خلف فرض الترتّب - بل إن الحرام هو تركه غير الموصل لفعل الأهم ، و إذا كان كذلك ، فإنّ نقيضه هو ترك الترك غير الموصل ، و هذا لا يتحقق إلّا بفعل المهم ، و لا يقبل الاجتماع مع الترك الموصل لفعل الأهم ، فتبيّن أن ليس للّازم أو النقيض فردان ، ليرجع الأمر إلى الوجوب التخييرى .

فالصحيح أن نختار هذا الشق و نجيب عنه بما ذكرناه ، فإشكاله غير وارد حتى لو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ العام .

الإشكال الخامس

إذا كان شرط وجوب المهم هو عصيان الأمر بالأهم ، فما المقصود من هذا العصيان ؟ إن كان الشرط هو عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن ، فهو خلف فرض الترتّب ، و إن كان بنحو الشرط المتأخّر ، فهو يستلزم طلب الضدّين ، و إن كان بالعزم ، فيستلزم طلب الضدّين كذلك ، فالترتّب على جميع الاحتمالات غير معقول .

فإن كان المقصود من الشرط هو الشرط المقارن ففيه :

إن الإطاعه و المعصيه لا يكونان إلا مع فرض الأمر ، فلولا الأمر فلا طاعه

و لا معصيه .

فقال الميرزا و غيره : بكون العصيان بنحو الشرط المقارن ، فالأمر موجود و إنّما يسقط بعد العصيان .

لكن المشكله هى : إن الأمر تابع للملاك ، و هو لا يسقط إلّا إذا سقط و تحقق الغرض أو امتنع حصوله فيستحيل وجود الأمر كذلك ، وعليه ، ففى ظرف العصيان لا يعقل تحصيل الغرض ، إذ لا يعقل وجود الأمر حينئذٍ .

لا ـ يقال : إنّ امتناع الأمر فى هذا الفرض امتناع بالاختيار ، و هو لا ينافى وجود الأمر ، لأن المنافى لوجوده هو الامتناع الذاتى و الوقوعى ، أمّا الامتناع بالغير الناشئ من عصيان المكلّف للأمر فلا ينافيه .

لأنا نقول : إن الامتناع بالاختيار لا ينافى العقاب ، أمّا الخطاب و الأمر فإنّه ينافيه ، و مع تعذّر الخطاب الناشئ من اختيار العبد ، فالأمر لغو ، لكونه معلولاً للملاك ، و أن الغرض من الأمر هو تحصيله .

و تحصّل : إن الإشكال على تقدير كون العصيان شرطاً مقارناً باقٍ على حاله .

و إن كان المقصود من الشرط هو العزم أو العصيان بنحو الشرط المتأخّر ، بناءً على وجود الأمر مع العصيان ، فالتحقيق أن يقال :

إن أساس الإشكال فى الترتّب هو مؤثّريه كلا ـ الأمرين معاً ، فإن أمكن تصوير عدم كونهما مؤثّرين فكان المؤثر أحدهما دون الآخر ، ارتفع الإشكال ، فبأىّ طريق أمكن حلّ العقده يثبت الترتّب ، و على هذا ، فمن عزم على معصيه الأمر بالأهم بعد الأمر به ، سقط فى حقّه مؤثريّته و وجب عليه الإتيان بالمهم ، و كذا الحال فى تعقّبه بالعصيان بنحو الشرط المتأخّر .

ص:۲۴۶

و على الجمله : فإن العمده سقوط الأمرين عن التأثير فى عرض واحد ، و هذا يتحقق بالعزم على عصيان الأمر بالأهم أو اشتراط تعقّبه بالعصيان ، بل و يسقط باشتراط العصيان بنحو الشرط المقارن .

و تلخّص : إن الإشكال فى الترتّب ثبوتاً و سقوطاً يدور مدار مؤثّريه كلا الأمرين ، فلو انتفت بأىّ طريقٍ من الطرق فلا إشكال ، و المختار عند الأُستاذ تصوير الترتّب باشتراط العزم على العصيان ، فمن كان مستطيعاً و استقرّ الحج على ذمّته فعزم على العصيان و ترك الحج ، يسقط الحج عن ذمته بإتيان النائب عنه به ، و إن كان فى أُجره النائب إشكال ، و بيانه موكول إلى محلّه .

هذا ، فأمّا أن أساس مشكله الترتّب هو باعثيه كلا الأمرين و عدم إمكان الانبعاثين – و ليس طلب الضدّين – فإن سقط أحدهما عن الباعثيه ارتفعت ... فهذا مذكور فى كلام الميرزا و المحقق الأصفهانى و ليس ممّا انفرد به السيد البروجردى كما جاء فى تقرير بحثه و فى حاشيته على الكفايه .

ثم إنّ هناك بحثاً حول كون الشرط هو « العزم » و قد طرحه الأُستاذ فى الدرس و بيّن وجهه نظره فيه ، تركنا التعرّض له اختصاراً .

تنبیهات الترتب

.التنبیه الأول(فی تسریه کاشف الغطاء الترتّب إلی الجهر و الإخفات)

اشاره

و قبل الورود فی البحث نذکّر بمطلبین :

الأول : إنه بعد الفراغ من إمکان الترتّب لا تبقی حاجه إلی بیان وقوعه ، لکفایه الإمکان ، لأنه بعد رفع الید عن إطلاق أحد الدلیلین و هو المهم و تقییده بعصیان الآخر و هو الأهم ، یکون المقتضی لوجوب المهم موجوداً و المانع مفقوداً ، کسائر الموارد .

و الثانی : إن التضاد الواقع بین متعلّقی الدلیلین فی سائر موارد الترتّب هو تضاد اتّفاقی و لیس بدائمی ، لأنه یکون - مثلاً - علی أثر العجز عن امتثال الأمرین کإنقاذ الغریقین حیث لا قدره - غالباً - إلّا علی أحدهما ... و لکنّ مسأله الجهر و الإخفات لیست من هذا القبیل ، فالتضادّ بینهما دائمی ، فیقع البحث عن معقولیّه الترتّب فی مثلها ... و تصویر ذلک هو :

إن الجاهل المقصّر یستحق العقاب بلا کلام ، و عباداته محکومه بالبطلان ، فإن انکشف وقوع العمل علی خلاف الواقع فهو غیر مجزٍ ، و عدم الإجزاء حینئذٍ واقعی ، و إن لم ینکشف ذلک کان غیر مجزٍ ظاهراً ، حتی یتبیّن مطابقه عمله للواقع و عدمها ، إن تمشّی منه قصد القربه فی هذه الحاله .

لکنهم حکموا بالإجزاء فی موردین ، أحدهما : الجهر و الإخفات ، و الآخر :

القصر و التمام ، لوجود النصوص بإجزاء الإخفات فیما ینبغی الجهر فیه و بالعکس ، و مع ذلک حکموا باستحقاقه العقاب للتقصیر ، فوقع البحث بینهم فی کیفیه الجمع بین الإجزاء و استحقاق العقاب ، و ذکروا لذلک وجوهاً .

ص:۲۴۸

منها : ما جاء فی (کشف الغطاء) (۱) علی أساس قانون الترتّب ، فقال :

إن الخطاب المتوجّه أوّلاً ـ إلی هذا الجاهل المقصّر فی تعلّم الحکم ، هو الجهر فی القراءه فی الصّلاه الجهریّه ، فإن عصی فالواجب علیه هو القراءه إخفاتاً ... و کذا بالعکس فی الصّلاه الإخفاتیه .

و کذا الکلام فی مسأله القصر و الإتمام .

فالصّلاه صحیحه ، لکنه عاصٍ یستحق العقاب ، لأنه قد ترک المأمور به الأهمّ .

قال کاشف الغطاء : بل لا ـ بدّ من تطبیق ذلک علی سائر الفروع فی مختلف الأبواب الفقهیّه ، و إلّا لزم الحکم ببطلان أکثر عبادات المکلّفین . مثلًا : لو کان فی ماله الخمس أو الزکاه ، فلم یؤدّ عصیاناً و صلّی ، صحّت صلاته من باب الترتّب .

و کذا فی الحج و غیره ، و تصویر ذلک هو : إن الواجب علیه أداء الدّین أو دفع الخمس أو الزکاه أو الذهاب للحج أو النفقه ، فإن عزم علی المعصیه فالصّلاه واجبه علیه و مجزیه . و کذا أمثالها . هذا کلامه رحمه اللّه ... .

و قد نقله الشیخ فی خاتمه البراءه و الاشتغال ، فی أحکام الجاهل المقصّر ، ثم قال : بأنا لا نعقل الترتّب فی هذه المسائل ، إذ کیف یصدر من المولی الأمر بشیء مشروط بمعصیه أمرٍ آخر ، و المکلّف بعد غیر عاصٍ للأمر الأول ؟

فقال المیرزا رحمه اللّه : نحن نعقل الترتّب ... غیر أنّ الإشکال علی کاشف الغطاء فی الصغری .

قال الأُستاذ : الظاهر من الشیخ هو الموافقه علی الصغری ، غیر أنه ینکر هنا الترتّب کبرویّاً .

۱- ۱) البحث رقم (۱۸) من مباحث مقدمه کشف الغطاء .

إشكالات الميرزا على كاشف الغطاء

و قد أشكل الميرزا من الناحيه الصغرويّه بوجوه (۱) :

الأول : إنه قد وقع الخلط على كاشف الغطاء بين التزاحم و التعارض ، لأنّ بحث الترتب من صغريات التزاحم ، و مسأله الجهر و الإخفات من صغريات التعارض .

تشييد الأُستاذ الإشكال الأوّل

توضيحه : إن قوام باب التزاحم هو أن يكون كلّ من المتعلّقين ذا ملاك و تكون المصلحه تامّةً فيهما ، فلا مشكله فى مقام الجعل ، و إنما هى فى مقام الامتثال ، من جهه العجز عن تحصيل كلا الملاكين ، فإن كان أحدهما أهم من الآخر تقدّم من باب الترتب . بخلاف باب التعارض ، فإنّه لا يوجد ملاك لأحد الخطابين ... و مسأله الجهر و الإخفات من هذا القبيل ، إذ لا ملاك لإحدى الصّلاتين - القصريّه و التامّه - فى اليوم الواحد ، فإذا انتفى الملاك عن أحد الفردين ، خرجت المسأله عن باب التزاحم و كانت من باب التعارض .

هذا معنى كلام الميرزا . فلا يرد عليه الإشكال (۲) : بأن محذور الترتب هو طلب الضدّين ، و كما يرتفع هذا المحذور فى المتضادّين اتفاقاً ، كذلك يرتفع فى المتضادّين دائماً ، عن طريق الترتّب ... .

وجه الاندفاع هو : أن فى كلام الميرزا نكتةً غفل عنها ، و هى أنه قد نصّ على قيام الضّروره على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحدٍ و وقت واحدٍ إحداهما قصر و الأُخرى تمام . هذا من جهةٍ . و من جهةٍ أُخرى : فقد ثبت فى باب

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۹۱ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۲ / ۹۱ الهامش ، محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۴۶۸ .

التعارض : أنه قد یکون بالذات و قد یکون بالعرض ، کأن یقوم دلیلٌ علی وجوب صلاه الظهر فی یوم الجمعه و یقوم آخر علی وجوب صلاه الجمعه ، فتجب صلاتان ، و لکن قد قام الإجماع علی عدم وجوب الصّلاتین فی ظهر یوم الجمعه ، فیقع التعارض بین الدلیلین بالعرض ، و یحصل الیقین ببطلان أحدهما ، و مسأله الجهر و الإخفات من هذا القبیل ، فهی من باب التعارض .

ثم ذکر فی (المحاضرات) ما حاصله :

إنه کما یتعقّل الترتب فی مقام الامتثال ، کذلک یتعقّل فی مقام الجعل ، و یرتفع المشکل فی مقام الإثبات بالتقیید ، و أمّا فی مقام الثبوت فالنصوص الوارده فی المسأله هی الدلیل علی جعل الحکم بنحو الترتّب ، کصحیحه زراره فی من جهر فیما لا ینبغی الإخفات فیه أو أخفت فیما ینبغی الجهر فیه (۱) .

فأشکل الأُستاذ :

بأن الترتّب فی مقام الجعل فی الضدّین اللذین لهما ثالث معقول ، کأن یقول المولی : تجب علیک الإزاله فإن عصیت وجبت علیک الصّلاه ، إلّا أن مورد البحث من الضدّین اللذین لا ثالث لهما ، فلا یعقل التقیید - مع توقف الترتّب علی التقیید - کأن یقیّد وجوب الحرکه بترک السکون . هذا ثبوتاً .

و أمّا إثباتاً ، فإن نصوص المسأله لا تفی بدعوی کون الجعل بنحو الترتّب ، لأنّ معنی الترتّب فی مرحله الجعل هو أن یجعل الشارع - بنحو القضیّه الحقیقیّه - وجوب الإخفات لمن وجب علیه الجهر فعصی ، و النصوص و إن احتمل دلالتها علی هذا المعنی ، یحتمل دلالتها علی جعل البدل فی مقام الامتثال کما هو الحال فی قاعدتی الفراغ و التجاوز ، و من الواضح الفرق بین جعل الحکم علی نحو

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۴۸۲ .

الترتّب مشروطاً بالعصيان ، و جعله من باب بدليّه العمل الناقص عن التكليف؛ و لعلّ فی النصوص ما هو ظاهر فی جعل البدل كما فی صحيحه زراره عن أبی جعفر المذكوره و هذا نصّها : « فی رجل جهر فيما لا ينبغی الجهر فيه أو أخفی فيما لا ينبغی الإخفاء فيه . فقال : أیّ ذلک فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعاده ، و إن فعل ذلک ناسياً أو ساهياً فلا شیء عليه و قد تمّت صلاته » (۱) فإنّ ظاهر قوله عليه السلام : تمّت صلاته ، هو جعل البدل فی مرحله الامتثال ، أی لا نقص فی صلاته .

و فی روايه أُخری عن أحدهما عليهما السلام : « إن اللّه تبارک و تعالی فرض الركوع و السجود و القراءه سنّهً ، فمن ترک القراءه متعمّداً أعاد الصّلاه و من نسی فلا شیء عليه » (۲) .

و هذه ظاهره فی جعل البدل كذلک ، و إلّا لزم المستشكل القول بجريان الترتّب فی مورد النسيان أيضاً .

و علی أیّ حالٍ ، فالإشكال من المحقّق السيد الخوئی علی الميرزا غير وارد .

و هذا تمام الكلام علی الإشكال الأوّل .

الوجه الثانی : إن مورد الخطاب الترتبی هو ما إذا كان خطاب المهم مترتّباً علی عصيان الأمر بالأهم ، و هذا لا يكون إلّا فيما إذا لم يكن المهم ضروریّ الوجود عند عصيان الأمر بالأهم ، كما هو الحال فی الضدّين اللذين لهما ثالث .

و أمّا الضدّان اللّذان لا ثالث لهما ، ففرض عصيان الأمر بأحدهما هو فرض وجود

۱- ۱) وسائل الشيعه ۶ / ۸۶ الباب ۲۶ من أبواب القراءه فی الصّلاه .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۶ / ۸۷ الباب ۲۷ من أبواب القراءه فی الصّلاه .

الآخر لا محاله ، فیکون البعث نحوه تحصیلاً للحاصل .

إشکال السید الخوئی

فأشکل فی التعلیقه : بأنّ إدراج محلّ الکلام فی الضدّین اللذین لیس لهما ثالث ، غیر مطابق للواقع ، لأن المأمور به فی الصّلاه إنما هی القراءه الجهریّه أو الإخفاتیّه ، و من الواضح أن لهما ثالثاً و هو ترک القراءه رأساً ، فلا مانع من الأمر بهما فی زمانٍ واحدٍ مشروطاً أحدهما بعصیان الآخر .

أجاب الأُستاذ

بأنّ ما ذکره خلاف ظواهر النصوص (۱) :

« عن أبی جعفر علیه السلام : لا یکتب من القراءه و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه » .

« سألته عن قول اللّه : «وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِکَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا » ... المخافته ما دون سمعک و الجهر أن ترفع صوتک شدیداً » .

« قلت لأبی عبد الله علیه السلام : علی الإمام أن یُسمع من خلفه و إنْ کثروا ؟ قال : لیقرأ قراءهً وسطاً » .

« الجهر بها رفع الصوت و التخافت ما لم تسمع نفسک » .

« الاجهار أن ترفع صوتک تسمعه من بُعد عنک ، و الإخفات أن لا تسمع من معک إلّا یسیراً » .

فالمستفاد من النصوص لیس هو القراءه الجهریّه و الإخفاتیّه ، بل الواجب فی الصّلاه هو الإجهار فی القراءه و الإخفات فیها ... فالإشکال مندفع .

الوجه الثالث : إنّ الخطاب المترتّب علی عصیان خطابٍ آخر ، إنما یکون

۱- ۱) وسائل الشیعه ۶ / ۹۶ - ۹۸ ، الباب ۳۳ من أبواب القراءه فی الصّلاه .

فعليّاً عند تنجّز الخطاب المرتّب عليه و عصيانه ، و بما أنّ المفروض فيما نحن فيه توقف صحّه العباده الجهريّه - مثلاً - على الجهل بوجوب الإخفات ، لا يتحقق هناك عصيان للتكليف بالإخفات ليتحقق موضوع الخطاب بالجهر ، لأن التكليف الواقعى لا يتنجّز مع الجهل به ، و بدونه لا يتحقق العصيان الذى فرض اشتراط وجوب الجهر به أيضاً .

هذه عبارته .

و بعباره أُخرى : إن شرط التكليف هو الوصول ، و ما لم يصل لم يصر فعليّاً ، و الجاهل المقصّر لا يتحقّق فى حقّه هذا الشرط ، فلو كان الخطاب الترتّبى إليه كأنْ يقول : يجب عليك الإخفات فإن عصيت فعليك الجهر ، كان وجوب الإخفات عليه فى صوره التفاته إلى العصيان ، و إلّا فالشرط غير واصل فلا يعقل فعليّه التكليف ، و بمجرّد الالتفات منه إلى العصيان صار متعمّداً ، فينعدم موضوع الخطاب الترتّبى .

إشكال السيد الخوئى

أجاب السيد الخوئى : بأن المدار فى الترتّب على ترك الأهمّ لا على عصيانه ، و خطاب الإخفات مشروطاً بترك الجهر قابل للوصول ، إذ الجاهل المقصّر ملتفت إلى كونه تاركاً للجهر .

أجاب الأُستاذ

بأن ما ذكر صحيح كبرويّاً ، فالترتب لا يتوقف على العصيان ، لكنّ كاشف الغطاء عبّر بالعصيان قال : « كل مولى مطاع يمكنه القول : يجب عليك الجهر فإن عزمت على المعصيه وجب عليك الإخفات » فإشكال الميرزا وارد من هذه الناحيه ، لأن العزم على المعصيه يستحيل وصوله و لو التفت صار متعمّداً .

لكن لا يخفى أن الميرزا يقول ب« العصيان » و كاشف الغطاء يقول « بالعزم » فنقول :

إنّ القول بـاشتراط العزم و إن كـان هو الصـحيح المختار فى الترتّب - كما تقـدّم - لكنّ كاشف الغطاء لا يمكنه إجراء الترتب ، لأنه يقول أيضاً باقتضاء الأمر بالشـىء النهى عن جميع الأضـداد الوجوديّه للشـىء ، فإذا أُمر بالإزاله فقـد نهى عن الصّلاه ، و مع النهى عنها كيف تكون مأموراً بها بالعزم على معصيه الأمر بالإزاله ؟

فتصـحيح العبـاده عن طريق الترتّب - كما ذكر كاشف الغطاء - موقوف على أن يرفع اليـد عن المبنى المـذكور ، لأنه لا يتمشّى الترتّب معه ، و هذا هو الإشكال الوارد عليه قدّس سرّه بناءً على مبناه فى اشتراط العزم على المعصيه فى الترتّب .

و هذا تمام الكلام على التنبيه الأوّل .

.التنبيه الثانى(لو اختلف اعتبار القدره فى الواجبين)

لا يخفى أن القـدره على الامتثال فى مثل إزاله النجاسه و الصّلاه و نحو ذلك هى القـدره العقليّه ، و قـد أُجرى الترتب فى هـذه الموارد على القول به ، كما فى البحوث السابقه .

أمّا إذا كانت القدره المعتبره فى الامتثال مختلفه ، بأن يكون أحد الواجبين مشروطاً بالقدره العقليّه و الآخر بالقدره الشرعيّه ، كما لو كـان عنـد المكلّف ماء يكفى إمّا للوضوء و إمّا لرفع العطش عن نفس محترمه ، إذ الأوّل مشـروط الشـرعيّه ، و الثانى العقليه ، كما هو معلوم ، فهل يجرى الترتّب كذلك أو لا ؟

فعن الميرزا الشيرازى - القائل بالترتّب - الفتوى ببطلان الوضوء إنْ توضّأ

بالماء بعد عصيان الأمر بصرفه فی رفع العطش ، و نسب البطلان كذلك إلى الشيخ ، مع أنه غير قائل بالترتب . قال الميرزا : و أمّا ذهاب السيد المحقق الطباطبائی اليزدی قدّس سرّه إلى الصحه فی مفروض الكلام ، فهو ناشئ من الغفله عن حقيقه الأمر .

و الحاصل : إن المسأله خلافيّه ، و لا بدّ لتحقيق الحال فيها من ذكر مقدّمات .

الأُولى : تارهً : تؤخذ القدره فی لسان الدليل كما فی دليل الحج و الوضوء ، و أُخرى : لا تؤخذ كما فی دليل الصّلاه مثلاً ، فإن أُخذت ، كان مقتضى التطابق بين مقامی الثبوت و الإثبات دخل القدره فی الملاك و الغرض ، و إن لم تؤخذ فمقتضى ذلك قيام الغرض بنفس ذات المتعلّق .

الثانيه : إنه بمجرّد حصول القدره العقليّه بالتمكن من الإتيان بالمادّه كالصّلاه ، يكون المتعلّق واجباً فعليّاً ، إذ الحاكم هو العقل ، و هو يرى كفايه التمكّن من الشیء فی صحّه طلبه ، و حينئذٍ ، فلا يبقى موضوع للواجب الآخر الذی أخذ الشارع القدره فی لسان الدليل عليه ... لأن المرجع فی القدره الشرعيّه هو العرف - لكون الخطابات الشرعيه ملقاهً إليه - و مع فعليّه الواجب الآخر ينتفی القدره العرفيّه العقلائيه .

الثالثه : أخذ القدره فی الواجب تاره : يكون بالمطابقه مثل آيه الحج ، و أُخرى : بالالتزام مثل آيه التيمّم ، و لمّا كان التيمم فی عرض الوضوء ، إذ المكلّف إمّا يكون متيمّماً أو متوضّأً ، فإنه بأخذ العجز عن الماء فی التيمّم يثبت بالالتزام أخذ القدره فی الوضوء ... و هذه القدره شرعيّه لا تكوينيّه ، لسقوط الوضوء عن المريض مع قدرته تكويناً عليه .

الرابعه : إن تصحيح العباده بالأمر الترتّبی موقوف على أن يكون الأمر ذا

ملاک ، لتبعیّه الأحکام الشرعیّه للملاکات عند العدلیّه ، فلولا الملاک فلا أمر . أمّا المنکرون للترتّب فلهم تصحیحها بالإتیان بها بقصد الملاک ، کما علیه صاحب الکفایه قدّس سرّه .

و إذا عرفت هذه المقدّمات ، ظهر الدلیل علی القول ببطلان الوضوء بکلّ وضوح ، و ذلک :

لأنّ وجوب صرف الماء فی رفع العطش عقلی ، و شرط وجوبه هو القدره التکوینیّه ، بخلاف وجوب الوضوء ، فالقدره المأخوذه علی الماء فیه شرعیّه ، و إذا صرف فی رفع العطش انتفت القدره المعتبره فی الوضوء و تبدّل الحکم إلی التیمّم ، لأنه بمجرّد صرفه فی رفع العطش یکون الوضوء بلا ملاک لانتفاء شرطه و هو القدره الشرعیّه ، و إذا انتفی الملاک انتفی الأمر ، و بذلک ینتفی الترتّب .

فظهر أنّ وجه فتوی المیرزا القائل بالترتب ، هو عدم الأمر الترتّبی ، لعدم الملاک ، و الشیخ یقول بالبطلان ، مع إنکار الترتب ، لعدم الملاک حتی یصحّح بقصده .

و لا یبقی وجه للقول بصحه هذا الوضوء ، لأنّ طریق تصحیحه إمّا الترتب و إمّا قصد الملاک ، و قد علم أن لا ملاک فیقصد أو یثبت الأمر الترتبی تبعاً له ، و قد نسب المیرزا هذا القول إلی السیّد فی (العروه) ، و کلامه فیها - فی السبب السادس من أسباب التیمّم - واضحٌ فی البطلان لا الصحّه ، إذ قال : لو دار الأمر بین الوضوء و بین واجب أهمّ ، یقدّم صرف الماء فی الأهم ، لأنه لا بدل له و الوضوء له بدل (1) .

و فی حاشیته علی نجاه العباد وافق الماتن فی القول بالبطلان .

هذا ، و ذهب السیّدان الحکیم و الخوئی إلی الصحّه من باب الترتّب ، فی

۱- ۱) العروه الوثقی ۲ / ۱۷۸ - ۱۷۹ ط جامعه المدرسین .

مثال دوران الأمر بين رفع العطش و الوضوء مع عدم كفايه الماء إلّا لواحدٍ منهما .

قال فی (المحاضرات) ما ملخّصه بلفظه تقريباً :

إنه لا مانع من الترتّب إلّا توهّم أنّه لا ملاک للوضوء ، فلا يمكن تعلّق الأمر به على نحو الترتّب ، لاستحاله وجود الأمر بلا ملاک ، لكنه يندفع : بأن القول بجواز تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتّب ، لا يتوقّف على إحراز الملاک فی الواجب المهم ، إذ لا يمكن إحرازه فيه إلّا بتعلّق الأمر به ، فلو توقف تعلّق الأمر به على إحرازه لدار ، سواء كان الواجب المهم مشروطاً بالقدره عقلاً أو شرعاً ، لأنّ ملاک الترتّب مشترک بين التقديرين ، فإذا لم يكن الأمر بالأهمّ مانعاً عن الأمر بالمهم لا عقلاً و لا شرعاً إذا كان فی طوله ، فلا مانع من الالتزام بتعلّق الأمر به على نحو الترتب و لو كانت القدره المأخوذه فيه شرعيّه ، وعليه ، فإذا لم يصرف المكلّف الماء فی الواجب الأهم و عصى الأمر به ، فلا مانع من تعلّق الأمر بالوضوء ، لكونه حينئذٍ واجداً للماء و متمكّناً من صرفه فيه عقلاً و شرعاً .

و قد تحصّل من ذلک : إن دعوى عدم جريان الترتب فيما إذا كانت القدره المأخوذه فی الواجب المهم شرعاً ، تبتنی على الالتزام بأمرين :

الأوّل : دعوى أن الترتّب يتوقّف على أن يكون الواجب المهم واجداً للملاک مطلقاً حتى فی حال المزاحمه ، و إحرازه إنما يكون إذا كانت القدره المعتبره عقليّه ، و أما إذا كانت شرعيّةً ، فبانتفاء القدره - كما فی المثال - ينتفی الملاک ، و معه لا يجری الترتب .

و الثانی : دعوى أن الأمر بالأهمّ مانع عن الأمر بالمهم و معجّز عنه شرعاً ، حتى فی حال عصيانه و عدم الإتيان بمتعلّقه .

و لكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين .

أمّا الأولی ، فلما سبق من أن الترتّب لا يتوقّف علی إحراز الملاک فی الواجب المهم ، فإن إحرازه غير ممكنٍ مع سقوط الأمر حتی فيما إذا كانت القدره عقليّه فضلاً عن كونها شرعيّه ، فلو كان الترتّب متوقفاً علی إحراز الملاک فی المهم لم يمكن الالتزام به علی كلا التقديرين .

و أمّا الثانيه ، فقد عرفت عدم التنافی بين الأمرين ، إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم (۱) .

جواب الأُستاذ

و قد أجاب الأُستاذ عن ذلک : بأنه كلام غير مناسب لشأنه ، لأنّ الميرزا إنما يستكشف الملاک عن طريق إطلاق المادّه لا عن طريق الأمر كما عليه المستشكل ، فالميرزا يقول : بأنه إذا تعلّق الأمر بشیء و لم تؤخذ القدره فيه فی لسان الدليل الشّرعی ، فإنّ نفس إطلاق الواجب يكشف عن قيام الملاک بذات المادّه ... فالإشكال أجنبی عن مسلک الميرزا . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لو سلّمنا أنّ الترتّب لا يتوقّف علی إحراز الملاک فی الواجب المهم - كما قال - فإنّ الواقع فی المسأله هو إحراز عدم الملاک ، فما ذكره خلط بين عدم إحراز الملاک و إحراز عدم الملاک ، و ذلک لأن القدره المأخوذه فی الواجب قيد للواجب ، و كلّ ما يكون قيداً له فهو قيد للملاک ، لاستحاله تقيّد الواجب من دون تقيّد الملاک ، وعليه ، فإنه يستحيل أن تقيّد الصّلاه بالطهاره مع عدم تقيّد المصلحه المترتبه عليها و الغرض منها بالطهاره ، و المفروض اعتبار القدره الشرعيّه علی الطهاره ، فإذا انتفت هذه القدره عليها حصل القطع بعدم الملاک ، و القطع بعدمه فی المهم يبطل الترتب ... و قد اعترف المستشكل فی مباحث الضدّ بأنه متی

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۳۹۴ - ۳۹۵ .

أَخذت القدره فی المتعلّق و کانت قیداً للواجب ، فإنّه ینتفی الملاک بانتفاء هذا القید ... و مع قطعاً یستحیل جریان الترتب .

و ثالثاً : کیف الجمع بین قوله هنا فی المحاضرات بعدم لزوم إحراز الملاک و أنّ عدمه لا ینافی الترتّب بین الواجبین ، و قوله فی کتاب الحج بشرح (العروه) (۱)« لعدم جریان الترتب فی أمثال المقام » و هذا نصّ عبارته :

« الظاهر عدم وجوب متعلّق النذر حتی فی مثل الفرض ، لعدم جریان الترتب فی أمثال المقام ، لأن الترتب إنما یجری فی الواجبین اللذین یشتمل کلّ منهما علی ملاک ملزم ، غایه الأمر لا یتمکن المکلّف من الجمع بینهما فی مقام الامتثال » (۲) ؟

فالحق مع المیرزا ، لأنّه قد أُخذ فی لسان أدلّه التیمّم عدم التمکّن من استعمال الماء ، فکان وجوب التیمّم و التکلیف به رافعاً لموضوع حکم الوضوء ، فلو توضّأ - و الحال هذه - بطل .

.التنبیه الثالث(فی ما لو کان أحد الواجبین موسّعاً و الآخر مضیّقاً)

هل یجری الترتب فیما لو کان أحد الواجبین موسّعاً و الآخر مضیّقاً ، کما لو وجب علیه إزاله النجاسه عن المسجد و وجبت الصّلاه فی سعه الوقت ، بعد العلم بأنهما لو کانا مضیّقین فهما داخلان فی البحث ، و لو کانا موسّعین فخارجان یقیناً ؟ وجوه :

۱- ۱) العروه الوثقی ۴ / ۳۹۳ المسأله ۳۲ شرائط وجوب الحج: إذا نذر قبل حصول الاستطاعه أن یزور الحسین علیه السلام فی کلّ عرفه ثم حصلت، لم یجب علیه الحج ...

۲- ۲) شرح العروه ۲۶ / ۱۱۹ کتاب الحج ، مسأله تزاحم الحج و النذر .

۱ – عدم جريان الترتب مطلقاً .

۲ – الجريان مطلقاً .

۳ – التفصيل بما إذا كان اعتبار القدره فى الخطاب بحكم العقل كما عليه المحقق الثانى فلا يجرى ، و أمّا بناءً على اعتبارها باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا النائينى فيجرى .

و لا بدّ من النظر فى أصل تحقّق التزاحم فى هذه الصّوره ، فالميرزا على أنّ التزاحم موجود بين إطلاق الأمر بالموسّع و أصل الأمر بالمضيّق – بخلاف المضيّقين فهو بين أصل دليل كلٍّ من الواجبين – و لكنّ هذا إنما يتم على مسلكه ، أمّا على مسلك المحقق الثانى ، حيث اعتبرت القدره فى جواز التكليف بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز ، فلا تزاحم أصلًا ، إذ يكفى فى صحّه التكليف عند العقل تمكّن المكلّف على فردٍ ما من أفراد الطبيعه ، و على هذا ، فإن الفرد المزاحم بالمضيّق غير مقدور ، أمّا غيره من الأفراد فمقدور ، و هذه القدره تكفى لصحّه الخطاب المتعلّق بالطبيعه ، فلا موضوع للترتب ، لكونه فرع التزاحم ...

و نتيجه ذلك على مسلك المحقق الثانى اختصاص الترتب بالمضيّقين .

و أمّا على مبنى الميرزا ، فإنّ مقتضى نفس الخطاب توجّه التكليف إلى الفرد المقدور من الطبيعه ، لأنّ حقيقه التكليف هى البعث ، و البعث يقتضى الانبعاث ، و هو لا يتحقق إلّا بالنسبه إلى الفرد المقدور ، فلا محاله يتقيّد المأمور به بذلك ، و يخرج غير المقدور عن دائره اطلاق المأمور به ، و يتوقف شموله له على جواز الترتب ، فإن جوّزناه كان داخلاً فى الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهم ، و إلّا كان خارجاً عنه . يعنى : إن شمول الإطلاق للفرد المزاحم غير ممكن ، لكونه ممتنعاً شرعاً بسبب مزاحمه الأمر بالمضيّق له ، فينصرف الإطلاق عنه ، فلو أُريد جعله

مأموراً به فلا مناص من الالتزام بالترتب ، بأن يتقيّد الاطلاق بالعصيان كما لو قال :

أزل النجاسه عن المسجد فإن عصيت تجب عليك الصّلاه .

كلام المحاضرات

و جاء فی المحاضرات - بعد الإيراد على الميرزا و المحقق الثانی ، بأن القدره غير مأخوذه فی متعلّق التكليف لا من جهه اقتضاء الخطاب و لا من جهه حكم العقل ، بل هی معتبره فی ظرف الامتثال و الطاعه - إن جريان الترتب فی المقام مبنی على مسلك الميرزا من أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق ، و بما أنّ تقييد المهم فی المقام بخصوص الفرد المزاحم محال ، لكون هذا الفرد ممتنعاً شرعاً ، و الممتنع الشرعی كالممتنع العقلی ، فالإطلاق أيضاً محال ، لكون النسبه بينهما نسبه العدم و الملكه .

ثم أورد عليه : بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضادّ ، فلا يستلزم استحاله أحدهما - فی موردٍ - استحاله الآخر و لمّا كان التقييد بالفرد المزاحم غير معقول ، و الإهمال كذلك ، كان الإطلاق ضروريّاً ، فيمكن الإتيان بالفرد بداعی امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعه .

(قال) فجريان الترتب هنا مرتكز على أحد أمرين : الأوّل : دعوى اقتضاء نفس الخطاب اعتبار القدره فی المتعلّق ، و أنه يوجب تقييده بالحصّه المقدوره .

و الثانی : دعوى أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق . لكنّ الدعويين فاسدتان كما تقدّم .

فالصحيح : أن يقال بخروج المسأله عن كبرى التزاحم ، لتمكّن المكلّف فيها من الجمع بين التكليفين فی مقام الامتثال (1) .

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۴۹۱ - ۴۹۲ .

قال الأستاذ

أمّا ما ذكره من النسبه بين الإطلاق و التقييد فتام ، إذ الصحيح كون الإطلاق رفض القيود لا جمعها ، فبناءً عليه و بالنظر إلى أنّ الحكم يستحيل أن يتجاوز عن متعلّقه ، يثبت وجوب الإطلاق ، و مجیء الحكم على طبيعى الصّلاه لا على أفرادها ، فليس الواجب هذا الفرد أو ذاك ، بل الفرد مصداق للواجب ... فما جاء فى المحاضرات متينٌ ، إلّا أنّ النظر فى إيراده على الميرزا ، و ذلك :

أوّلاً : إن الذى استند إليه الميرزا لاستحاله الإطلاق ، ليس كون النسبه بينه و بين التقييد هو العدم و الملكه ، كما لا يخفى على من راجع (أجود التقريرات) و(فوائد الأُصول) (1) ، بل مستنده هو القصور الذاتى للخطاب ، و لذا جوّز الاطلاق على مسلك المحقق الثانى ، فلو كان وجه عدم جواز الإطلاق استحاله تقييد التكليف بالفرد المزاحم ، لما تعقّل الميرزا الإطلاق على ذاك المسلك ، لأن استحاله تقييده واضحه على كلا المسلكين .

و ثانياً : لقد ذكر الميرزا فى وجه نظره : إن البعث إنما يكون نحو الفرد المقدور فالإطلاق محال ، و لذا يقع التزاحم هنا بين إطلاق الواجب الموسّع و أصل وجوب الواجب المضيّق ، أمّا على مبنى المحقق الثانى فلا تزاحم .

و إذا كان الميرزا يعبّر بالتزاحم ، فلا بدّ و أن يكون وقوعه هنا معقولاً ، أمّا لو كان الاطلاق مستحيلاً - لكونه عدم ملكه - فكيف يصح التعبير بالتزاحم ؟

فظهر : أن كلامه فى المقام مستند إلى الضيق الذاتى للخطاب ، و ليس مستنداً إلى تقابل العدم و الملكه بين الاطلاق و التقييد ... فالإشكال عليه من هذه الناحيه غير وارد .

ص:٢۶٣

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٩٧ فوائد الأُصول (١ - ٢) ٣٧٣ - ٣٧۴ ط جامعه المدرسين .

بـل الإشـكال الوارد على الميرزا : أمّـا من نـاحيه المبنى ، فالصـحيح أن اعتبار القـدره فى التكليف هو بحكم العقل وفاقاً للمحقق الثـانى ، لأنّ التكليف ليس هو البعث – كما ذكر الميرزا – بل هو جعل الشـىء فى الـذمّه – وفاقاً للسـيد الخوئى – كما هو ظاهر الأدلّه اللفظيّه من قبيل «كُتِبَ عَلَيْكُمُ ... » و نحوه ، و هو المرتكز عند العرف ، و البعث و الانبعاث من آثار جعله فى الذمّه ... .

و أمّا من ناحيه البناء بعـد فرض صـحّه المبنى : فقد تقرّر أن متعلّق التكليف هو الطبيعه ، و الأفراد خارجه ، فلو كان اعتبار القدره بنفس الخطاب و كان حقيقه التكليف هو البعث ، فلا بـدّ من إمكان الانبعاث نحو المتعلّق ، و من المعلوم أن القدره على المتعلّق – و هو الطبيعه – تحصل بالقـدره على فردٍ ما من أفرادها ، فما أمكن الانبعاث نحوه هو الفرد ، لكنّ الفرد غير متعلّق للتكليف ، و مـا تعلّق به التكليف هو الطبيعه ، و هى ملغًى عنهـا الخصوصـيات الفرديه لا يمكن الانبعـاث نحوها ، و إذا كان الامتثال يحصـل بفردٍ ما من أفرادها فلا يتحقق التزاحم ، فلا مورد للترتب .

.التنبيه الرابع

(فى الترتب فى التدريجيات)

هل تجرى مسأله الترتب فى الواجبين التدريجيين أو أحدهما تدريجى و الآخر آنىّ أو لا ؟

و الكلام فى ثلاث صور :

١ – أن يكونا تدريجيين .

٢ – أن يكون الأهم آنيّاً و المهم تدريجيّاً .

٣ - أن يكون المهم آنيّاً و الأهم تدريجيّاً .

فإن كـان الأهمّ آنيّاً و المهم تـدريجيّاً ، كان الجزء الأوّل من المهم التـدريجى مزاحماً للأهم الآنى ، فعلى الترتّب يكون وجوب هـذا الجزء مشـروطاً بمعصـيه الأمر بالأهم الآنىّ ، و تكون معصـيته شـرطاً مقارناً للوجوب الفعلى للمهم ، فإن عصـى الأهم و أتى بالمهم صحّ ... و لا كلام .

و إن كـان المهم و الأهم تـدريجيّين ، وقع الإشـكال و البحث - بالإضـافه إلى مسـأله الـترتب - من جهه لزوم الالـتزام بالشـرط المتأخّر أو بالواجب المعلّق . إذن ، يتوقّف الفتوى بصحّه العمل - علاوهً على القول بالترتب - بالالتزام بالشرط المتأخّر .

و ذلـك : لأنّ المفروض أن هنا واجبين تـدريجيّين كإزاله النجاسه من المسـجد فى أوّل الوقت - و هى الأهم - و الصّلاه و هى المهم ، و من الواضـح أنّ فعليّه الأمر بالصّلاه متوقفه على معصـيه الأمر بالإزاله ، لكن معصـيتها تـدريجيّه ، و تسـتمرّ إلى آخر الصّلاه ، بأن يُعصى الأمر بالإزاله فى وقت التكبير و القيام و الركوع و السجود ... و هكذا إلى التسليم ، و لو لا معصيه الإزاله فى وقت كلّ جزءٍ فلا فعليّه للجزء ... وعليه ، فإنّ فعليّه الأمر بالتكبيره مشـروطه بعِصيان الأمر بالإزاله فى وقت الأجزاء اللّاحقه لتكبيره الإحرام ، و هذا معناه الالتزام بالشرط المتأخّر .

كمـا يلزم الالـتزام بـالواجب المعلّق ، لأنّ فعليّه الوجوب للتكـبيره متوقفه على امكـان الواجب المعلّق ، لأنّ وجوب الجزء الآخر للواجب التدريجى استقبالى ، و لو لا وجوبه لما ثبت وجوب لتكبيره الإحرام .

فظهر أنّ تصوير الترتّب فى هذه الصّوره يتوقّف على القول بالشرط المتأخّر و القول بالواجب المعلّق ، فمن قال بجوازها كلّها فهو فى راحه ، و من قال

بالترتب و أنكر الشرط المتأخّر و الواجب المعلّق - كالميرزا قدّس سرّه - لم يمكنه إجراء الترتب ، و كان مورد الترتب المتزاحمين الآنّيين فقط ، كإنقاذ الغريقين و ما شابه ذلك .

تفصّى الميرزا

لكن الميرزا قدّس سرّه تفصّى عن هذه المشكله (١) بأنّ مشكله التزاحم كانت من ناحيه عدم القدره على امتثال كلا الأمرين ، فكان القول بالترتّب - بأن يكون شرط التكليف بالأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم - هو الطريق لحلّ المشكله ، لأن اشتراط التكليف بالقدره حكم عقلى ، و هو يرى أن بتحقّق هذا الشرط يتحقّق الامتثال ... .

و على هذا ، فإنّ الشرط - فى صوره التدريجيّين - هو القدره على الجزء الأوّل من أجزاء الواجب التدريجى المتعقّبه بالقدره على سائر أجزائه ، فشرط وجوب الصّلاه - مثلاً - هو القدره على التكبيره المتعقّبه بالقدره على سائر أجزائها حتى التسليمه ، و هذا العنوان - عنوان التعقّب - حاصل بالفعل ، فيندفع بهذا البيان محذور الالتزام بالشرط المتأخّر ، فيكون شرط فعليّه وجوب الأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم فى الآن الأوّل متعقّباً بعصيانه فى بقيّه الآنات ، و قد فرض تحقّق عصيانه فى آن أوّل امتثال الأمر بالمهم المتعقّب بعصيانه فى سائر أزمنه امتثال المهم ، فيكون من الشرط المقارن لا من الشرط المتأخر .

اشكال السيد الخوئى

و قد أشكل عليه فى (المحاضرات) : بأن لا محصّل لجعل عنوان التعقّب

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٩٨ - ٩٩ .

هو الشرط ، لعدم الدليل عليه (۱) .

دفاع الأُستاذ عن الميرزا

فقـال الأُسـتاذ : بـأن كلاـم الميرزا دقيق ، و ذلـك ، لأـن أسـاس حكـم العقـل هو اسـتحاله تعلّق الأـمر بالضـدّين ، للزوم التكليف بالمحال أو التكليف المحال ، و أساس ذلك هو عجز المكلّف عن الامتثال ، فكان الحاصل عـدم وجود القدره على امتثال الأمر بـالمهم ، أمّـا مع عصـيان الأمر بالأهم فالقـدره تحصل ، و إذا حصـلت تحقق الشـرط لوجوب المهم ، فيجب امتثاله ... و هـذا هو الأساس فى نظريه الترتب .

وعليه ، فإن العصيان للأهم إنما يكون شرطاً للمهم من جهه حصول القدره على المهم بذلك ، و إلّا فالمكلّف عاجز عن امتثاله ، ففى المورد الـذى يسـتمرّ فيه الأـمر بالأـهم إلى آخر جزءٍ من أجزاء المهم ، - كمـا هو الفرض فى الإزاله بالنسـبه إلى الصّـلاه - تتحقّق القـدره على المهم فيما إذا اسـتمرت معصـيه الأهمّ إلى الآخر ، و إلّا ، فلا تحصل القـدره التى هى شـرط التكليف بالمهم بحكم العقل ، فيعتبر فى فعليّه وجوب الصّـلاه القدره المسـتمره ، و هى لا تتحقّق إلّا بالعصيان المستمر للأمر بالإزاله ، و مع فرض تعقّب معصـيه الجزء الأوّل من الأهم ، أو المعصيه فى الآن الأول من آناته بالمعصيه إلى الآن و الجزء الأخير ، تكون القدره على المهمّ حاصلةً على الصّلاه ، ويحكم العقل بوجوب الامتثال .

و إن كـان الأـهم تـدريجياً و المهم آنيّاً ... فالإشـكال على حـاله ، لأنّ المفروض اسـتمرار الأهم ، و بالاشـتغال به من الآن الأوّل تنتفى القدره على المهم الآنى .

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۴۰۶ فى الدليل اللّمى على الترتّب .

.التنبيه الخامس(فى حكم الاطلاع على الأهم بعد الاشتغال بالمهم)

اشاره

إنه تـارهً : يطّلع على الأـهم قبـل الاشـتغال بـالمهم ، و أُخرى : بعـده . فـإن كان الأوّل فالترتّب جارٍ ، و إن كان الثانى فصورتان ، إحـداهما : ما إذا لم يكن قطع المهم محرّماً ، فالترتب جارٍ كـذلك . و الثانيه : ما إذا كان قطعه حراماً ، فالميرزا على أن لا ترتب بل الأمر بالمهم متوجّه و الامتثال له متحقق .

و المثال الواضح هو الإزاله و الصّـِلاه ... فلو التفت إلى النجاسه فى المسـجد و هو فى الصّـِلاه ، فالصّـِلاه مأمور بها حتى بناءً على انكار الترتب ، فإن كان دليل وجوب الأهم هو الإجماع ، كان المورد خارجاً عن القدر المتيقّن ، و هو صوره الاشـتغال بواجبٍ ، و المفروض كونه فى الصّلاه . و إن كان دليله لفظيّاً و كان مطلقاً ، قطع الصّلاه و عمل بمقتضى الترتب .

إشكال السيد الخوئى

فأشـكل عليه : بأن دليل حرمه قطع الصّلاه إن كان هو الأخبار فى أن تحليلها التسليم ، فالأمر كما أفاد الميرزا ، لأن القدر المتيقّن من الإجماع على وجوب إزاله النجاسه عن المسـجد فوراً ، إنما هو فى غير ما دلّ الدليل اللّفظى بإطلاقه على وجوب المضـىّ فى الصّـِلاه ، المستلزم لتأخير الإزاله إلى زمان الفراغ منها . و أمّا إن كان دليل حرمه قطع الصّلاه هو الإجماع فقط ، لعدم دلاله تلك الأخبار إلّا على الحكم الوضـعى فلا تفيد الحرمه التكليفيّه ، فلا موجب لتقدّم وجوب المضىّ فى الصّلاه على وجوب الإزاله ، بل مقتضى القاعده هو الحكم بالتخيير . فقول الميرزا بوجوب المضىّ فى الصّلاه لا دليل عليه (۱) .

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۱۰۰ الهامش .

جواب الأستاذ

و قد أجاب الأُستاذ عن ذلك : بمنافاته لما بنى عليه المستشكل فى الفقه ، فقد ذهب إلى أن معنى كلمه « الحل » لغهً و عرفاً هو « الإرسال » كما أن « الحرمه » هى « الحرمان » و مقتضى ذلك : ظهور اللّفظتين فى الإطلاق الشامل للحكم الوضعى و التكليفى معاً ، و تخصيصها بأحدهما يحتاج إلى قرينهٍ ، كأن لا يكون المورد قابلاً للحكم الوضعى كما فى «أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ » (١)و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَهُ وَالدَّمُ » (٢)و أمّا مع عدم القرينه ، فمقتضى القاعده هو الحمل على الجامع بين الحكمين كما هو مختاره فى «وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » (٣).

وعليه ، فإن المستفاد من الأخبار هو مبطليّه فعل المنافى للصّلاه و حرمه ذلك تكليفاً ، إلّا فى النّافله لقيام الدليل على جواز قطعها فيكون مخصّصاً للأخبار المذكوره ، و أمّا الخدشه فى أسانيدها فمردوده ، كما أوضحناه فى محلّه .

و تلخّص : أن الحق مع الميرزا ... و اللّه العالم .

و هذا تمام الكلام فى مسأله الضدّ .

ص:۲۶۹

۱- ۱) سوره المائده : ۴ .

۲- ۲) سوره المائده : ۳ .

۳- ۳) سوره البقره : ۲۷۵ .

هل الأوامر و النواهی

اشاره

متعلّقه بالطبائع أو الأفراد ؟

ص:٢٧١

نظریه صاحب الکفایه :

قال : الحق أن الأوامر و النواهی تکون متعلّقه بالطبائع دون الأفراد .

و لا یخفی أن المراد أن متعلّق الطلب فی الأوامر هو صرف الإیجاد ، کما أنّ متعلّقه فی النواهی هو محض الترک . و متعلّقها هو نفس الطبیعه المحدوده بحدود و المقیّده بقیود تکون بها موافقه للغرض و المقصود ، من دون تعلّق غرض بإحدی الخصوصیّات اللّازمه للوجودات ، بحیث لو کان الانفکاک عنها بأسرها ممکناً لما کان ذلک ممّا یضرّ بالمقصود أصلاً ، کما هو الحال فی القضیّه الطبیعیّه فی غیر الأحکام ، بل فی المحصوره علی ما حقق فی غیر هذا المقام .

و فی مراجعه الوجدان للإنسان غنیً و کفایه عن إقامه البرهان علی ذلک ، حیث یری إذا راجعه أنه لا غرض له فی مطلوباته إلّا نفس الطبائع ، و لا نظر له إلیها من دون نظرٍ إلی خصوصیّاتها الخارجیّه و عوارضها العینیّه ، و إنّ نفس وجودها السّعی - بما هو وجودها - تمام المطلوب ، و إن کان ذاک الوجود لا یکاد ینفکّ فی الخارج عن الخصوصیّه . فانقدح بذلک أن المراد بتعلّق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السّعی بما هو وجودها قبالاً لخصوص الوجود متعلّقه للطلب ، لا أنها بما هی هی کانت متعلّقه له کما ربما یتوهّم ، فإنها کذلک لیست إلّا

هی ، نعم هی کذلک تکون متعلقه للأمر فإنه طلب الوجود . فافهم (۱) .

توضیحه

عند ما یتعلّق الأمر بالصّلاه - مثلاً - فإنّها إذا وجدت کان لها لوازم ، من المکان و الزّمان الخاصّین بها ، و من غیر ذلک ، فعلی القول بتعلّق الأمر بالطّبیعه تکون هذه الخصوصیّات اللّازمه للوجود خارجهً من تحت الطلب ، و علی القول بتعلّقه بالفرد داخله تحته ... هذا ما ذکره أوّلاً . لکنّه غیّر التعبیر فقال : إن الغرض متعلّق بنفس الطبیعه ، و إن نفس وجودها السعی - بما هو وجودها - تمام المطلوب ، من دون نظرٍ إلی خصوصیّاتها الخارجیّه و عوارضها العینیّه ، و إن کان ذاک الوجود لا یکاد ینفکّ فی الخارج عن الخصوصیّه .

و الحاصل : تارهً : ننظر إلی الطبیعه بما هی موجوده فنقول : المطلوب فی ب « أَقِمِ الصَّلاٰهَ » (۲)مثلاً هو وجود طبیعه الصّلاه ، لا هذا الوجود منها أو ذاک من الوجودات الخاصه ، و أُخری : ننظر إلیها مجرّدهً عن لوازم وجودها و أمارات تشخّصها و نقول بأن المطلوب هو وجود الطبیعه ، و تلک العوارض و اللوازم غیر داخله فی الطلب ... و علی کلّ تقدیرٍ ، فإنّ تمام المطلوب هو الطبیعه - لا هذا الفرد أو ذاک - تلک الطبیعه التی هی ملزوم اللّوازم و المشخّصات ، أمّا هی ، فخارجه عن تحت الطلب و إن کانت الطبیعه غیر منفکّه عنها .

هذا ، و قد أشار بأمره بالفهم إلی أنه لا یمکن أن یکون الأمر طلب الوجود ، بل الأمر نفس الطلب ، فالوجود خارج من الأمر .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۸ .

۲- ۲) سوره الإسراء : ۷۸ .

و أمّا دليله على ما ذهب إليه من أن متعلّق الأمر هو الطبيعه ، فالوجدان ، يعنى أنّا لمّا نراجع الوجدان – فى المرادات التكوينيّه ، كإرادتنا للأكل و الشرب و الضّرب ، و التشريعيّه ، كإرادتنا صدور تلك الأفعال من الغير – نرى أن متعلّق الطلب و الإراده ليس إلّا وجود الطبيعه و لا دخل للزمان و المكان ... غير أنّ الفرق بين الأمر و النّهى هو أنّ متعلّق الطلب فى الأولى هو صرف الإيجاد و فى الثانى محض الترك ، و لا يخفى وجود الخلاف فى حقيقه الأمر و النهى ، فقيل : الأمر هو البعث نحو المادّه و النهى هو الزجر عنها ... و على هذا لا دخل للوجود و العدم فى المتعلّق . و قيل – و هو مسلك الكفايه – أن المدلول فى الأمر و النهى ليس إلّا الطلب ، غير أن متعلّقه فى طرف الأمر هو الوجود و فى طرف النهى هو الترك و العدم .

أمّا صاحب الفصول و المحقق القمى ، فقد استدلّا للمدّعى بالتبادر ، و بأن مادّه المتعلّق – مثل الصّلاه – ليست إلّا الصّلاه ، و الخصوصيّات الزائده عليها لا دخل لها فى المادّه .

فظهر أنّ الأدلّه للمدعى ثلاثه :

١ – تبادر الطبيعه إلى الذهن .

٢ – مادّه متعلّق الأمر .

٣ – الوجدان .

الإشكال على المحقق الخراسانى

ثم إنّ الأُستاذ أورد على ما تقدّم عن الكفايه بما يلى :

أوّلاً : إنه جعل مدلول الأمر طلب الفعل ، و مدلول النهى طلب الترك . فيرد عليه الإشكال فى الأوامر التى هى هيئات عارضه على المواد – و هى الأكثر فى الأوامر – بأنّ الهيئات معانى حرفيّه ، و« الطلب » معنى اسمى ، فكيف يصير المعنى الاسمى مدلولاً للهيئه ؟

فإن قيل : إن المحقق الخراسانى لا يفرّق بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى .

قلنا : نعم ، لكنّه يرى الاختلاف بينهما باللّحاظ ، و هذا يتمّ فى مثل الابتداء و الانتهاء و نحوهما ، أمّا الطلب فلا يقبل اللّحاظين .

و ثانياً : إنه جعل الاختلاف بين الأمر و النّهى فى ناحيه المتعلّق ، فكلّ منهما طلب ، لكن الأمر طلب الفعل و النهى طلب الترک . و فيه : إن هذا خلاف الارتکاز العرفى ، إذ العرف العام على أنهما متغايران بالذات .

و ثالثاً : إنه أدخل الوجود و العدم فى مدلولى الأمر و النهى ، لكنّ كلّاً من الأمر و النهى مركّب من المادّه و الهيئه ، و لا دلاله لشىءٍ منهما على الوجود فى طرف الأمر ، و العدم فى طرف النهى ، و قد عرفت أنّ المعنى الاسمى لا يمكن أن يكون مدلولاً للهيئه التى هى معنى حرفى ، و لا يعقل وجود مدلولٍ بلا دالٍ ، فلا يدلّ الأمر على طلب الوجود و النهى على طلب الترک و العدم .

و رابعاً : قوله : بأن متعلّق الطلب هو وجود الطبيعه ، لأن الطبيعه من حيث هى ليست إلّا هى ، لا مطلوبه و لا لا مطلوبه . و فيه : إن الطلب على مسلكه هو طلب الوجود ، و قد طرأ على الطبيعه - و هو أمر زائد على ذاتها - فلما ذا لا يطرأ على الطلب ؟ و على الجمله ، فإنّ المناط لصحّه تعلّق الطلب بوجود الطبيعه هو المناط لتعلّقه بها ، و إذا كانت الطبيعه من حيث هى ليست متعلّقه للأمر ، فهى غير متعلّقه للطلب أيضاً .

و خامساً : ما أورده المحقّقان الأصفهانى و العراقى ، و هو يرتبط بجوابه عن الوهم . و توضيح ذلک :

إنه قد ذكر تحت عنوان « دفع وهم » ما حاصله : إن الأمر طلب وجود

الطبیعه ، فیرد علیه : أنّه إنْ کان المراد وجودها الذهنی ، ففیه : أن الوجود الذهنی لیس بحاملٍ للغرض حتی یطلب . و أیضاً : یرد علیه ما یرد علی الوجود الخارجی إن کان المراد ، و هو : إن الطلب من المفاهیم ذات التعلّق ، کسائر الصفات النفسانیه من الحبّ و البغض و نحوهما ، فلو تعلّق بالوجود الخارجی ، یلزم أن یصیر هو - أی الطلب - خارجیّاً ، أو یصیر المتعلّق الخارجی نفسانیّاً ، و کلاهما محال .

و أیضاً : فإنّ الخارج ظرف سقوط الطلب ، فکون الوجود الخارجی مقوّماً للطلب محال .

فأجاب فی الکفایه : بأن کون وجود الطبیعه أو الفرد متعلّقاً للطلب هو أن یرید المولی صدور الوجود من العبد و إفاضته بالمعنی الذی هو مفاد کان التامّه ، لا أنه یرید ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل کما توهّم ...

فلیس متعلّق الطلب هو الوجود الخارجی ، لأنه مسقط للطلب و لأنّه تحصیل للحاصل ، بل المتعلّق هو الإفاضه .

و الإشکال علی هذا الجواب هو : إن الإفاضه عین المفاض ، و الصدور عین الصادر ، و الإیجاد عین الوجود ، لأنّ اسم المصدر و المصدر واحد حقیقهً و الاختلاف بالاعتبار ، فرجع الأمر إلی الوجود الخارجی ، فالإشکال باق علی حاله .

نظریه المیرزا

و أمّا المیرزا النائینی (1) ، فقد جعل البحث فی المقام من صغریات مبحث أنّ الکلّی الطبیعی موجود فی الخارج أو لا ؟ فعلی القول بعدم وجوده خارجاً ، یکون متعلّق الطلب هو الفرد ، إذ المفروض أنه موجود غیره ، فهو المطلوب و الغرض

۱- ۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۰۵ .

قائم به . أمّا على القول بوجود الكلّى الطبيعى ، فهو متعلّق الغرض بقطع النظر عن مشخّصاته ، بحيث لو تمكّن المكلّف من إيجاده خارجاً بدونها لحصل الغرض .

و على هذا ، فتظهر الثمره بين القولين فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ، ففى الصّلاه فى الدار المغصوبه - مثلاً - يبقى الطلب على القول بتعلّقه بالطبيعه على الصّلاه و لا يتجاوزه إلى متعلّق النهى و هو الغصب ، لكونهما طبيعتين مستقلتين ، غايه الأمر ، أن كلّ واحدٍ منهما قد أصبحت مشخّصهً للأُخرى فى مورد الاجتماع ، و المفروض خروج المشخّصات عن دائره المتعلّق ، وعليه ، فيقال بجواز اجتماع الأمر و النهى . و أمّا على القول بتعلّق الطلب بالفرد ، و هو الصّلاه مع المشخّصات فى المثال ، فقد أصبح الفرد - و هو هذه الصّلاه فى الدار المغصوبه - هو المطلوب ، فيلزم اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ، و هو محال ... و هذه ثمره مهمّه .

و المختار عند الميرزا هو : تعلّق الأمر بالطبيعه ، و أنّ المشخّصات لها إنما توجد فى عرض وجودها خارجاً ، و ليست من ذات الطبيعه و ماهيّتها قبل وجودها ، لتدخل فى دائره المتعلّق .

اشكال السيد الخوئى

و قد أشكل عليه فى (المحاضرات) : بأن هذه النظريه خاطئه ، لأنّ كلّ وجود - سواء كان جوهراً أو عرضاً - يتشخّص فى الخارج بذاته ، فلا يعقل أن يكون متشخّصاً بوجود آخر ، لأن الوجود هو التشخص و تشخّص كلّ شىء بالوجود ، فلا يعقل أن يكون تشخّصه بشىء آخر أو بوجود ثان و إلّا لدار أو تسلسل ، وعليه ، فتشخّصه - بمقتضى قانون كلّ ما بالغير وجب أن ينتهى إلى ما بالذات - يكون بنفس ذاته ، و هذا بخلاف الماهيّه فتشخّصها يكون بالوجود .

وعليه ، فإنّ الأمور المتلازمه مع الطبيعه خارجاً من الكم و الكيف و غيرها ،

موجودات أَخرى فی عرض وجود الطبیعه و متشخّصات بنفس وجوداتها ، و هی أفراد لطبائع مختلفه ، فلا يعقل أن تكون مشخّصات لوجود الطبیعه ، وعلیه ، ففی إطلاق المشخّصات للطبیعه علیها مسامحه واضحه .

(قال) و بعد بیان ذلک نقول : إن تلک اللّوازم و الأعراض کما أنها خارجه عن متعلّق الأمر علی القول بتعلّقه بالطبیعه ، کذلک هی خارجه عن متعلّقه علی القول بتعلّقه بالفرد ، بداهه أنه لم یقصد من القول بتعلّقه بالفرد تعلّقه بفردٍ ما من هذه الطبیعه و فردٍ ما من الطبائع الأُخری الملازمه لها فی الوجود الخارجی کالغصب مثلاً .

(قال) و کیف کان ، فالعجب منه قدّس سرّه کیف غفل عن هذه النقطه الواضحه و هی : أن الأعراض و اللوازم لیست متعلّقه للأمر علی کلا القولین ، و لکنک قد عرفت أن هذا مجرّد خیال لا واقع له ، و إن مثل هذا الخیال من مثله غریب ، لما سبق من أن تلک الأعراض لا تعقل أن تکون مشخّصات الوجود خارجاً ، فإن تشخّص الوجود بنفسه لا بشیء آخر ، بل إنها وجودات أُخری فی قبال ذلک الوجود و ملازمه له فی الخارج (١) .

جواب الأُستاذ عن الاشکال

و أجاب الشیخ الأُستاذ : بأن السیّد قد اشتبه فی تقریب کلام المیرزا فقال ما لا ینبغی أن یقول ، فإنّ المیرزا یصوّر النزاع علی أساس أن التشخّص بالوجود : بأنّه إن کانت المشخّصات عارضةً علی الطبیعه قبل عروض الوجود ، فالوجود لا محاله یکون طارئاً علی الماهیّه المشخّصه ، و تکون العوارض موجوده بعین وجود الفرد ، و إن کانت غیر عارضه علی الطبیعه قبل وجود الفرد ، بل فی نفس

١- ١) محاضرات فی أُصول الفقه ٣ / ١٩٨ .

تلك المرتبه التى طرأ فيها الوجود على الفرد ، فالماهيّه حينئذٍ غير متشخصه بالعوارض بل يكون تشخّصها بالوجود .

فالقـائلون بتعلّق الأـمر بـالفرد يقولون بـأن المـاهيّه تتشـخّص بـالعوارض من الكم و الكيف و الأين ، فتكون موجوده . و القائلون بتعلّقه بالطبيعه يقولون بأن متعلّق الأمر هو الماهيّه و التشخّص غير داخل فيه .

و بهـذا تظهر الثمره فى مسأله اجتمـاع الأـمر و النهى ، فعلى القول بخروج التشـخصات عن المتعلّق يكون متعلق النهى غير متعلق الأمر ، و أمّا على القول بدخولها كان الأمر و النهى واردين على الشىء الواحد ، و يلزم الاجتماع و لا بدّ من القول بالامتناع .

و مختـار الميرزا هو أن العوارض المشـخّصه ليست عـارضهً من قبـل ، بـل إنهـا تشـخّص الماهيّه فى عرض الوجود ، فالمتعلّق هو الطبيعه .

و الحاصل : إن الميرزا يصرّح بأن التشخّص ليس إلّا بالوجود ، و نسبه تشخّص الماهيّه بالعوارض إليه هو الأمر الغريب .

إلّا أن يشكل على المبنى ، فينكر أن تكون العوارض و المشخّصات فى عرض الوجود ... و هذا أمر آخر .

نظريّه المحقّق العراقى

و قال المحقق العراقى قدّس سرّه : إن الطلب على كلّ تقدير يحتاج إلى متعلّق ، و هو مورد النزاع .

و الطبيعه تلحـظ : تـارهً بمـا هى هى ، ففى الانسـان – مثلاًـ – لاـ يلحـظ إلّـا الحيوان و النـاطق . و أُخرى : تلحظ موجودهً بالوجود الذهنى كقولنا : الإنسان نوع . و ثالثهً :

تلحظ بما هى خارجيّه .

فيقـول : إن متعلّق الطلب فى الأـمر هو العنوان ، لكن العنوان المرئىّ خارجـاً ، و كـذلك الصـفات النفسـانيّه كـالحبّ و الشوق و الإـراده ، فإنهـا تتعلّق بالعنـاوين الفـانيه فى المعنونات . فمراد القائلين بتعلّق الأمر بالفرد هو أن المتعلّق نفس المعنون الموجود فى الخارج ، و مراد القائلين بتعلّقه بالطبيعه أن المتعلّق هو العنوان – لا المقيّـد بالوجود الـذهنى ، لأنه لا يقبل الوجود فى الخارج ، و لاـ بمـا هو هو ، لأـنه ليس بحاملٍ للغرض كى يتعلّق به الغرض و الأـمر ، و لاـ الموجود فى الخـارج ، لأـنه فرد و هو منشأ لانتزاع عنوان الطبيعه ، – أى العنوان المتّحـد مع الخارج ، كالإنسان المتحد مع زيد ... فظهر الاختلاف بين القولين ... فالقول الأول : هو تعلّق الأـوامر بالأـفراد الموجوده خارجـاً ، كزيـد المعنون بعنوان الإنسـان . و القول الثـانى : هو تعلّقهـا بالعنـاوين كعنوان الإنسان الملحوظ فانياً فى زيد .

قال : نظير الحال فى الجهل المركب ، حيث توجـد الإراده عنـد الجاهل كـذلك ، لكنّ متعلّق الإراده عنـده هو العنوان و الصوره الفـانيه فى الخـارج فى ذهنه ، لاـ الخـارج ، لأـن الخـارج ظرف سـقوط الأـمر ، فلاـ يكون متعلّقاً للطلب و الإراده التى هى صـفه نفسانيه .

ثم أورد على الكفايه قوله : بأن متعلّق الطلب هو إيجاد الطبيعه فقال : إن متعلّق الطلب متقـدّم على الطلب تقـدّماً طبعيّاً ، فلا يعقل وجود الطلب بلاـ متعلّق ، و إن أمكن وجود المتعلّق بلاـ طلب ، كـأن يتعلّق الطلب بالأـكـل ، فـإنه بـدون الأـكـل محـال ، لكن قد يوجب الأكل بلا طلب ، فلا ريب فى تقـدّم متعلّق الطلب على الطلب تقـدّم الواحـد على الاثنين ، إذ لا يعقل وجود الاثنين بدون الواحد ، لكن يمكن وجوده بدون الاثنين ... هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن إيجاد الطبيعه معلولٌ للطلب فيكون متأخّراً عنه رتبهً ، فلو كان هو

المتعلّق كان متقدّماً رتبهً على الطّلب ، فيلزم تقدّم المتأخّر ، و هو محال .

و أورد عليه أيضاً قوله : بكون المتعلّق هو الوجود السعى للطبيعه : بأنّ هذا غير ممكن ، لأنه قد تؤخذ ماده الوجود فى الأمر ، فيلزم حضور الوجود فى الذهن قبل الأمر بمرتبتين ، كما لو قال - بدل : « صل » - أوجد الصّلاه ، و هذا ضرورى البطلان .

و تلخّص : إنه ليس متعلّق الإراده هو الخارج ، إذ الخارج ظرف سقوط الطلب و الاراده ، و ليس الوجود الذهنى ، بل إن الحامل للمصلحه و الغرض هو الوجود الخارجى و متعلّق الطلب هو الوجود الزعمى ، كما ذكر ، أى الوجود المرئى خارجاً ، فلمّا يقول : « جئنى بماءٍ » يتصوّر الماء خارجاً ، أمّا لدى التّصديق فالصّوره غير خارجيّه و إنما هى مرئيّه خارجاً ، فالصّوره فى النظر التصوّرى خارجيّه و فى النظر التّصديقى غير خارجيّه ، لأن الخارج ظرف للسقوط ، فهى غير منعزله عن الخارج ، كما أن الماهيّه غير منعزله عن الوجود ، لكنّ التحليل العقلى يعزل الماهيّه عن الوجود ، فالصّور كذلك ، هى بالتحليل العقلى منعزله عن الخارج ، لكنّ الصوره متّحده مع الخارج ، فيكون الخارج هو الحامل للغرض ، و لكن الصّوره هى متعلّق الطلب (1) .

نظر الأُستاذ

و تنظّر الأُستاذ فى هذه النظريّه : بأنه صحيحٌ أن الخصوصيّات لا تتعلّق بها الإراده ، سواء فى الأوامر الشرعيّه أو العرفيّه ، لكنّ القول بأن متعلّق الإراده هى الصّوره الفانيه فى الخارج بالنظر التصوّرى - أمّا بالنظر التصديقى فخلاف الواقع ، لكون الصوره فى الذهن و لا علاقه لها بالخارج - لا يمكن المساعده عليه ، لأنه

١- ١) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٣٨٣ ط جامعه المدرسين .

خلاف الوجدان ، لأنا لا نجد فی أنفسنا فی مختلف مراداتنا تعلّق الطلب و الإراده بالصّوره الفانیه فی الخارج ، و کیف یکون للإنسان طلب و إراده و لا یجد فی نفسه و لا یلتفت إلی متعلّق طلبه ؟ هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنّ المفروض فی کلامه قدّس سرّه هو : أجنبیّه الصّوره الفانیه فی الخارج عن الخارج الواقعی ، و أنّ ذلک لیس إلّا فی النظر التصوّری أمّا بالنظر التصدیقی فهو باطل . فیرد علیه : أنه کیف یعقل تعلّق الإراده بعنوانٍ و صورهٍ یراها بالنظر التصدیقی غیر موجوده فی الخارج ؟

و أمّا إیراده علی نظریّه تعلّق الأمر بإیجاد الطبیعه ، فیمکن دفعه بأن : الإیجاد ذهنی تارهً و أُخری هو ذهنی فانٍ فی الخارج ، فکما عندنا وجود خارجی و وجود ذهنی هو مرآه للوجود الخارجی ، کذلک الإیجاد ، لأن الوجود و الایجاد واحد حقیقهً ، فلقائل أن یقول بأن متعلّق الطلب هو الایجاد المفهومی الفانی فی الخارج ... و بذلک یندفع الإشکال و إن کانت عباره الکفایه قابلهً له .

و أمّا إیراده الثانی من لزوم تصوّر الوجود مرّتین فی مثل : أوجد الصّلاه ، لکون الهیئه مشتملهً علی الوجود علی مسلک الکفایه ، و لکون مادّه الوجود فی حیّز الطلب ... فقد یجاب عنه : بأنّ الوجه فی إشراب الوجود فی الهیئه هو أن العقل یری عدم قابلیّه الطبیعه من حیث هی لتعلّق الطلب بها ، فلا مناص من أخذ الوجود لتصیر قابلهً لذلک ، سواء کانت المادّه هی الوجود أو غیره من المواد ، فإن کانت المادّه هی الوجود فلا ضروره عقلیّه لإشرابه فی المادّه ، فلا یتکرّر تصوّر الوجود .

ص:۲۸۳

نظريّه السيد البروجردى

و أمّا السيّد البروجردى ، فقد قدّم على بيان ما ذهب إليه (۱) مقدّماتٍ ، ذكر فى الأولى المراد من الحصّه و الطبيعه و الفرد فقال : بأن المراد من الحصّه تارةً : هو الطبيعه المضافه كقولنا : الانسان الأبيض ، و أُخرى : الماهيّه المتشخّصه بالوجود ، أى الإنسانيه الموجوده بوجود زيد حصّه من الإنسان ، و كذا فى عمرو و غيره ، فلهم فى الحصّه اطلاقان فى قبال الطبيعه بقطع النظر عن الإضافه ، كقولك الانسان نوع ، الصادق على الخارج من زيد و عمرو ... فيقال : زيد إنسان ، و ذلك لأنهم وجدوا فى الأفراد - كقولنا زيد موجود - حيثيّتين ، حيثيّه الوجوديّه ، و هى تشمل عمراً و بكراً و السماء و الأرض أيضاً ، و حيثيّه خصوصيّه فى زيد ، فهو زيد و مع الإنسانيه التى يشاركه فيها عمرو و بكر ، فالطبيعه لها وجود فى القضيّه الذهنيّه - و هى قولنا : الإنسان نوع - يشترك فيها زيد و عمرو و بكر من حيث الوجود كما يشتركون من حيث الانسانيه ... و هذه هى الطبيعه .

(قال) و الماهيّه التى هى عباره عن الطبيعه موجوده فى الخارج ، و لا يصح القول بعدم وجودها ، غير أنّ للوجود إضافتين ، احداهما : إلى الفرد ، و الأُخرى :

إلى الطبيعه ، فهو يضاف أوّلاً و بالذات إلى الماهيّه المتشخّصه التى هى حصّه من الطبيعه ، ثم إلى الطبيعه فى الرتبه الثانيه ، فبناءً على أصاله الوجود يكون المتحقق بالذات فى الخارج هو الوجود ، إلّا أنه ليس بغير حدّ ، بل الحدّ أيضاً موجود حقيقةً ، فالوجود موجود بالذات و الإنسانيّه الموجوده فى زيد حدّ لهذا الوجود ، و كذلك الوجود فى عمرو ... و ذلك الحدّ هو الماهيّه الشخصيّه أى الإنسانيه الموجوده بوجود زيد المركّبه من جنس هو « حيوان » و فصل هو « ناطق » . و هكذا

۱- ۱) نهايه الأُصول : ۲۱۷ .

فی غیره ... لکن الإنسانیه الموجوده بوجود زید غیر الموجوده بوجود عمرو ...

و هکـذا ، کمـا أنّ وجود کـلّ منهم یغـایر وجود الآـخر ... إلّا أن الإنسانیّه - الحیوانیّه الناطقیه - موجوده و وجودها یکون أوّلاً و بالـذات ، و یکـون وجود الإنسـان : زیـد و عمرو ... ثانیاً و بـالعرض ، أی بتبع وجود الإنسـانیّه ، و هـذا معنی قولهم : « الحق أن الطبیعی موجود بوجود فرده » .

فظهر المراد من الحصّه و الطبیعه و الفرد ، و خلاصه ذلک أن :

الحصّه عباره عن الإنسانیه الموجوده بوجود خاص :

و الطبیعه عباره عن الجهه المشترکه بین الإنسانیّات الموجوده ، و وجود هذه الجهه یکون بوجود الأفراد ، کنسبه الآباء إلی الأبناء .

و الفرد قـد یطلق و یراد منه الوجود ، بنـاءً علی أصاله الوجود ، إذ الوجود متفرّد بـذاته و هو عین الفردیه ، و قـد یطلق و یراد منه الماهیّه ، و هو الفرد بالعَرَض .

و قـد ذکروا أن المـاهیّه علی قسـمین : مـا یقبـل الصّـِدق علی کثیرین و هو الطبیعه غیر المتحصّـِصه ، و مـا لاـ یقبله و هو الماهیّه المتحصّصه أی المتشخّصه . فالإنسانیه تصدق علی کثیرین ، أمّا إنسانیه زید فلا ، کما أن الوجود کذلک ، فلا یقبل الصّدق علی کثیرین لأـنه سالبه بانتفاء الموضوع ، بخلاف الماهیّه المتشـخّصه ، فهی فی ذاتها تقبل الصّـِدق علی کثیرین ، لکنّها بإضافتها إلی الوجود سقطت عن القابلیّه لذلک ، فکان عدم القابلیّه للصّدق علی کثیرین فیها بالعرض ، کما کان فی الوجود بالذات .

المقـدمه الثـانیه : تـارهً : نجعـل الموضـوع فی القضـیّه مفهوم الوجود کـأن نقول : « مفهوم الوجود من أعرف الأشـیاء » ، أی: إنه بدیهی التصوّر ، و هذا من أحکام مفهوم الوجود ، - لا من أحکام واقع الوجود ، لاستحاله تصوّر واقع الوجود

حتی یحکم علیه بحکمٍ - بأن یجرّد المفهوم من الوجود و یتصوّر وحده فی الذهن ، ثم یحکم علیه .

و أُخری : نجعل الموضوع واقع الوجود ؟ کأن نقول : « کنه الوجود فی غایه الخفاء » . لکن إذا کان واقعه غیر قابلٍ للتصوّر ، فکیف یجعل موضوعاً ویحکم علیه بحکم من الأحکام ؟

إن غایه ما قیل فی الجواب هو : إن مفهوم الوجود ، إن لوحظ بلحاظ ما فیه ینظر ، کان موضوعاً لأحکام نفس المفهوم ، و إن لوحظ بلحاظ ما به ینظر ، کان موضوعاً لأحکام واقع الوجود ، و فی قولنا : « کنه الوجود فی غایه الخفاء » جعلنا مفهوم الوجود بما فیه ینظر بالنسبه إلی واقع الوجود .

فقال : بأن متعلّق الطلب هو مفهوم وجود الطبیعه ، لکن بلحاظه مرآهً لوجود الطبیعه ، خلافاً لصاحب الکفایه ، إذ قال بأن المتعلّق هو وجود الطبیعه .

المقدمه الثالثه : إن متعلّق الطلب لا بدّ و أن یکون فیه جهه وجدان وجهه فقدان ، و أمّا الفاقد من جمیع الجهات فلا یصلح لأن یتعلّق به الطلب ، لأنه معدوم و المعدوم لا یتقوّم وجود الطلب به ، و کذا لو کان واجداً من جمیع الجهات ، فإن طلب ما کان کذلک طلب للحاصل و هو محال .

و بعد المقدمات : إن متعلّق الطلب و الإراده هو الوجود الفرضی للموجود التحقیقی الخارجی ، فإنّه فی عالم الفرض یفرض وجود شیء فیتعلّق الإراده و الطلب و الشوق به لأن یوجد خارجاً ، فالمتعلّق هو ما فی یفرض أنه موجود فی الخارج ... و کذلک الحال فی جمیع الإرادات التکوینیّه ، إذ المتعلّق لها هو الموجود بالحمل الشائع لکن بالوجود الفرضی ، و وزان الإراده التشریعیّه وزان الإراده التکوینیّه ، فیکون المتعلّق لها هو الوجود التحقیقی الموجود بالوجود

الفرضی ... و أمارات المشخّصات خارجه عن دائره المتعلّق ... و علی هذا ، یکون تطبیق المکلّف للمتعلّق علی الأفراد بنحو التخییر ... لأنه لیس المتعلّق إلا وجود الطبیعه بالوجود الفرضی بتعبیر المحقق الأصفهانی ، و بتعبیر السید البروجردی :

مفهوم وجود الطبیعه الفانی بوجود الطبیعه ، فیکون التطبیق بید المکلّف ، و هذا تخییر عقلی ، بخلاف ما لو قلنا بتعلّق الطلب بالأفراد و الماهیّه الشخصیّه ، فإن التخییر یکون شرعیّاً . فظهر ما فی کلام المحاضرات من جعل التخییر عقلیّاً علی کلّ تقدیر .

إشکال الأُستاذ

قال الأُستاذ بعد بیان کلام المحقق الأصفهانی و السید البروجردی : بأن الإشکال السّابق یعود ، لأن مفروض الکلام کون الآمر ملتفتاً إلی أن متعلّق طلبه لیس خارجیّاً و أنه یستحیل ذلک ، لکن غرضه من الطلب قائم بالوجود الخارجی لا الفرضی ... .

و علی الجمله ، فإنّ مشکله کیفیّه تعلّق الطلب باقیه ، و لم تحل بوجهٍ من الوجوه المذکوره فی المقام فی الکتب الأُصولیّه ... بل إن حلّها موقوف علی فهمنا لکیفیّه علمنا بالأشیاء ، و أنه هل یمکن المعرفه أو لا ؟

و کیف کان ، فعلی القول بتعلّق الأمر بأمارات التشخّص و کونها داخلهً فی المتعلّق ، فلا محاله یلتزم بالامتناع فی مسأله اجتماع الأمر و النهی ، لکون المورد حینئذٍ صغری لباب التعارض ، و علی القول بخروجها ، یکون صغری لباب التزاحم ، و تکون النتیجه هو القول بالجواز .

لکن الحق خروجها عن المتعلّق ، لأن محلّ البحث هو تعلّق الأمر بذات الطبیعه ، المرئیه خارجاً کما علیه المحقق العراقی ، أو الموجوده بالوجود الفرضی

كما عليه السيد البروجردى ... فالمتعلّق هو القدر المشترك بين الحصص ، لأنّه الذى يقوم به الغرض ، ... وعليه يكون التخيير عقليّاً ... خلافاً للعراقى فإنّه - مع ذهابه إلى أن المتعلّق عباره عن الطبيعه و أن الحصص غير داخله فيه - قال بأن التخيير شرعى ، لكون المتعلّق و إن كان الطبيعه ، لكنه الطبيعه بالحدود الطبيعيّه ، كالإنسان مثلاً ، فإنه يمتاز عن غيره من الأنواع بحدودٍ طبيعيّه ، فإذا كان كذلك ، كان التخيير شرعيّاً .

فأورد عليه الأُستاذ : بأنّ الحدود للطبيعه ليست إلّا الجنس و الفصل ، لأنّ الحدّ المضاف إلى الطبيعه المقوّم لها ليس إلّا ذلك ، فعلى القول بتعلّق الأمر بالطبيعه ، يكون المتعلّق هو الطبيعه النوعيّه ، و هى متّحده مع الحدود ، غير أنّ الاختلاف يكون بالإجمال و التفصيل ، كالإختلاف بين « الإنسان » و« الحيوان الناطق » فليست حدود الطبيعه شيئاً زائداً عليها ، و لمّا كان متعلّق الطلب هو الطبيعه و هى الحامل للغرض ، فكيف يكون التخيير شرعيّاً ؟ إنّ التخيير الشرعى يتقوّم بكون الخصوصيّه داخلةً تحت الطلب بنحو على البدل ، بأن يصلح دخول « أو » عليه ، كما فى : أعتق رقبةً أو صم ستّين يوماً . أمّا حيث يكون متعلّق الطلب هو « الصّلاه » فلا تكون الصّلاه هنا أو هناك داخلةً تحت الطلب .

و تلخّص :

إن الأمر يتعلّق بالعنوان فيما لا طبيعه له ، كعنوان الصّلاه و الصّوم و الحج ، فإن كان للمتعلّق طبيعه قابله للوجود خارجاً فإنها هى المتعلّق و هى الحامله للغرض ، و يكون التخيير عقليّاً .

النسخ

اشاره

ص:۲۸۹

.كلام الكفايه :

اشاره

« إذا نسخ الوجوب ، فلا دلاله لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص ، كما لا دلاله لهما على ثبوت غيره من الأحكام .

ضروره أنّ ثبوت كلّ واحدٍ من الأحكام الأربعه الباقيه بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن ، و لا دلاله لواحدٍ من دليلى الناسخ و المنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحدٍ منها ، كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا بدّ للتعيين من دليلٍ آخر » (۱) .

أقول :

للبحث أمثله كثيره ، منها : قوله عزّ و جلّ : «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ » حيث قيل إنّ الآيه منسوخه بقوله عز و جلّ «لا إكراهَ فى الدِّين » .

فهل يبقى جواز القتل بعد زوال الوجوب أو لا ؟ فههنا مقامات ، أحدها : بقاء الجواز ثبوتاً ، و الثانى : الجواز إثباتاً ، و الثالث : فى مقتضى الأُصول فى المسأله ... .

و قد أشار المحقق الخراسانى فى كلامه المزبور إلى أنّ للجواز معنيين ، أحدهما : الجواز بالمعنى الأعمّ ، و هو ما يجتمع مع الوجوب و الاستحباب

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۴۰ .

و الإباحه ، و الآخر : الجواز بالمعنى الأخص ، و هو الإباحه . و لفظ « البقاء » يقتضـى أن يكون المراد من « الجواز » هو المعنى الأعم لا الأخص .

فما ذكره المحقق المذكور من عدم الدلاله على بقاء الجواز ، لا بالمعنى الأعم و لا بالأخص ، مخدوش ، لأن الجواز بالمعنى الأخص ليس بقائيّاً أصلاً بل هو حدوثى .

.المقام الأوّل

اشاره

إن البحث الثبوتى فى المسأله يبتنى على تشخيص حقيقه الوجوب ، فهل هو بسيطٌ أو مركّب ، و على الثانى هو مركّب من جواز الفعل مع المنع عن الترك تركيباً انضماميّاً ، أو مركّب منهما تركيباً اتحاديّاً من قبيل التركيب بين الجنس و الفصل ، فيكون موجوداً بوجودٍ واحدٍ منحلٍّ إلى جزءين ؟ أقوال .

فعلى القول بالبساطه - و هو الحق - لا بقاء للجواز بعد ارتفاع الوجوب ، لأنّ الحقيقه شىء واحد ، إمّا موجود و إمّا مرتفع ، إذ البسيط لا يتبعّض و الواحد لا يتعدّد .

و كذا على القول بالتركيب الاتّحادى ، لأن بقاء الجنس بعد زوال الفصل غير معقول إلّا متفصّلاً بفصلٍ آخر .

و أمّا على القول بالتركيب الانضمامى ، فيمكن بقاء الجواز ثبوتاً بعد زوال الوجوب ، و هذا واضح .

تصوير المحقق العراقى بقاء الجواز على القول بالبساطه

و حاول المحقق العراقى رحمه اللّه (۱) تصوير بقاء الجواز ثبوتاً على القول بالبساطه ، بأنّ الوجوب عباره عن الإراده غير المحدوده بالحدّ العدمى ، و هذه

۱- ۱) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۳۹۰ - ۳۹۱ .

الإراده – مع كونها بسيطه – مشتمله على ثلاثه أَمور هى : أصل الرجحان ، و الجواز ، و الحدّ الوجوبى و هو شدّه الرجحان ، فلو ارتفع شدّه الرجحان – و هو الوجوب – أمكن بقاء الرجحان و الجواز ، نظير اشتمال اللّون الأبيض على : اللّونيه ، و البياض ، و شدّه البياض ، فإن ارتفعت الشدّه ، كان اللون و البياض باقيين .

و يشهد بذلك قولهم بجريان الاستصحاب فى المراتب ، كما فى النور ، فلو كان هناك نور شديد ، ثم علم بارتفاع الشدّه و شكّ فى بقاء أصل النور و الضوء ، فإنّه يستصحب النور .

مناقشته

و قد يورد عليه بناءً على أنّ الوجوب أمر منتزعٌ من اعتبار الشارع اللّابديّه على ذمّه المكلّف ، و الأُمور الانتزاعيه لا مراتب لها و ليست مشكّكه . لكنّه إشكال مبنائى .

فيرد عليه – مع حفظ المبنى – أولاً : إن الإراده ، و هى الشوق الأكيد غير المحدود ، كيف نفسانى تكوينى ، و الترخيص أمر جعلى اعتبارى ، فكيف يكون من أجزاء الأمر التكوينى ؟

و من هنا يظهر أن الإراده ليست إلّا الشوق و شدّه الشوق ، و لا ثالث .

و ثانياً : إنه على فرض كون الترخيص أمراً واقعيّاً ، فإنّ الإراده عباره عن الشوق كما تقدّم ، فإن أُبرزت مع الحدّ فهو الاستحباب ، و مع عدمه فهو الوجوب ، فهى متقوّمه بالرجحان ، لكنّ الترخيص هو اللّااقتضاء ، فاجتماع الترخيص مع الإراده و دخالته فيها غير معقول ، وعليه ، فلو نسخ الوجوب أمكن بقاء الاستحباب – على مبنى المحقق العراقى – لا الجواز بالمعنى الأعم الذى هو مورد البحث .

قال : إن الجواز و الوجوب ليسا مجعولين شرعيين ، بل هما أمران انتزاعيّان ، و المجعول الشرعى إنما هو اعتبار المولى لا غيره ، و المفروض أنه قد ارتفع بدليل الناسخ ، فإذن ، لا ـ موضوع للاستحباب (قال) : و لو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا أنّ الوجوب مجعول شرعاً ، فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز ، و الوجه فى ذلك :

أمّا أوّلاً : فلأن الوجوب أمر بسيط و ليس مركّباً من جواز الفعل مع المنع من الترك .

و أمّا ثانياً : فلو سلّمنا أن الوجوب مركّب ، إلّا أن النزاع هنا فى بقاء بالجواز بعد نسخ الوجوب و عدم بقائه ، ليس مبتيّاً على النزاع فى تلك المسأله ، أعنى مسأله إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل و عدم إمكانه ، و ذلك ، لأن النزاع فى تلك المسأله إنما هو فى الإمكان و الاستحاله العقليين ، و أمّا النزاع فى مسألتنا هذه إنما هو فى الوقوع الخارجى و عدم وقوعه ، بعد الفراغ عن أصل إمكانه (١) .

توضيحه :

إنّ الأمر الواقع بالنسبه إلى الوجوب هو اعتبار ثبوت الفعل فى ذمّه المكلّف ، فإن اعتبر مع الترخيص فى الترك ، كان المنتزع عقلاً هو الاستحباب ، فالوجوب فى الحقيقه أمر منتزع من الاعتبار الشرعى لا مع الترخيص ، فليس مجعولاً شرعيّاً ، فلا موضوع للبحث عن أنه بعد النسخ هل يبقى الجواز أو لا ؟

و أيضاً : فإنّ حقيقه النسخ ليس الرفع ، لأنه يستلزم الجهل فى البارى ، و إنما هو الدفع ، بمعنى أنّه بيانٌ لانتهاء أمد الحكم ، و هذا مفاد الدليل الناسخ .

١- ١) محاضرات فى أُصول الفقه ٣ / ٢٠۴ - ٢٠۵ .

إشكال الأستاذ

و أورد عليه شيخنا – فى كلتا الدورتين – بأن ما ذكره يناقض ما ذهب إليه – تبعاً للمحقق العراقى – من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه الكليّه الالهيه الإلزاميّه – خلافاً للمشهور بين المحققين – من جهه المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل ، كما لو شك فى جواز وطئ المرأه بعد انقطاع الدم و قبل الغسل ، فالأصل بقاء الحكم المجعول و هو حرمه الوطء فى حال الحيض ، لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم جعل الحرمه لهذه الحال بالخصوص ، فالوجوب و الحرمه أمران مجعولان شرعاً . بينما يقول هنا بأنهما غير مجعولين من قبل الشارع ، فكيف يقع التعارض ؟

و أمّا قضيّه أن حقيقه النسخ هو الدفع ، بمعنى انتهاء أمد الحكم ، فإنّه لا منافاه بين انتهاء أمد الحكم الوجوبى و بقاء أصل الجواز .

فالمختار فى المقام

هو عدم البقاء ثبوتاً ، من جهه أنّ الوجوب أمر بسيط ، سواء كان انتزاعيّاً أو واقعيّاً . و ما ذكره المحقق العراقى من تصوير المسأله بناءً على هذا القول ، قد عرفت ما فيه .

هذا تمام الكلام فى المقام الأول .

.المقام الثانى

إنه بناءً على تماميّه بقاء الجواز ثبوتاً – كما عليه المحقق العراقى – تصل النوبه إلى مقام الإثبات و البحث عن دلاله الدليل على البقاء ، و لا دليل إلّا الناسخ و المنسوخ . و تقريب الاستدلال هو : إن حكم الدليل الناسخ بالنسبه إلى الدليل المنسوخ حكم دليل الاستحباب بالنسبه إلى دليل الوجوب ، فكما يقتضى ذاك

الدلیل رفع الید عن ظهور ما دلّ علی الوجوب و حمله علی الاستحباب ، کذلک ناسخ الوجوب ، فإنه یزاحم المنسوخ فی دلالته علی الوجوب ، أی شدّه الاراده ، و یبقی دلالته علی أصل الرجحان .

و قد أورد علیه المحقق العراقی (۱) : بأن هذا إنما یتمّ فی الدلیلین المتعارضین ، کأن یقوم الدلیل علی الوجوب ثم یأتی دلیل آخر مفاده « لا بأس بالترک » ، فبمقتضی نصوصیّه الثانی أو أقوائیّه ظهوره یتقدّم علی الأوّل ، لا فی دلیلین أحدهما حاکم علی الآخر ، لأنه لا یلحظ فی الحکومه جهه النصوصیّه أو الأقوائیه بل الحاکم یتقدّم علی المحکوم و إن کان أضعف ظهوراً منه . و ما نحن فیه من هذا القبیل ، فإنّ الدلیل الناسخ ناظر إلی الدلیل المنسوخ ، و هذا معیار الحکومه ، فلا یتم تنظیر محلّ الکلام بالوجوب و الاستحباب .

ثم قال : و بناءً علی الحکومه ، و أن الحاکم یتقدّم علی المحکوم و إن کان أضعف ظهوراً ، فإنّ الظهور العرفی قائم علی کون الناسخ ناظراً إلی المنسوخ بجمیع مراتبه لا بعضها ، و علی هذا ، فإن المنسوخ یرتفع بتمام مدلوله - و هو الإراده - و حینئذٍ لا یبقی شیء بعد ارتفاع الوجوب .

قال : اللّهم إلّا إذا کان الناسخ مجملاً ، فإنه یقتصر فیه علی القدر المتیقّن ، و هو نسخه لمرتبه الشدّه من الإراده ، فیبقی أصل الإراده ، إلّا إذا سری إجمال الناسخ إلی المنسوخ فیسقط من الأساس .

قال الأُستاذ

و لا یرد علی المحقق المذکور : أن ما ذکره إنما یتم فی صوره کون الظهور ذا مراتب ، و هذا أول الکلام ، إذ لا ینبغی الاختلاف فی مراتب الظهور ، و إلّا لما أمکن

۱- ۱) نهایه الأفکار (۱ - ۲) ۳۹۱ .

تقدم النصّ على الظاهر ، إذ النصوصيّه ليست إلّا الشدّه فى مرتبه الظهور .

لكنّ الإشكال الوارد عليه فى استثنائه صوره إجمال الناسخ ، إذ فيه :

أوّلاً : إن الناسخ دليل منفصلٌ عن المنسوخ ، فيستحيل سرايه إجماله إليه ، و إلّا لزم سرايه إجمال كلّ مخصّص منفصل مجمل إلى العام ، و عدم جواز التخصيص ... .

و ثانياً : إن بقاء الرجحان فى حال عدم سرايه الإجمال - إن كان مجملاً - إلى المنسوخ ، موقوف على دلاله المنسوخ على الرجحان ، و هى إمّا بالالتزام و إمّا بالتضمّن - و هو يقول بالثانى لأنه يرى أن الرجحان من مراتب الوجوب ، و التحقيق هو الأول - لكنّ الدلاله التضمنيّه و الالتزاميه فرعٌ للدلاله المطابقيّه ، فى الحدوث و الحجيّه ، فلو سقطت فلا تبقى الدلالتان ، و فيما نحن فيه : تقع المزاحمه بين الناسخ و المنسوخ ، إمّا فى أصل مدلول المنسوخ و إمّا فى حجيّته ، و على كلّ تقديرٍ ، فإنّه يسقط ، و إذا سقط المدلول المطابقى استحال بقاء شيء .

فالحق ، أنه على مسلك المحقق العراقى فى حقيقه الوجوب : لا يبقى دلاله على الرجحان المستلزم للجواز بالمعنى الأعم .

.المقام الثالث

فإنّه - بعد الفراغ عن مرحله الثبوت ، و عن البحث الإثباتى - هل يجرى استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب أو لا ؟

إن المستصحب تاره شخصى و أُخرى كلّى ، و قد ذكروا للكلّى أقساماً :

أحدها : الكلّى الموجود فى الفرد المشكوك بقاؤه ، فيصح استصحاب الكلّى و استصحاب الفرد .

الثانى : أن يكون الفرد مردّداً بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، و هذا هو

القسم الثانی من أقسام الکلّی .

و الثالث : أن یکون الفرد معیّناً ، و هو زائل یقیناً ، لکن یحتمل وجود فردٍ آخر للکلّی مع ذاک الفرد . و هذا هو القسم الأوّل من القسم الثالث .

و الرابع : أن یکون الفرد معیّناً ، و هو زائل یقیناً ، لکن یحتمل حدوث فردٍ آخر للکلّی مقارناً لزوال ذاک الفرد . و هذا هو القسم الثانی من القسم الثالث .

و الخامس : أن یکون المتیقّن حقیقه واحده لکن ذا مراتب ، فیقطع بزوال مرتبه و یشک بذلک فی بقاء الحقیقه و عدم بقائها .

فهذه مقدمه .

و مقدمه أُخری : إنه یعتبر فی الاستصحاب وحده القضیه المتیقّنه مع القضیّه المشکوکه ، وحدهً عرفیّه لا عقلیه .

و بعد المقدمتین ، نذکر أوّلاً کلام المحقق الخراسانی فی هذا المقام؛ قال :

« و لا مجال لاستصحاب الجواز إلّا بناءً علی جریانه فی القسم الثالث من أقسام الکلّی ، و هو ما ، إذا شک فی حدوث فرد کلّی مقارناً لارتفاع الحادث الآخر ، و قد حقّقنا فی محله أنه لا یجری الاستصحاب فیه ما لم یکن الحادث المشکوک من المراتب القویّه أو الضعیفه المتّصله بالمرتفع ، بحیث یعدّ عرفاً – لو کان – أنه باق ، لا أنه أمر حادث غیره . و من المعلوم أن کلّ واحدٍ من الأحکام مع الآخر – عقلاً و عرفاً – من المتباینات و المتضادّات ، غیر الوجوب و الاستحباب ، فإنه و إن کان بینهما التفاوت بالمرتبه و الشدّه و الضعف عقلاً ، إلّا أنهما متباینان عرفاً ، فلا مجال للاستصحاب إذا شکّ فی تبدّل أحدهما بالآخر ، فإن حکم العرف و نظره یکون متّبعاً فی هذا الباب » (1) .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۰ .

و حاصل کلامه :

١ - إن المورد من قبيل القسم الثالث من أقسام الكلّی ، و لا يجری فيه الاستصحاب ، إلّا إذا کان الباقی من مراتب الزائل ، کما فی الشدّه و الضّعف مثلاً .

٢ - إن الأحکام الخمسه متباينات عقلاً و عرفاً ، إلّا فی الوجوب و الاستحباب ، فإنهما متباينان عرفاً و مختلفان فی المرتبه عقلاً ، فإذا ارتفع الوجوب لا يصح القول ببقاء الاستحباب من باب الاستصحاب ، للتباين العرفی بينهما ، إذ الملاک فی الاستصحاب هو الوحده العرفيّه فی موضوع القضيّتين .

قال الأُستاذ

و التحقيق هو النظر فی المسأله علی ضوء المبانی (١) فی حقيقه الوجوب :

فإن قلنا : بأنه مرکّب من البعث إلی الفعل مع المنع من الترک ترکيباً انضماميّاً ، فإنه إذا نسخ الوجوب و شک فی أنّ الزائل هو الجزءان أو خصوص المنع من الترک ، کان هذا الجزء مقطوع الزوال و الآخر - و هو البعث إلی الفعل - مشکوک فيه ، وعليه فلا إشکال فی جريان الاستصحاب ، و هو استصحاب فرد واحدٍ شخصی .

و بعبارهٍ أُخری : الزائل مردّد بين الأقل و الأکثر ، و قد کان زوال الأقل متيقّناً ، و زوال الأکثر مشکوک فيه ، فيستصحب .

و إن قلنا : بأن الوجوب بسيط لا مرکّب ، فهنا لا يتصوّر إلّا القسم الثانی من القسم الثالث من استصحاب الکلّی الذی اتّفقوا علی عدم جريانه .

و إن قلنا : بمسلک المحقق العراقی ، کان المورد - علی تقديرٍ - من قبيل القسم الأخير من أقسام الکلّی ، و هو کون المستصحب ذا مراتب ، و من قبيل القسم

١- ١) تقدّم ذکرها فی المقام الأول .

الأوّل على تقـدير آخر . و توضـيحه : إنّه قـد اسـتثنى الشـيخ الأعظم من أقسام الكلّى ما لو كان الفرد الموجود مرتبةً شديدةً ، ثم علم بزوال الشدّه و شكّ فى بقاء أصل المرتبه ، فقال بجريان الاستصـحاب فيه . و قال المتأخّرون عنه بأن هذا من القسم الأوّل لا من أقسـام الكلّى ، لأـن الشـدّه إن كـانت من المقوّمـات لم يجر الاستصـحاب لكونه من القسم الثالث ، و إن كانت من الحالات جرى لبقـاء الحقيقه ، كالعـداله الموجوده بـالمرتبه العـاليه ثم حصـل اليقين بزوال تلك المرتبه ، فإنه تستصـحب العـداله ، لكون تلك المرتبه من الحالات لا المقوّمات ، فيكون – على هذا – من القسم الأوّل .

فبناءً على أن حقيقه الوجوب هى الإراده ، يكون أصل الإراده هو المشـكوك فيه بعد زوال الحدّ ، فيستصحب بقاؤها ، و لذا قال المحقق العراقى هنا بجريان الاستصحاب ، كما لا أنه لا يرى التباين العرفى بين الاستحباب و الوجوب خلافاً لصاحب الكفايه .

و أمّـا إن قلنـا بـالتركيب الاتّحـادى ، فـإنّه مع زوال الفصـل لاـ يعقـل بقـاء الجنس ، فلاـ مجال للاستصـحاب ، و ما أفاده المحقق الأصـفهانى قـدّس سـرّه – من أنه مع انعـدام الفصل ينعدم الجنس بما هو جنس ، لكنّه بما هو متفصّل بفصلٍ عدمى يكون باقياً ، فلو قطعت « الشـجره » ينعـدم « النـامى » فالجهه الجنسـيّه و هى حيثيه اسـتعداد الشـجر للنمو منعـدمه ، إلّا أن تلك الجهه تبقى مع الفصل العدمى ، أى: فإن مادّه الشجر و هى الخشب موجوده مع عدم الاستعداد للنموّ ، فعلى القول بتركّب حقيقه الوجوب يكون الجواز باقياً – بعـد نسـخ الوجوب – لكن مع الحيث العدمى ، أى الجواز مع عدم المنع من الترك – فقد عَدَل عنه فى تعليقته ، و نصّ على عـدم معقوليّته ، قـال : « لأـن التركّب الحقيقى من جنس و فصـلٍ خـارجيين ، لاـ يتصوّر إلّـا فى الأـنواع الجوهريّه دون الأعراض التى هى بسائط خارجيه ، فضلاً عن

الاعتبارات » (۱) .

مختار الأُستاذ

قال الأُستاذ : إنه إن كان الوجوب هو الإراده ، و كانت الشدّه و الضعف من الحالات ، جرى الاستصحاب بلا إشكال ، لكنّ الكلام فى المبنى ، فإنّ الحق هو بساطه الوجوب ، و أنه غير الإراده ، لكونها من التكوينيّات ، بل هو إمّا من الأُمور الاعتباريّه و إمّا من الانتزاعيّات ، فلا يجرى فيه الاستصحاب ، لكونه من قبيل القسم الثانى من قسمى الثالث من أقسام الكلّى .

نظريّه السيد الحكيم فى الاستصحاب

و قال السيد الحكيم - معلّقاً على قول (الكفايه) : فلا مجال للاستصحاب - ما نصّه :

« يكفى فى إثبات الجواز استصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه ، إذ لو ثبت الرّضا به بعد ارتفاع الوجوب لا يكون وجوداً آخر للرضا ، بل يكون الرضا الأوّل باقياً ، و إذا ثبت الرضا به - و لو بالاستصحاب - كان جائزاً عقلًا ، لأنّ الأحكام التكليفيّه إنما تكون موضوعاً للعمل فى نظر العقل بمناط حكايتها عن الإراده و الكراهه و الرضا لا بما هى هى ، و يكفى فى إثبات الاستحباب استصحاب نفس الإراده النفسانيه ، إذ مجرّد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاعها ، و إذا تثبت الإراده المذكوره ثبت الاستحباب ، لأنه يكفى فيه الإراده للفعل مع الترخيص فى الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب » (۲) .

و توضيح كلامه :

أوّلاً : إنه قد كان مع الوجوب الرضا بالفعل ، و بعد النسخ يبقى الرّضا السّابق

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۶۳ .
۲- ۲) حقائق الأُصول ۱ / ۳۳۱ .

بالاستصحاب . لا- يقال : الرضا ليس من المجعولات الشرعيّه کی يجری فيه الاستصحاب . لأن الوجوب - کغيره من الأحکام التکليفيّه - إنما يکون موضوعاً للعمل فی نظر العقل بمناط حکايته عن إراده المولی ، فکلّ ما بالعرض ينتهی إلی ما بالذات ، و هذا روح الحکم فی نظر العقل .

و ثانياً : إنه مع بقاء الرضا السابق يتمّ الجواز العقلی .

و ثالثاً : إنه يکفی فی إثبات الاستحباب استصحاب نفس الإراده النفسانيّه .

و بناءً علی ما ذکر ، فإنه مع بساطه الوجوب يکون رضا المولی متحقّقاً ، فإذا نسخ الوجوب استصحب الرضا ، و يترتّب عليه الأثر ، و هو حکم العقل بلزوم العمل اتّباعاً لإراده المولی و رضاه ، و يفتی بالاستحباب .

أقول :

العمده فی هذه النظريّه ، هی أنه قد أجری الاستصحاب فی الإراده التی هی منشأ الوجوب ، فأثبت بها موضوع حکم العقل ، بخلاف المحقق العراقی ، حيث أجراه فی نفس الوجوب و جعله بمعنی الإراده ، فلا- يرد علی هذه النظريّه ما ورد علی المحقّق المذکور .

لکنّ التأمّل فيها هو : أنّ الوجوب - علی کلّ حالٍ - إمّا بسيط و إمّا مرکّب ، و ظاهر الکلام أوفق بالثّانی ، فإن أراد الترکيب الانضمامی بأنْ يکون الوجوب مرکّباً بالانضمام من الرضا بالفعل مع المنع من الترک ، فقد عرفت تماميّه الاستصحاب بناءً عليه ، و إن أراد الاتحادی ، فقد عرفت ما فيه . و أمّا علی القول بالبساطه ، فما هو المراد من قوله « الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه » ؟ الظاهر أن « الرضا » حاله نفسانيّه خارجه عن الوجوب لازمه له ، فإذا زال الوجوب زال الرّضا بتبعه ، فلا- يبقی شیء لکی يستصحب .

و هذا تمام الکلام فی النسخ .

ص:۳۰۲

الوجوب التخييرى

اشاره

ص:۳۰۳

.مقدمه

اشاره

إنّ هذا البحث مهم علماً و عملاً ... .

إنه لا ريب فی أنّ فی الشريعه واجبات يجوز تركها إلی بدلٍ كخصال الكفاره ، و واجبات لا يجوز تركها إلی بدل كالصّلاه ، و تسمّی الأُولی بالواجبات التخييريّه و الثانيه بالواجبات التعيينيّه ، و لكلٍّ من القسمين أحكام و آثار ، ففی الأوّل يستحق العقاب لو ترك جميع الأفراد ، لكن استحقاق الثواب يكون بالإتيان بواحدٍ منها ، و من ذلك يظهر أن متعلّق الإراده و حامل الغرض هو أحد الأفراد ، و لذا وقع الكلام فی تصوير هذا التكليف ، و إذا أمكن ذلك فی الأحكام التكليفيّه طبّق فی الأحكام الوضعيّه كذلك ، كما فی مسأله الضمان فی تعاقب الأيدی علی الماء المغصوب و المأخوذ بالعقد الفاسد .

و الإشكال العمده ينشأ من نقطتين :

الأُولی : كيف يمكن أن تتعلّق الإراده المشخّصه الموجوده ، بأحد الأشياء أو الشيئين ، لأن الأحد مبهم ، فكيف يُعقل تعلّق المعيّن المتشخّص بالمبهم ؟

و الثانيه : إنه لا ريب فی أن الواجب التخييری بعث مولوی ، فكيف يكون البعث نحو « الأحد » ؟ مضافاً إلی أنه مضايف للانبعاث ، و الانبعاث بالمردّد غير معقول .

ص:٣٠۵

فإمّا يصوّر الوجوب التخييرى بحيث يتلاءم مع هذه البراهين ، و إمّا يرفع اليد عن ظواهر الأدلّه من أجلها و ينكر من أصله !

فلننظر فى الكلمات و الأقوال ... .

كلام المحقق الخراسانى و شرحه

اشاره

قال فى (الكفايه) : إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء ، ففى وجوب كلّ واحدٍ على التخيير ، بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدلٍ ، أو وجوب الواحد لا بعينه ، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما ، أو وجوب المعيّن عند اللّه . أقوال .

و التحقيق أن يقال : إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما ، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر ، كان الواجب فى الحقيقه هو الجامع بينهما ، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليّاً لا شرعيّاً ... . و إن كان بملاك أنه يكون فى كلّ واحدٍ منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه ، كان كل واحدٍ واجباً بنحوٍ من الوجوب يستكشف عنه تبعاته ، من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر ، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما (1) ... .

أقول :

لقد ذكر رحمه اللّه أربعه أقوالٍ فقط ، لكنّها فى المسأله أكثر منها ، و اختار منها القول الرابع و حاصله : إن المتعلّق فى الوجوب التخييرى لا يختلف عنه فى التعيينى إلّا من جهه سنخ التكليف ، فإنّ التخييرى مشوبٌ بجواز الترك إلى بدلٍ بخلاف التعيينى ، فكانا مشتركين فى عدم جواز الترك ، لأن الواجب ما لا يجوز

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۴۰ .

ترکه ، غیر أنّ التخییری یجوز ترک أحد فردیه مثلاً بالإتیان بفردٍ آخر ، و التعیینی لا یوجد له بدیل .

إذن ، لا یرد الإشکال : بأنّ البعث و الإراده لا یتعلّق بالمردّد ، لأنه لا ماهیّه له و لا وجود . و الإشکال : بأن البعث و الانبعاث متضایفان ، فکیف یکون الانبعاث مردّداً ؟

و یبقی اشکال اختلاف الآثار فأجاب : بأن هذا الاختلاف ینشأ من اختلاف سنخ الوجوب ، فإنّ سنخ الوجوب فی التخییری هو ترتب العقاب علی ترک الکلّ و الثواب علی الإتیان بأحدها ... أما فی التعیینی ، فإنهما یترتبان علی ترک أو فعل نفس ذاک المتعلّق المعیّن .

و قد ذکر أنّه إذا کان هناک غرض واحدٍ یقوم به کلّ واحد من الفردین ، فإنّ التخییر حینئذٍ عقلی لا شرعی ، أی یکون المتعلّق هو الطبیعه ، و البرهان علی ذلک هو قاعده أن الواحد لا یصدر إلّا من الواحد ، فیکون ذلک الواحد بین تلک الأفراد هو الطبیعه . و إمّا إذا کان هناک غرضان ، بأن یقوم بکلّ من الفردین غرض مستقل عن الآخر ، لکن بینهما تزاحم و لا یمکن اجتماعهما فی الوجود ، فلا محاله تکون الإراده متعلّقه بکلٍّ من الفردین مع جواز ترکه إلی الفرد الآخر .

ثم إنّه ذکر الأقوال الأُخری و ناقشها .

فأمّا القول : بأنّ المتعلّق للإراده هو « الأحد لا بعینه » فقد أجاب عنه : بأن هذا « الأحد » لیس مفهومیّاً ، إذ لیس هو متعلّق الغرض حتی تتعلّق به الإراده ، بل هو « الأحد » المصداقی ، لکنّ « الأحد لا بعینه » لا مصداق له . و قد أوضح هذا فی الحاشیه : بأن « الأحد » یصحّ تعلّق العلم به کما فی موارد العلم الاجمالی ، و کذا یصحّ تعلّق الأمر الانتزاعی به کتعلّق الوجوب بأحد الشیئین ، لکنّ الإراده لا تتعلّق

بـالمردّد ، لأنّهـا علّه الوجود و لاـ يمكن أن يكون معلولهـا مبهمـاً ، و لاـ يعقـل البعث و التحريك نحو المبهم ... فظهر الفرق بين العلم و الوجوب و بين البعث و الإراده .

و أجاب عن القول بأن الوجوب التخييرى هو وجوب كلا الشيئين ، لكن وجوب أحدهما مسقط لوجوب الآخر : بأن الفرضين إن كانا يقبلان الوجود ، فإسقاط أحدهما للآخر مستحيل ، و إن كانا متزاحمين لا يقبلان الوجود معاً ، فأحدهما لا يتحقق و لا تصل النوبه إلى إسقاط الآخر إيّاه .

و عن القول بأن الواجب هو « أحدٌ » معيّن لكن عند اللّه ... بأنّ المفروض كون كلّ واحدٍ من الشيئين أو الأشياء حاملاً للغرض و وافيا به ، فكيف يكون « أحد » معيّن هو الواجب دون الآخر أو الأفراد الأُخرى .

هذا بيان كلام (الكفايه) فى هذا المقام .

إشكال المحقق الأصفهانى

اشاره

و قد أشكل المحقق الأصفهانى (١) - و تبعه فى (المحاضـرات) (٢)و(المنتقى) (٣) - بأنّ مستند مبنى المحقق الخراسانى هو قاعده أن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ، و لكنّها إنما تجرى فى الواحد الشخصى دون النوعى ... و توضيحه :

إن البرهان على تلك القاعـده هو : إنّ كلّ معلول حـدّ ناقص للعلّه ، و كلّ علّهٍ فهو حدّ كامل للمعلول (و قد وضع أهل الحكمه هـذه القاعـده فى بـاب صـدور العقل الأوّل أو الفيض الأقـدس من البارى عز و جلّ . لكنّ الحق جريانها فى الفاعل الطبيعى . أمّا اللّه سـبحانه و تعـالى فيفعـل ما يريـد و كلّ الأشـياء توجـد بإرادته مع تكثرها ...) وعليه ، فالمعلول موجود فى رتبه وجود العلّه ، كالحراره الحاصله من

ص:٣٠٨

١- ١) نهايه الدرايه ٢ / ٢۶۶ .

٢- ٢) محاضرات فى أُصول الفقه ٣ / ٢١۶.

٣- ٣) منتقى الأُصول ٢ / ۴٨۵ .

النـار ، فإنهـا موجوده فی رتبه وجودهـا ، و إلّـا یلزم الترجّح بلاـ مرجّح ، فیقال : لما ذا وجـدت هـذه الحراره و لم توجـد تلک الأُخری ... فإذا کان وجود المعلول و وجوبه واحـداً ، فلا بدّ و أن تکون علّته کذلک ، لأن العلّه إذا تعدّدت تعدّد وجود المعلول و وجوبه ، و المفروض أنه واحد ، و الواحد لا یتعدّد .

هذه هی القاعده .

فقال المحقق الأصفهانی : بأنها إنما تجری فی الواحد الشخصی ، أما النوعی ، فیمکن فیه صدور الواحد عن الکثیر مع الاختلاف فی حقیقه الکثیر ، فإن الحراره قـد تحصل من النار و هی من الجواهر ، و قد تحصل من العرض کالحرکه ، فقد صدر الواحد من الکثیر ... و أیضـاً ، فـإنّ تحقق الأجنـاس بالفصول ، إذ الفصل علّه لوجود الجنس کالناطقیّه بالنسـبه إلی الإنسان ، مع أن الناطقیّه مباینه للفصل الموجد لنوع الفرس مثلاً ، فکانت المتباینات علهً لوجود الشیء الواحد و هو الجنس .

و تلخّص : إن ما ذهب إلیه المحقق الخراسانی من کون الجامع هو المتعلّق غیر صحیح .

تحقیق الأُستاذ

و أفاد الأُستاذ دام بقاه حول القاعده بقدر ما یرتبط بعلم الأُصول : أنّ للواحد أنحاءً من الوجود :

۱ - الواحد بالشخص ، مثل زید و عمرو ، من حیث کونه زیداً و کونه عمراً .

۲ - الواحد بالنوع ، مثل زید و عمرو من حیث الإنسانیّه .

۳ - الواحـد بـالعنوان ، مثـل وجود زیـد و وجود عمرٍو و هکـذا ... فـإنّ العنوان مفهوم الوجود ، و حقیقه الوجود هو المعنون ، و النسبه بینهما نسبه العنوان

و المعنون ، لا الكلّی و الفرد ، و لا الطبیعی و المصداق .

فهذه مقدمه .

و المقدمه الثانیه : إنّ الطبیعی موجود فی الخارج بلا ریب ، فلیس من الأُمور الانتزاعیّه العقلیّه ، و لیس من الاعتباریات کالزوجیّه و الملکیّه ، غیر أنّ وجوده وجود فرده ، کما أن الأُمور الانتزاعیّه موجوده لکن بوجود منشأ الانتزاع ...

و الحاصل : إن الطبیعی کالإنسان موجود فی الخارج ، لکن بوجود زید مثلاً .

و المقدّمه الثالثه : إن « الوحده » و« التعدد » متقابلان ، و الاجتماع بینهما فی أیّ عالمٍ محال ، فلا یجتمع الواحد بالشخص مع المتعدّد بالشخص ، و کذلک الواحد بالنوع ، و الواحد بالعنوان .

و بعد المقدّمات نقول :

إنّ المحقق الأصفهانی یعترف بوجود الطبیعی خارجاً ، و أنّ نسبته إلی الخارج نسبه الآباء إلی الأبناء - لا نسبه الأب الواحد إلی الأبناء کما قال الرجل الهمدانی - فنقول : هذا الطبیعی إمّا مختص أو مشترک ؟ و الأول خلف الفرض ، و علی الثانی : هل لوجود هذا الطبیعی علّه أو لا ؟ و الثانی محال ، و منافٍ لقوله بأنّ الاجناس موجوده و عللها هی الفصول ، و إذا کان له علّه ، فهل لتلک العلّه حیثیّه غیر حیثیّه الخصوصیّه ؟ إنّه لا بدّ و أن یکون فیها حیثیّه تصلح بها لأن تکون علهً لماهیّهٍ مشترکه ، إذ ما لیس فیه إلّا حیثیّه الخصوصیّه لا یمکن أن یکون علهً لماهیّه ذات حیثیّه مشترکه ... .

إذن ، لا مناص من الالتزام بأنّه : لو حصل غرض و کان فیه حیثیّه القدر المشترک ، فلا بدّ و أن یکون له منشأ هو القدر المشترک ... و هذا معنی کلام المحقق الخراسانی حین یقول باستحاله حصول الأثر الواحد من کلّ واحدٍ من الفردین أو

الأفراد و یکون مبدأ الأثر متعدّداً ... لأنّ الأثر موجود فی مرتبه المبدإ ، فإذا کان واحداً و المبدأ متعدّد ، لزم اجتماع الوحده و التعدّد فی الشیء الواحد ، و هو محال .

و بالجمله ، فإنّ قاعده الواحد و إن طرحت فی الواحد الشخصی ، لکن الملاک لها موجود فی الواحد النوعی و الواحد العنوانی أیضاً ، فإنّه - علی القول بثبوت الواحد النوعی و الواحد العنوانی - یکون للمعلول وحده نوعیّه ، فلو لم یکن فی العلّه وحده نوعیه کذلک ، یلزم عدم السنخیّه بین العلّه و المعلول .

فظهر اندفاع الإشکال علی (الکفایه) فی هذا القسم من کلامه .

اشکالات المحاضرات علی الکفایه

اشاره

و أورد فی المحاضرات (۱) علی القسم الآخر من کلامه حیث قال : أنه إذا کان هناک غرضان متزاحمان ، فلا بدّ من الالتزام بالوجوبین ، إلّا أن کلّاً منها مشوب بالترک ، بوجوه :

أوّلاً : إن ذلک مخالف لظواهر الأدلّه ، فإن الظاهر من العطف بکلمه « أو » هو أن الواجب أحدهما لا کلاهما .

و ثانیاً : إن فرض کون الغرضین متضادّین فلا یمکن الجمع بینهما فی الخارج ، مع فرض کون المکلّف قادراً علی إیجاد کلا الفعلین ، بعید جداً ، بل هو ملحق بأنیاب الأغوال ، ضروره أنا لا نعقل التضادّ بین الغرضین مع عدم المضادّه بین الفعلین ، فإذا فرض أن المکلّف متمکّن من الجمع بینهما خارجاً ، فلا مانع من إیجابهما معاً عندئذ .

و ثالثاً : إنا لو سلّمنا ذلک فرضاً و قلنا بالمضادّه بین الغرضین و عدم إمکان

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۳ / ۲۲۰ .

الجمع بينهما فى الخارج ، إلّا أن من الواضح جدّاً أنه لا مضادّه بين تركهما معاً ، فيتمكّن المكلّف من ترك كليهما بترك الإتيان بكلا الفعلين خارجاً . هذا من ناحيه . و من ناحيه أُخرى : إن العقل مستقلّ باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم ، و لا يفرّق بينه و بين تفويت الواجب الفعلى . و من ناحيه ثالثه : إن فيما نحن فيه و إن لم يستحق العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر ، من جهه عدم إمكان الجمع بينهما فى الخارج ، إلّا أنه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر . فالنتيجه أنه يستحق العقابين عند جمعه بين التركين .

جواب الأُستاذ

و أجاب الأُستاذ دام بقاه :

أمّا عن الأوّل فبأنه : خلاف القاعده ، لأن صاحب الكفايه يرى أن التكليف غير متعلّق بأحدهما ، لا مفهوماً و لا مصداقاً ، لأن الأحد المفهومى غير حاملٍ للغرض حتى تتعلّق به الإراده ، و الأحد المصداقى هو المردد ، و المردّد لا يقبل الوجود حتى يتعلّق به التكليف و الإراده ، و إذ لم يمكن ثبوتاً تعلّق الإراده بالأحد ، فلا بدّ من التصرّف فى مقام الإثبات و ظواهر الأدلّه ... فالإشكال غير وارد عليه .

على أنّ القول بتعلّق التكليف بالأحد أيضاً خلاف ظواهر الأدلّه ، لعدم وجود هذا العنوان فيها ، بل الموجود هو العطف ب« أو » و هى فى أمثال المقام للترديد ، و أمّا « الأحد » فانتزاع من العقل و ليس من ظاهر الأدلّه .

و أمّا عن الثانى فبأن : التباين بين الأغراض شائع تكويناً و عقلاءً ، فقد يستعمل دواء لغرض العلاج من مرضٍ فيكون سبباً لحصول مرضٍ آخر .

و أمّا عن الثالث ، فقد تقدّم فى بحث الترتب بأنّه : لو لم تكن قدره على

الفعلين فلا استحقاق للعقابين ... و هذا كلام المحقق الخراسانى . و لقد أشكل هناك على السيّد الميرزا الشيرازى بلزوم تعدّد العقاب ، و كان السيّد لا ـ يلتزم بذلك مع قوله بالترتب . أمّا المحقق الخراسانى ، فقد أنكر الترتب و صحّح عباديّه المهم عن طريق الغرض ، فهو قائل بوجود الغرضين فى الأهم و المهم ، و غير قائل بتعدّد العقاب بترك الغرضين ، بل يتعدد بمخالفه الأمرين ... فالإشكال عليه خلاف القاعده كذلك .

الاشكال الوارد على الكفايه

ثم قال الأُستاذ : بأن الإشكال الوارد على الكفايه . أمّا فى الشق الأوّل فهو : إنّه لا دليل على الوحده بالنوع فى الأغراض ، فى الواجبات التخييريّه فى الشريعه المقدسه ، فما ذكره موقوف على تماميّه الصغرى ، و إن تصوّرت الوحده فهى ليست إلّا الوحده العنوانيّه .

و أمّا فى الشق الثانى ، فالإشكال عليه - كما فى المحاضرات أخيراً - أنه لا ريب فى سقوط التكليف فى الواجبات التخييريّه - العقليّه منها و الشرعيّه - بالإتيان بكلا الطرفين أو كلّ الأطراف ، و حصول الامتثال بذلك ، فلو كان الغرضان متباينين لم يكن الامتثال حاصلًا ، و كان الأمر باقياً ، و الحال أنه ليس كذلك يقيناً .

فما ذكره غير صحيح .

كلام الميرزا النائينى

اشاره

و ذهب المحقق النائينى فى تصوير الواجب التخييرى ، كما فى (أجود التقريرات) (١) إلى أنّ الواجب هو الفرد المردّد و الواحد على البدل ، أى هو أحد الشيئين أو الأشياء ، و ذلك ، لأنّه لا مانع من تعلّق الإراده التشريعيّه بالمردد ،

١- ١) أجود التقريرات ١ / ٢٦٥ .

و توضيحه :

إن الإراده التكوينيه و التشريعيه تشتركان فى أن كلتيهما إراده ، لكنهما تفترقان من جهه التكوينيّه و التشريعيّه ، و لكلٍّ منهما أحكام و أقسام . مثلاً : الإراده من المولى لا فاعليّه لها ، بل الفاعليّه هى لإراده المكلّف ، و الإراده التشريعيّه تنقسم إلى التعبّدى و التوصّلى ، و هذا غير معقول فى التكوينيّه .

و من ذلك : إن الإراده التكوينيّه لا يعقل أن تتعلّق بالكلّى ، بل متعلّقها دائماً هو الجزئى الحقيقى ، لأن الإراده التكوينيّه علّه للوجود ، و العلّه يستحيل تعلّقها إلّا بالوجود و هو عين التشخّص ، بخلاف الإراده التشريعيّه ، فإنّها تتعلّق بالكليّات حتى لو قيّد المتعلّق بقيودٍ كثيره ، كأن يقال : صلّ فى المسجد يوم الجمعه ظهراً جماعهً فى أوّل الوقت ... و السرّ فى ذلك : أنه ما لم يوجد فى الخارج أو الذهن فلا تتحقّق له الجزئيّه ... .

إذن ... الإراده التى لا تتعلّق بالمبهم المردّد هى التكوينيّه ، و أما التشريعيّه فإنّها تتعلّق به ، إذ التكوينيّه هى العلّه التامّه للوجود ، و المردّد غير قابلٍ للوجود أى لا وجود له ، أمّا التشريعيّه فليست بعلهٍ للوجود ، و إنما أثرها هو إحداث الداعى الإمكانى فى نفس العبد ، فقد يمتثل و قد لا يمتثل ، و من هنا تكون التشريعيّه تابعه للغرض و الملاك ، فإن كان الغرض يحصل بأحد الأفراد جاءت الإراده متعلّقه به كذلك ، و كان الخطاب على طبق الإراده ، إذ يأمر بالعتق أو الإطعام أو الصوم ليدلّ على أنّ المكلّف به ليس معيّناً ، و ليس هو الجامع ، بل المطلوب خصوصيّه كلّ واحدٍ من الأفراد لكن على البدل ، و كذلك الحال فى الوصيّه ، إذ يوصى بأحد الشخصين أن يعطى كذا ، أو ينوب عنه فى الحج مثلاً ، أو يُعتق فى سبيل اللّه .

إذن ، فما ذهب إليه الميرزا متوافق مع ظهور الأدلّه فى الواجب التخييرى فى

ص:۳۱۴

مقام الإثبات ... .

فظهر أنْ لا محذور لهذا المبنى حتّى يذكر و يدفع ، فلا يبقى مجالٌ لاستغراب السيّد الأُستاذ من الميرزا قائلًا : « و هذا غريب من مثل المحقق المذكور ، فإنّ اللازم عليه كان بيان ما يحتمل أنْ يكون محذوراً و دفعه ، لا مجرّد عدم وجود المانع لا أكثر من دون بيان وجه ذلك ، فإن ذلك لا يتناسب مع علميّه البحث » (۱) .

و لا يخفى أنه أيضاً قد اختار هذا المبنى فى الواجب التخييرى (۲) .

الأنظار فی کیفیه تعلّق الإراده و نحوها بالمردّد

و قد فصّل شيخنا الاستاذ الكلام فى أصل البحث و ذكر الأنظار فيه ، و ذلك لضروره الوصول إلى منشأ الخلاف فى أنّ المردّد هل يمكن أن يقع متعلّقاً للإراده أو للاعتبار أو لصفهٍ وجوديّه ، أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ فى (المكاسب) (۳) مسأله ما لو باع صاعا من الصبره ، فهل يحمل على الكسر المشاع ، فلو كان عشره أصوع يكون المبيع هو العشر ، أو يكون كلّياً معيّناً ، أو يكون فرداً من أفراد الأصوع على البدل ؟ ثم أشكل على الوجه الأخير بوجوه ، منها : إن التردّد يوجب الجهاله ، و أنه يوجب الغرر ، و أنه غير معقول ، و هذا محلّ الشاهد هنا .

إن تعلّق البيع بفردٍ مرددٍ من أفراد الأصوع غير معقول ، لأنّ الملكيّه صفه وجوديّه ، و الصفه الوجوديّه لا يعقل أن تتعلّق بالشيء المردد ... و هذا هو الإشكال .

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۴۹۰ .
۲- ۲) منتقى الأُصول ۲ / ۴۹۵ .
۳- ۳) كتاب المكاسب : ۱۹۵ ط ۱ .

و قد أجاب عنه : بأنّ الصفه الوجوديّه على قسمين : فتارهً : هی صفه وجوديّه خارجيّه ، كالسواد و البياض ، فهذه لا تقبل التعلّق بالمردد ، لأنها عرض خارجي و هو لا يوجد إلّا فی موضوع ، و المردّد ليس له وجود حتى يتحقّق فيه العرض و يقوم به . و أُخرى : هی أمر اعتباری ، و هذه تقبل التعلّق بما ليس له وجود خارجی ، كما فی بيع الكلّی فی الذمه ، و المبيع فی باب السّلم .

فالشيخ يرى أن الصّفه الوجوديّه إن كانت اعتباريهً فهی تقبل التعلّق بالمردّد .

و خالفه المحقق الخراسانی (۱) ، فذهب إلی أن الصفه الوجوديّه الحقيقيّه أيضاً تقبل التعلّق بالمردّد ، و قد تقدّم كلامه فی حاشيته على الكفايه ، إذ صرّح بأنّ العلم يمكن تعلّقه بالمردّد كما فی موارد العلم الإجمالی ، بخلاف مثل البعث ، لأنه ليس بصفهٍ بل إنه إيجاد للدّاعی فی نفس العبد ، و إيجاده نحو المردّد محال .

و بعباره أُخرى : كلّما يكون له جهه الباعثيه و المحرّكيه ، فلا بدّ و أن يكون متعلّقه مشخصاً ، و أمّا ما يكون - مثل العلم - لا جهه باعثيه له ، فلا مانع من تعلّقه بالمردّد .

و أمّا الميرزا ، فقد جعل ملاك الافتراق فی الإراده جهه التكوينيّه و التشريعيّه ، فخالف المحقق الخراسانی القائل بعدم تعلّق ما كان له باعثيه - و إنْ كانت تشريعيّه - بالشیء المردّد .

و لكنّ المحقق الاصفهانی خالف الكلّ ، و أنكر التعلّق بالمردد ، سواء فی الصفه الحقيقيّه أو الاعتباريّه ، و فی الإراده التكوينيّه أو التشريعيّه ، و سواء فيما له جهه الباعثيّه و غيره ... و له على هذا المدّعی برهانان :

(الأول) : إن الوجود عين التشخّص و الواقعيّه ، فكلّ موجود متشخّص ،

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۴۱ .

و لا ـ يعقل فيه أىّ إبهام و اجمال ، حتى لو كان الوجود اعتباريّاً ، فلا يعقل أن يكون مردّداً ، لأنّ الوجود هو التعيّن ، و بينه و بين التردد تقابل و لا يمكنٍ اجتماعهما أبداً .

و(الثانى) : إن المردّد المصداقى محال ، لأنّ التردّد إمّا يكون فى ذات الشىء و إمّا فى وجوده ، أمّا الذات ، فهى متعيّنه و لا يعقل الإبهام و التردد فيها . و أمّا الوجود ، فقد تقدّم .

و بعباره أُخرى : إنه لو كان للمردّد مصداق خارجى ، وقع الإشكال فى الأُمور ذات التعلّق ، كالإراده و البعث و الحبّ و الملكيّه و أمثالها ، - سواء التكوينيّه منها و الاعتباريه - فهى أُمور لا ـ يحصل لها الوجود إلّا بالمتعلّق ، لكنّ الوجود لا يقبل التردّد ، فلو تعلّقت الإراده مثلاً بمردّد لزم إمّا تعيّن المردد أو تردّد المعيّن ، و كلاهما محال ، لأنّ الأوّل انقلاب ، و الثانى خلف .

و بالنظر إلى هذين البرهانين نقول - وفاقاً للمحقق الأصفهانى - بعدم صلاحيّه المردّد لأن يكون متعلّقاً للإراده - ... و تبقى المناقشه بذكر نقوض ، من قبيل الوصيه بعتق أحد العبدين ، و تمليك أحد الولدين ، أو هبه أحد المالين ، أو بيع المعدوم كما فى بيع السلف . و لا بدّ من حلّها فى كتاب البيع .

نظريّه السيّد الاستاذ

لكن السيّد الاستاذ بعد أنْ ذكر آراء الأعلام قال :

هذا محصل الإيرادات على تعلق التكليف بالفرد المردّد و هى فى الحقيقه ثلاثه ، إذ الأول يرجع إلى الثالث كما لا يخفى .

و شىء منها لا ـ ينهض مانعاً عن تعلّق التكليف بالفرد المردد ، و لأجل ذلك يمكننا أن ندّعى أن متعلّق الوجوب التخييرى هو أحد الأمرين على سبيل البدل ، فى الوقت الذى لا ننكر فيه أن الفرد المردد لا واقع له ، و أن كلّ موجود فى الخارج

معيّن لا مردّد .

و بتعبير آخر نقول : إن المـدّعى كون متعلّق الحكم مفهوم الفرد على البـدل ، أو فقـل هـذا أو ذاک ، بمعنى أن كلّاً من الأمرين يكون مورد الحكم الواحد ، لكن بنحو البدل فى قبال أحدهما المعين ، و كلاهما معاً بنحو المجموع .

و وضوح ذلك يتوقف على ذكر مقدمتين :

الأُولى : إن مفهوم الفرد على البـدل أو الفرد المردد الـذى يعبّر عنه بالتعبير العرفى ب : « هـذا أو ذاک » من المفاهيم المتعينه فى أنفسـها ، فـإن المردّد مردّد بالحمـل الأوّلى لكنه معيّن بالحمل الشائع ، نظير مفهوم الجزئى الـذى هو جزئى بالحمل الأولى كلّى بالحمـل الشـائع ، فـالفرد على البـدل مفهـوم متعين ، و لـذا نسـتطيع التعـبير عنه و الحكم عليه و تصـوّره فى الـذهن كمفهـوم من المفاهيم ، فهو على هذا قابل لتعلّق الصفات الحقيقيّه و الاعتباريه به كغيره من المفاهيم المتعينه .

الثانيه : إن الصـفات النفسـيّه كالعلم و نحوه لا تتعلّق بالخيارات ، بل لا بـدّ و أن يكون معروضـها فى أُفق النفس دون الخارج ، و إلا لزم انقلاب الخارج ذهناً أو الذهن خارجاً و هو خلف ، فمتعلق العلم و نحوه ليس إلا المفاهيم الذهنيه لا الوجودات الخارجيه .

و إذا تمت هاتان المقدّمتان ، تعرف صـحّه ما ندّعيه من كون متعلّق العلم الإجمالى فى مورده و الملكيه فى صوره بيع الصاع من صـبره و البعث فى الـواجب التخييرى هو الفرد على البـدل و مفهوم هـذا أو ذاک ، فـإنه مفهوم متعين فى نفسه كسـائر المفـاهيم المتعينـه ، و لاـ يلزم منـه انقلاـب المعين مردداً ، إذ المتعلـق له تعين و تقرر ، كمـا لاـ يلزم كـون الصـفه بلاـ مقـوّم ، إذ المفهـوم المذكور له واقع .

يبقى شىء ، و هو : إن الصفات المذكوره و إنْ تعلقت بالمفاهيم ، لكنها

ص:۳۱۸

مرتبطه بالواقع الخارجی بنحو ارتباط و مأخوذه مرآتاً للواقع ، و المفروض أنه لا واقع لمفهوم الفرد المردد ، فکیف یتعلق به العلم ؟ ! و حلّ هذا الإشکال سهل ، فإن ارتباط المفهوم المعلوم بالذات بالواقع الخارجی لیس ارتباطاً حقیقیاً واقعیاً ، و یشهد له أنه قد لا یکون العلم مطابقاً للواقع ، فکیف یتحقق الربط بین المفهوم و الخارج ؟ إذ لا وجود له کی یکون طرف الربط ، و لأجل ذلک یعبّر عن الخارج بالمعلوم بالعرض . إذن ، فارتباطه بنحو ارتباط لا یستدعی أن یکون له وجود خارجی کی یشکل علی ذلک بعدم الواقع الخارجی لمفهوم الفرد المردد .

و مما یؤیّد ما ذکرناه من امکان طرو الصفات علی الفرد المردد : مورد الإخبار بأحد الأمرین ، کمجیء زید أو مجیء عمرو ، فإنه من الواضح أنه خبرٌ واحدٌ عن المردد ، و لذا لو لم یأت کلّ منهما لا یقال إنه کذبتین ، مع أنه لو رجع إلی الإخبار التعلیقی لزم ذلک و لا تخریج لصحه الإخبار إلا بذلک .

یبقی إشکال صاحب الکفایه و هو : إن التکلیف لتحریک الإراده ، و الإراده ترتبط بالخارج ارتباطاً تکوینیاً ، فیمتنع التکلیف بالمردّد ، إذ لا واقع له کی یکون متعلق الإراده (1) .

و الجواب عنه : إنّه لا ملزم لأن نقول بأن التکلیف لأجل التحریک و البعث و الدعوه نحو متعلّقه بجمیع خصوصیّاته و قیوده ، بل غایه ما هو ثابت إن التکلیف لأجل التحریک نحو ما لا یتحرک العبد نحوه من دون التکلیف المزبور بحیث تکون جهه التحریک و سببه هو التکلیف المعین و إن اختلف عن متعلّقه بالخصوصیّات .

و من الواضح : أن تعلق التکلیف بالفرد المردد یستلزم الحرکه نحو کلّ من

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۱ .

الفعلين على سبيل البدل ، فيأتى العبد بأحدهما منبعثاً عن التكليف المزبور ، و هذا يكفى فى صحه التكليف و كونه عملاً صادراً من حكيم عاقل .

و نتيجه ما تقدم : إنه لا ـ مانع من تعلّق التكليف بالفرد على البدل و بأحدهما لا بعينه ، بمعنى كون كلّ منهما متعلقاً للتكليف الواحد ، و لكن على البدل لا أحدهما المردد و لا كلاهما معاً . و بذلك يتعين الالتزام به فيما نحن فيه لفرض ثبوت الغرض فى كل من الفعلين على حدّ سواء و من دون مرجح ، فلا بدّ من كون الواجب فى كلّ منهما بنحو البدليه و التردد .

و هذا المعنى لا محيص عنه فى كثير من الموارد ، و لا وجه للالتزام ببعض الوجوه فى العلم الإجمالى ، كدعوى أن المتعلّق هو الجامع و الترديد فى الخصوصيات . و فى مسأله بيع صاع من صبره ، كدعوى أن المبيع هو الكلّى فى الذمه و لكن مع بعض القيود ، أو دعوى اخرى لا ترجع إلى محصل . و تحقيق الكلام فى كلّ منهما موكول إلى محلّه .

فالمختار على هذا فى الواجب التخييرى كون الواجب أحدهما لا ـ بعينه ، كما التزم به المحقق النائينى ، و إن خالفناه فى طريقه إثباته » (1) .

أقول :

أمّا ما ذكر فى المقدمه الأُولى من أن « الفرد على البدل مفهوم متعيّن ، و لذا نستطيع التعبير عنه و الحكم عليه و تصوّره فى الذهن كمفهومٍ من المفاهيم » فهذا صحيح ، و لكن التفريع عليه بقوله : « فهو – على هذا – قابلٌ لتعلّق الصّفات الحقيقيّه و الاعتباريّه به كغيره من المفاهيم المتعيّنه » فيه :

أوّلاً : كيف تتعلّق الصفات الاعتباريّه من البعث و التحريك و نحوهما

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۴۹۲ – ۴۹۵ .

بالوجود الذهنی ما لم یکنْ له مطابق فی الخارج ؟

و ثانیاً : کیف یکون المردد متعیّناً کغیره من المفاهیم المتعیّنه ؟ إن أراد المتعیّن خارجاً ، فإن کلّ ما فی الخارج معیّن غیر مردد ، و إنْ أراد التعیّن ذهناً ، فالمفروض أنه مردد غیر معیّن .

و أمّا ما ذکر فی المقدّمه الثانیه من صحّه تعلّق العلم و نحوه بالمردد ، فقد تقدّم أنه رأی صاحب الکفایه ، و ما أجاب به من أنّ الارتباط بین المفهوم و المتعلّق الخارجی لیس ارتباطاً واقعیّاً غریب ، فإنّ الارتباط بین الشّیئین إمّا واقعی و إمّا اعتباری ، و هل الارتباط بین الصوره الذهنیه و مطابقها الخارجی اعتباری لا واقعی ؟

و الاستشهاد لذلک بأنّه « قد لا یکون العلم مطابقاً للواقع » أعجب ، فإنه یتضمّن الاعتراف بلزوم وجود المطابَق و لزوم المطابقه بینهما ، و أمّا عدم المطابقه أحیاناً فمن الخطأ فی التطبیق ، و أین هذا عن المدّعی حتی یستشهد به ؟ و کذلک الاستشهاد بتعبیرهم عن الخارج بالمعلوم بالعرض ، فإنّ هذا التعبیر یفید خلاف المدّعی کما لا یخفی .

و تأیید ذلک بالإخبار عن أحد الأمرین ، واضح الضعف ، للفرق بین الإخبار ، و العلم و البعث و التکلیف ، علی أن المخبر عنه هو « الأحد » الجامع بین الفردین لا الفرد المردد ، و هذا هو المرتکز العقلائی .

الطریق الثالث

اشاره

إنه فی الواجب التخییری یوجد وجوبان ، لکن کلّاً منهما مشروط بترک الآخر ، فالإطعام واجب مشروط بترک الصوم ، و هکذا بالعکس . و الحاصل : إن هنا غرضین قائمین بالعدلین ، لکنّهما متزاحمان و لا یمکن استیفاؤهما معاً ،

فيجب استيفاء أحدهما على النحو المذكور ، و إن كان ظواهر الأدلّه لا تساعد عليه - لعدم دلالتها على وجود الغرضين و الوجوبين - لكن لا مناص من تصوير الواجب التخييرى بهذه الصّوره .

الاشكالات عليه

و قد أورد عليه بوجوه :

الأوّل : إن دعوى التمانع بين الغرضين مع القدره على الفعلين و هم محض .

قاله الميرزا و تبعه السيّد الخوئى (١) .

و فيه : ليس الأمر كذلك ، فقد يقدر الإنسان على استعمال دواءين يكون الغرض من كلٍّ منهما مضادّاً للغرض من الآخر .

و الثانى : إن هذا الطريق يستلزم القول بالترتّب ، و من القائلين بالواجب التخييرى من لا يقول بالترتب ، كصاحب الكفايه .

و فيه : أولاً : إن المحقق الخراسانى قد أنكر الترتب بين الأهمّ و المهم . و أما لو كانا متساويين - كما فى الواجب التخييرى - فقد لا ينكره .

و ثانياً : قد صوّر فى الكفايه الواجب التخييرى بوجهٍ آخر - كما تقدّم - لأنّ القول بشوب الوجوب بجواز الترك يغاير القول باشتراط وجوب أحدهما بترك الآخر .

و الثالث : إنه فى حال ترك كلا الواجبين ، يتحقّق الشرط لهما معاً فيكونان فعليين ، فيلزم الإتيان بكليهما بعنوان الوجوب ، و هذا مناف لحقيقه الواجب التخييرى . قاله المحقق الإيروانى (٢) .

١- ١) أجود التقريرات ١ / ٢٦٨ .

٢- ٢) نهايه النهايه ١ / ٢٠٠ .

و فيه – كما تقدّم سابقاً – إن المفروض كون وجوب كلٍّ منهما مشروطاً بترك الآخر ، فلا يلزم من تركهما معاً كون كليهما مطلوباً .

و الرابع : إنه فى صوره ترك كليهما يلزم تعدّد العقاب ، و هو خلاف الضروره .

و فيه : إنه إشكال مبنائى ، لأنّ تعدّد العقاب إنما هو فى تعدّد الواجب المنتهى إلى تعدّد الغرض ، و ليس الأمر فى الواجب التخييرى كذلك .

الخامس : إن لازم هذا القول أن لا يتحقق الامتثال بالإتيان بكلا الفردين ، مع اليقين بحصول الامتثال بذلك .

و هذا هو الإشكال الصحيح .

و السادس : إن هذا الوجه لا تساعده ظواهر الأدلّه فى مقام الإثبات ، فقد جاءت الأفراد معطوفةً ب« أو » لا مشروطاً بعضها بترك البعض الآخر . و القول بضروره حمل الأدلّه على هذا المعنى موقوف على سقوط جميع الوجوه . و هذا الإشكال الإثباتى وارد كذلك على هذا الوجه .

الطريق الرّابع

اشاره

إنّ الواجب التخييرى ما كان وجوبه مشوباً بجواز الترك إلى بدلٍ . ذهب إليه المحقق الأصفهانى رحمه اللّه (1) .

إن قيل : فما الفرق بين هذا الطريق و طريق صاحب الكفايه ؟

قلنا : إنّ المحقق الخراسانى قد اختار ذلك على أساس قوله بتباين الأغراض ، أمّا المحقق الأصفهانى فقد ذهب إلى ما ذكر سواء كانت متباينه أو متسانخه ، فالاختلاف بينهما فى منشأ الجعل ، كما بينهما اختلاف فى التخيير كما

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۷۱ .

سيظهر .

و توضيح هذا الطريق :

أوّلاً : إنه يمكن أن يكون الغرض فى كلّ من العتق و الإطعام و الصّوم من سنخ واحدٍ ، و يكون لزوميّاً ، فالمقتضى لكونه لزوميّاً موجود – و إلّا لما كان هناك وجوب – إلّا أنّ مصلحه الإرفاق و التسهيل على المكلّفين قد زاحمت هذا الغرض اللّزومى فى حدّ الجمع بين الأُمور لا فى حدّ جميع الأُمور ، و كان مقتضى الجمع أن لا يجب الإتيان بالجميع كما لا يجوز ترك الجميع ... و هذا معنى كون وجوب كلٍّ من الأُمور مشوباً بجواز تركه إلى البدل . و قد لا يكون الغرض قابلًا للإرفاق فلا يقع التزاحم بين مصلحه التسهيل و مصلحه الأُمور ، فيجب الجميع كما فى كفاره الجمع ، خلافاً للمحقق الخراسانى القائل بعدم إمكان تحقق الغرضين أو الأغراض فى الخارج ، لكونها متباينه .

و ثانياً : إنّ الأغراض قد يكون لها وحده نوعيّه ، كما هو الحال بين الإطعام و العتق ، فإن الغرض الجامع بينهما هو الإحسان ، و قد تكون متباينه كما هو الحال بين العتق و الصّوم ... خلافاً للمحقّق الخراسانى القائل بالتقابل بين الأغراض دائماً .

و ثالثاً : إنه يظهر مما تقدّم عدم توجّه الإشكال الوارد على المحقق الخراسانى ، من أن لازم كلامه أن لا يكون المكلّف ممتثلاً لو جمع بين الأفراد مع أنه ممتثل يقيناً ، لأنّ المحقق الأصفهانى لم يؤسّس طريقه على التقابل بين الأغراض ، بل ذهب إلى إمكان تحقّقها ، لأنّ المزاحم ليس إلّا مصلحه التسهيل ، فكان المكلّف مرخّصاً فى ترك الغرضين ، لا ممنوعاً من الجمع بينهما .

ص:۳۲۴

الإشكالات على هذا الطريق و النظر فيها

هذا ، و قد أورد على هذا الطريق بوجوه كلّها مندفعه :

الأول : إنّ الوجوب المشوب بجواز الترک لا يعقل إلّا بنحو الواجب المشروط ، وعليه ، فلو ترک کلا الفردين فقد تحقق الشرط لها ، فيجب الجمع بينهما ، و هو خلف فرض الواجب التخييرى ، قاله المحقق الإيروانى .

و فيه : إنّ هذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفايه ، لقوله بالتقابل بين الأغراض كما تقدم ، و لا يرد أيضاً على طريق الأصفهانى - و إن كان لا يرى التقابل المذكور - لأن المفروض وقوع التزاحم بين الأغراض و بين مصلحه التسهيل ، و مع فرض التزاحم ، لا يبقى الفردان أو الأفراد على الوجوب ، و الجمع موقوف على وجوبها كما هو واضح ، فيكون الواجب واحداً من الفردين أو الأفراد فقط ، فأين الجمع ؟

الثانى : إنه فى حال ترک کلا الفردين يلزم تعدّد العقاب .

و فيه : إنه قد عرفت أنّ الباقى بعد التزاحم هو أحد الغرضين أو الأغراض ، فلو ترک الكلّ فات الغرض الملزم الواحد ، فلا يُستحق إلّا عقاب واحد .

و الثالث : إن القول بوجود واجبين يجوز ترک أحدهما إلى بدل ، موقوف على تعدّد الغرض ، لكنّ الكاشف عن تعدده هو تعدّد الوجوب ، و الحال أنّ الخطاب الشرعى فى الواجب التخييرى جاء بكلمه « أو » الدالّه على كون الواجب هو الجامع الانتزاعى ، و هذا يكشف عن غرض واحدٍ مترتب على هذا الجامع ، أى : هذه الأُمور ، لا على كلّ واحد واحد .

و قد أجاب شيخنا - فى الدورتين - عن هذا الاشكال : بأنه ليس المقصود هو الكشف عن الغرض حتى يقال : ما هو الكاشف كذلك ؟ بل المقصود تصوير

الوجوب التخييرى و حلّ مشكلته فى مقام الثبوت ، و حاصل ذلك : إنّه ليس الحامل للغرض هو الأحد المصداقى ، لعدم معقوليته ، و لا المفهومى ، لأنّه جامع انتزاعى و ليس له وجود فى الخارج ، بل إنّا نكشف من مذاق الشارع و أدلّه الأحكام أن يكون لكلّ من العتق و الصّوم و الإطعام ملاک ، لكن مصلحه التسهيل توجب أن لا يكون المكلّف مأموراً بتحصيل جميعها ، إلّا المفطر عمداً فلا يقع مورد الإرفاق و التسهيل ... إذن ، الكاشف عن الغرض موجود بهذه الصّوره .

و الرابع : إن هذه المزاحمه إما أن تصل إلى حدّ اللّزوم ، فلا يجب شيء من الخصال ، و إمّا لا ، فلا تزاحم .

و فيه : إن هذه المزاحمه لزوميّه ، لكنّها بين مصلحه التسهيل و تحصيل جميع الأغراض ، كلّ واحدٍ واحدٍ .

و الخامس : إن سقوط التكليف يكون إمّا بالامتثال و إمّا العجز و إمّا النسخ ، و الإتيان بالفرد الآخر من الواجبين ليس بواحدٍ من هذه الأُمور .

و فيه : إنّ ما ذكر يتمّ فيما لا يجوز تركه أصلاً و هو التعيينى ، لا فى الواجبين اللذين يجوز ترک أحدهما إلى بدل .

و يبقى الإشكال الإثباتى ، فقد قال فى الدوره اللّاحقه : إنّ الإشكال الوارد على هذا الطريق هو الإشكال الإثباتى ، فإن ظواهر الأدله هو مطلوبيّه « الأحد » لكنّ مقتضى هذا الطريق هو عدم الترديد ، فهو يرى وجوب كلٍّ من الأفراد .

أمّا فى الدوره السابقه ، فقد أجاب بأنّ المحقق الأصفهانى فى مقام التصوير ثبوتاً و لا يدّعى مطابقه الأدلّه لما ذهب إليه ، و لعلّ ذلک هو الظاهر من قوله :

« يمكن فرض » أى أنه غير ملتزم لأن يكون التصوير متطابقاً مع مقام الإثبات ...

فلو انسدّت الطرق كلّها و بقى هذا ، فلا مناص من رفع اليد عن الظواهر بحيث

تناسب مقام الثبوت .

الطريق الخامس

قال المحقق العراقی (١) : إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء على وجه التخيير ، فالمرجع فيه - كما عرفت - إلى وجوب كلّ واحدٍ لكن بإيجابٍ ناقص ، بنحو لا يقتضی إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه و هو الترک فی حال ترک البقيه ، من غير فرقٍ فی ذلک بين أن يكون هناک غرض واحد يقوم به كلّ واحد فرد - و لو بملاحظه ما هو القدر الجامع - أو أغراض متعدده ، بحيث كان كلّ واحد تحت غرضٍ مستقل و تكليف مستقل ، و كان التخيير من جهه عدم إمكان الجمع بين الغرضين ، إما للتضادّ بين متعلّقهما كما فی المتزاحمين أو بين نفس الغرضين فی عالم الوجود ، بحيث لا يبقى مع استيفاء أحد الغرضين فی الخارج مجال لاستيفاء الآخر ، أو فی مرحله أصل الاتّصاف ، بحيث مع تحقق أحد الموجودات و اتّصافه بالمصلحه لا تتصف البقيّه بالغرض و المصلحه و الحاصل : إن الواجب التخييری ما يكون وجوبه وجوباً ناقصاً .

قال الأُستاذ : لا فرق جوهری بين هذا الطريق و طريق المحقّق الأصفهانی ، لأن الوجوب الناقص - فی الحقيقه - هو الوجوب المشوب بجواز الترک .

نعم ، بينهما فرق من جهه أنه على القول بالوجوبين المشوبين بجواز الترک ، يكون العقاب المترتب فی حال ترک كلّ الأطراف عقاباً واحداً ، أمّا على قول المحقق العراقی ، فقد صرّح بلزوم تعدّد العقاب فی بعض الصّور ، فهو يقول بأنه لو ترک الجميع و كان الغرض منها غرضاً واحداً يقوم بالجامع بينها ، كان العقاب واحداً لا متعدّداً ، و كذا لو كان لكلٍّ غرضٌ ، لكن الغرضين كانا بحيث أنه مع تحقّق

١- ١) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٣٩١ - ٣٩٢ .

أحـد الغرضـين أو الأـغراض ينتفى الغرض من غيره . أمّـا لو كـان لكـلٍّ من الأـطراف غرض مسـتقل تام فترك جميع الأطراف ، فالعقاب متعدّد .

و بلحاظ هذا الفرق يصلح لأن يكون طريقاً آخر .

و يرد عليه أنّ تعدّد العقاب خلاف الضروره الفقهيّه .

الطريق السادس

اشاره

قـال المحقق الإـيروانى - بعـد المناقشه لكلام الكفايه و الطرق المـذكوره فيها - ما نصّه : فلا محيص عن الالتزام بأن الواجب هو الواحد الجامع ، و أنّ التخيير فى جميع الواجبات التخييريه عقلىّ لا شـرعى ، أو الالتزام بأن الواجب أحدهما لا بعينه مصداقاً ، مع عـدم القول بتبعيّه الأحكام للمصالح فى المتعلّق ، و الالتزام بكفايه المصـلحه فى الحكم ، و ذلك لأن توجّه الحكم إلى أحدهما لاـ بعينه معقول ، كتوجّه التمليـك إلى الواحـد المردّد ، لكن لاـ يعقـل قيـام المصالـح التى تكون فى الأغراض المتّصـله بالواحد المردّد ، فلا بـدّ أن تكون المصـلحه إمّا فى واحدٍ معين أو فى الجميع ، فإن كان الأوّل ، تعيّن ذلك الواحد للوجوب ، و إن كان الثانى ، وجب الجميع عيناً (۱) .

الإشكال عليه

و أورد عليه الأُستاذ بوجوه :

الأوّل : إن إرجاع موارد الوجوب التخييرى فى الشـريعه إلى التخيير العقلى بعيد كلّ البعد عن ظواهر الأدلّه فى مقام الإثبات ، بأن يكون المراد منهـا كون متعلّق التكليف هو القـدر المشـترك ، ثم العقـل يحكم بكون المكلف مخيّراً فيمـا بين الأـفراد ، كالأـمر بالصلاه و حكم العقل للمكلّف بالصّلاه فى الدار أو فى المسجد أو

۱- ۱) نهايه النهايه ۱ / ۲۰۱ .

فی المدرسه ، و أنّ واحدهً منها محقّق للامتثال ... وعلیه ، فتکون الأدلّه فی الوجوب التخییری إرشاداً إلی حکم العقل .

و هذا ما لا یمکن المساعده علیه .

علی أنّه یستلزم القول بکون العقل حاکماً ، و قد تقرّر أنه مدرک فحسب و لا حکم له .

الثانی : إنه یستلزم القول بوجود الواحد المردّد خارجاً . و قد تقرّر أنه محال .

و الثالث : إنّ الالتزام بکفایه المصلحه فی الحکم الوضعی لا إشکال فیه ، بأن تقوم المصلحه فی حکم الشارع بصحّه البیع أو لزومه ، أمّا فی الحکم التکلیفی - کما فیما نحن فیه - فغیر معقول ، لأن معنی قیام المصلحه فی جعل الوجوب حصولها بنفس جعله ، و کذا فی جعل الحرمه ، و الحال أن الغرض فی التکلیفیّات لا یحصل إلّا بالإتیان بالمتعلّق فی الواجب و ترکه فی الحرام .

الطریق السابع

قال السید البروجردی : و أمّا أصحابنا الإمامیّه ، فلما توجّهوا إلی الفرق بین الوجوب التعیینی و التخییری ، و أن الوجوب التعیینی هو تحتّم المولی عبده بإتیان شیء ، و الوجوب التخییری هو تحتّم المولی عبده بإتیان شیئین أو الأشیاء علی سبیل التردید النفس الأمری ، زادوا علی تعریف الواجب التخییری بأنه هو الذی یستحق تارکه لا إلی بدلٍ العقاب .

فالوجوب التخییری حقیقه هو : إیجاب المولی عبده نحو شیئین أو أشیاء علی سبیل التردید النفس الأمری و تعلّقه بالأطراف علی وجه التردید الواقعی ، کتردّد العلم الإجمالی بین الأطراف .

و لیعلم أن تردید الوجوب هاهنا تردید واقعی کما أشرنا إلیه ، و التردید فی

المعلوم بالعلم الإجمالی ظاهری ، و إن کان فی نفس العلم واقعیاً أیضاً .

و لا ـ یخفی المراد بقولهم « لا ـ إلی بـدلٍ » فی تعریف الوجوب التخییری ، لیس هو البـدل فی قبال الأصل کما هو المصـطلح فی بعض المقامات الأُخر ، بل معناه هو الفرد التخییری کما هو واضح .

فهذا نظره کما فی تقریر بحثه (۱) .

و من هنـا نسب إلیه الأُسـتاذ القول بـأن حقیقه الوجوب التخییری عبـاره عن تعلّق التکلیف بالمردد ، فی قبال التعیینی حیث یتعلّق بالمعیّن .

و إذا کان هذا رأیه ، فلا یمکن المساعده علیه أصلًا .

الطریق الثامن

اشاره

قال فی (المحاضرات) (۲) : الذی ینبغی أن یقال فی هذه المسأله – تحفّظاً علی ظواهر الأدلّه – هو : أن الواجب أحد الفعلین أو الأفعـال لا ـ بعینه ، و تطبیقه علی کـلٍّ منهما فی الخارج بیـد المکلّف ، کما هو الحال فی موارد الواجبات التعیینیّه ، غایه الأمر أن متعلّق الوجوب فی الواجبـات التعیینیه هو الطـبیعه المتأصّـله و الجـامع الحقیقی ، و فی الواجبـات التخییریه هو الطـبیعه المنـتزعه و الجامع العنوانی .

(قـال) و لا مانع من تعلّق الأمر بالجامع الانتزاعی ، بل إنه تتعلّق به الصـفات الحقیقیه کالعلم – کما فی مورد العلم الإجمالی – ، فضـلًا عن الشـرعی و هو أمر اعتبـاری ، فـإنّه لا ریب فی تعلّقه بالجامع الاعتباری کتعلّقه بالجامع الـذاتی کالإنسان ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملکیّه احدی الدارین للمشتری إذا قال البائع :

بعت إحداهما ، بل ذلک واقع فی الشریعه کما فی باب الوصیّه .

۱- ۱) الحجه الفقه ۱ : ۲۰۹ – ۲۱۰ .

۲- ۲) محاضرات فی أُصول الفقه ۳ / ۲۲۲ .

إذن ، یکون متعلّق الأمر عنوان « الأحد » ، و مجرّد عدم الواقعیه له لا یمنع من تعلّق الأمر به ، إذ المفروض تعلّقه بالطبیعی الجامع ، و لا ـ فرق بین الجامع المتأصّل و الانتزاعی ... و هذا هو مقتضی ظواهر الأدلّه من جهه اشتمالها علی « أو » ، و حینئذٍ یکون الغرض قائماً بهذا العنوان ، و هو یتحقق بالإتیان بأیٍّ من الفردین أو الأفراد ، بلا دخل خصوصیّه شیء منها ... فالمراد من تعلّق الأمر بالجامع الانتزاعی - لیس تعلّقه به بما هو موجود فی النفس ، و لا یتعدی عن أُفق النفس إلی الخارج ، ضروره أنه غیر قابل لأن یتعلّق به الأمر و یقوم به الغرض - إنما هو بمعنی تعلّق الأمر به بما هو منطبق علی کلّ واحدٍ من الفعلین أو الأفعال فی الخارج ، و یکون تطبیقه علی الخارج بید المکلّف .

و من هنا یظهر أنه لا ـ فرق بین الوجوب التعیینی و التخییری إلّا فی نقطهٍ واحده ، و هی کون المتعلّق فی الأول الطبیعه المتأصّله کالصّلاه مثلاً ، و فی الثانی الطبیعه المنتزعه کعنوان أحدهما .

و هذا ملخّص هذا الطریق .

مناقشه الأُستاذ

إن العمده فی هذا المسلک کون متعلّق الأمر هو الجامع الانتزاعی ، لکن لا بما هو موجود ذهنی ، بل بما هو ملحوظ مرآه لما فی الخارج ، فنقول :

إذا کان المتعلّق کذلک ، فما معنی قوله : « مرادنا من تعلّق الأمر به بما هو منطبق علی کلّ واحدٍ من الفعلین أو الأفعال فی الخارج و یکون تطبیقه علی ما فی الخارج بید المکلّف » ؟

إن الجامع الانتزاعی موطنه النفس و لیس له خارجیّه - بل ما فی الخارج هو الجامع الحقیقی - فإن أراد سرایه الأمر بتوسّط هذا الجامع إلی الخارج ، فهذا أیضاً

محال ، لأنّ الخارج ليس بظرفٍ لثبوت الأمر و تعلّقه بل هو ظرف سقوطه ، و بعباره أخرى ، فإن الجامع قبل التطبيق أمر ذهنى لا خارجيه له ، و أمّا بعده ، فإنّ الخارج ظرف سقوط الأمر لا تحقّقه .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن هذا الجامع ينتزعه العقل ، فإن كان مصداق هذا الأحد المفهومى فى الخارج هو الأحد المردّد ، فهو يعترف بأن الأحد المردّد لا يتعلّق به التكليف و لا يقوم به الغرض ، فلا بدّ و أن يكون المصداق و ما بإزائه فى الخارج هو المعيّن ، غير أن هذا المكلّف يطبّقه على هذا الفرد ، و المكلّف الآخر يطبّقه على فردٍ آخر ، فإن كان الغرض قائماً بالقدر المشترك بين الأفراد أصبح التخيير عقلياً ، و إن كان قائماً بفردٍ معيّن خرج عن التخييريّه و كان الواجب تعيينيّاً ، و إن كان لكلّ واحدٍ واحدٍ منها غرض غير أن مجموع الأغراض تزاحمها مصلحه التسهيل ، عاد المطلب إلى طريق المحقق الأصفهانى ... و قد تقدّم سلامه طريقه ثبوتاً عن كلّ ما أُورد عليه ، و مع التنزّل عنه ، فإن طريق السيد الخوئى يكون أحسن الطرق و المسالك فى الباب .

و تلخّص : إن هذا الطريق و إن كان أحسن الوجوه و أقربها إلى النصوص ، لكنّ الإشكال فيه من جهه الغرض باق ، لأنّ العنوان الانتزاعى لا يحمل الغرض بل المعيّن هو الحامل له ، لكن المفروض أنّ الواجب هنا غير معيّن . لأنه الأحد الخارجى ، و الأحد المردد خارجاً محال ... فلا مناص من أن يكون الواجب كلّ من الأفراد بخصوصه ، و يكون فى كلّ فردٍ فردٍ مصلحه ، فيقع التزاحم بين تلك الأغراض و المصالح و مصلحه التسهيل ، و هو مبنى المحقق الأصفهانى .

لكن تقدّم أن فى مبنى المحقق الأصفهانى اشكالين :

أولاً : إنه غير متطابق مع الأدلّه فی مقام الإثبات .

و ثانیاً : إنّ الوجوب المشوب بجواز الترک مرجعه إلی الوجوب المشروط ، إلّا أن یرفع بالتحقیق الأتی إن شاء اللّه .

تحقیق الأُستاذ

و اختار الشیخ الأُستاذ دام ظلّه الطریق الأخیر فی الدوره السابقه ، و ذکر أنه کان مختاره فی الدوره الأُولی - فی النجف الأشرف ... و کان حاصل ما أفاده : أنّه إذا کان متعلّق التکلیف هو الجامع الانتزاعی ، فلا بدّ و أن یکون هو الحامل للغرض ، و أن یصحّ البعث إلیه ... فهنا ثلاثه مراحل .

أمّا أن الجامع الانتزاعی هو المتعلّق ، فهو مقتضی ظواهر النصوص ، کما أنه سالمٌ من محذور تعدّد العقاب . و أمّا البعث و التحریک نحوه ، فهو بلحاظ تطبیقه علی الفرد ، و هو بید المکلّف ، فلا مشکله فی هذه المرحله . و تبقی مرحله قیام الغرض ، لأنّ الغرض یکون قائماً بما یتعلّق به التکلیف ، و إذا کان المتعلّق هو الجامع الانتزاعی فهل یصلح لأن یقوم به الغرض ؟

قال دام ظلّه : إنّ بیان (المحاضرات) غیر وافٍ لحلّ المشکله فی هذه المرحله . فلا بدّ من التحقیق فی ملاک ما یقال من ضروره قیام الغرض بنفس متعلّق التکلیف ، فأفاد - فی کلتا الدورتین - بأن صور المسأله مختلفه :

فقد : یتّحد المتعلّق و الحامل للغرض کما فی الأمر بالصّلاه ، فإنّها هی متعلّق التکلیف و هی حامله الغرض .

و قد یقع التخلّف ، بأن یکون العنوان متعلّق التکلیف و المعنون هو الحامل للغرض ، کما فی الأمر بإکرام من المسجد ، حیث یکون الغرض قائماً بالفرد المعیّن خارجاً .

و قد یکون المتعلّق هو الملازم لعنوانٍ کان الغرض مترتباً علیه ، کما فی التکلیف الناسی ، بناءً علی مسلک المحقق الخراسانی ، إذ لا یعقل توجّه التکلیف إلی « الناسی » لأنه بذلک ینقلب ذاکراً ، بل یتوجّه إلی عنوان « کلاه قرمز » - کما مثّل هو فی الدرس - و هذا العنوان ملازم للناسی و هو موضوع الغرض .

فعلیه ، لا یلزم أن یکون حامل الغرض هو المتعلّق ، و لا برهان علی ذلک ، بل اللّازم أن یکون تعلّق التکلیف بالعنوان منتهیاً إلی التحریک نحو الموضوع الحامل للغرض .

و ما نحن فیه کذلک ، فإنّ التکلیف قد تعلّق بالجامع الانتزاعی ، و موطنه الذهن ، فلیس حاملًا للغرض ، إلّا أن تعلّقه به موجب للتحرک نحو المصداق الخارجی ، و یکون المصداق هو الحامل له .

و بهذا البیان یرتفع الإشکال عن طریق المحقق الخوئی ، و ما ذکره من أن تعلّق التکلیف بالجامع الانتزاعی یکشف عن کون الغرض قائماً به ، فلیس برافعٍ له .

الرأی النهائی

و بعد أن رفع الأُستاذ الإشکال عن مسلک السید الخوئی ، و الذی کان قد اختاره سابقاً ، لکونه الأقرب إلی ظواهر النصوص ، ذکر أنّ مقتضی الدقّه فی النصوص شیء آخر غیر المسلک المزبور ... فأورد بعض النصوص ، و استظهر منها کون المجعول فی موارد الوجوب التخییری - الذی هو مفاد « أو » - هو « التخییر » :

* محمد بن أحمد بن یحیی ، عن أحمد بن محمد ، عن علی بن الحکم ، عن أبی حمزه : عن أبی جعفر علیه السلام قال : سمعته یقول : « إنّ اللّه فوّض إلی

الناس فی کفاره الیمین ، کما فوّض إلی الإمام فی المحارب أن یصنع ما یشاء .

و قال : کلّ شیء فی القرآن « أو » فصاحبه فیه بالخیار » (۱) .

فالخبر ظاهر فی أنّ المجعول فی هذه الموارد هو « تخییر المکلّف » و« تفویض الأمر إلیه » و لا فرق بین لسانه و لسان جعل الخیار فی أبواب الخیارات ، کقوله علیه السلام : « البیّعان بالخیار ما لم یفترقا » (۲) و قوله : « صاحب الحیوان بالخیار بثلاثه أیّام » (۳) .

فإن قیل : هذا ما یرجع إلیه الوجوب التخییری .

نقول : حمل المبدإ علی النتیجه خلاف الظاهر ، بل مفاد الخبر جعل المکلّف مختاراً کما جعل الإمام علیه السلام مختاراً فی المحارب ، و لسانهما واحد ، و ظاهرهما واحد ... فیکون الحاصل : کما أن البیّعین بالخیار بین الفسخ و عدمه ، کذلک من علیه الکفّاره بالخیار بین العتق و الصیام و الإطعام ، نعم الفرق هو أنّ المجعول هناک هو الخیار الحقّی ، و المجعول هنا هو الخیار الحکمی ، و حکم الأول أنه قابل للإسقاط ، و حکم الثانی أنه مثل الخیار فی الهبه غیر قابلٍ للإسقاط .

و الظاهر تمامیّه سند الروایه ، و« أبو حمزه » هو « الثمالی » .

و عن أبی عبد الله علیه السلام : « فی کفّاره الیمین ، یطعم عشره مساکین ، لکلّ مسکین مدّ من حنطه أو مدّ من دقیق و حفنه أو کسوتهم لکلّ انسان ثوبان أو عتق رقبه ، و هو فی ذلک بالخیار أی ذلک شاء صنع » (۴) .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۲ / ۳۷۷ الباب ۱۲ من أبواب الکفارات .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۸ / ۶ الباب الأول من أبواب الخیار .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱۸ / ۵ الباب ۳ من أبواب الخیار .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۲۲ / ۳۷۵ ، الباب ۱۲ من أبواب الکفارات .

فالمجعول الشرعی کونه بالخیار .

و السند صحیح بلا کلام .

قال الأُستاذ : إن هذا هو الظاهر من الأخبار ، و إذ لا مانع ثبوتاً و إثباتاً من الأخذ به ، فمقتضی الصناعه العلمیّه هو الأخذ بالظهور .

و یبقی الکلام فی ضروره تصویر الجامع بین الأفراد ... .

و لنرجع إلی الروایات فی ذلک ، فإنّا نری أنّ التخییر فی الوجوب التخییری شرعی - و لیس بعقلی - و قد وجدنا أن مقتضی الظواهر هو « الکفاره » و« الفدیه » و هذا هو الواجب لا « أحد الأُمور » :

و عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال : « سألته عن المحرم یصید الصید بجهالهٍ . قال : علیه کفّاره » .

فالمجعول علی ذمه المکلّف هو « الکفاره » ... فکان ما یکفر به الذنب أن « یصوم ستین یوماً » أو « یطعم ستین مسکیناً » أو « یعتق رقبهً » و کلّ واحدٍ من هذه الأُمور مصداق للجامع و هو « الکفاره » ، و قد فوّض الأمر إلی المکلّف فی التطبیق و العمل ، کما فوّض إلی الإمام علیه السلام فی المحارب إذ قال تعالی «إِنَّما جَزاءُ الَّذینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ ... » .

ثم قال الراوی :

قلت : إنه أصابه خطأ .

قال : و أیّ شیء الخطأ عندک ؟

قلت : ترمی هذه النخله فتصیب نخلهً أُخری .

قال : نعم ، هذا الخطأ وعلیه الکفاره » .

فکان ما « علیه » هو « الکفاره » .

قلت : إنه أخذ طائراً متعمّداً فذبحه و هو محرم .

قال : عليه الكفاره .

قلت : جعلت فداك ، أ لست قلت إن الخطأ و الجهاله و العمد ليسوا بسواء ... » (۱) .

و سندها صحيح .

و عن أبی عبد الله علیه السلام : مرّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی کعب بن عجره الأنصاری و القمّل یتناثر من رأسه . فقال : أ تؤذیک هوامک ؟ فقال :

نعم . قال : فأنزلت هذه الآیه «فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضًا أَوْ بِهِ أَذًی مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْیَهٌ » .

فالواجب هو عنوان « الفدیه » «مِنْ صِیامٍ أَوْ صَدَقَهٍ أَوْ نُسُکٍ » و« من » هذه بیانیه .

(قال علیه السلام) : « فأمره رسول اللّه بحلق رأسه و جعل علیه الصیام ثلاثه أیام و الصدقه علی سته مساکین ، لکلّ مسکین مدّان ، و النسک شاه .

(قال علیه السلام) : « و کلّ شیء فی القرآن « أو » فصاحبه بالخیار یختار ما شاء » (۲) .

و عن أبی عبد الله علیه السلام :

« فی رجلٍ أتی امرأته و هی صائمه و هو صائم . قال : إن کان استکرهها فعلیه کفّارتان ، و إن کانت مطاوعته فعلیه کفاره و علیها کفاره » (۳) .

و عن أبی عبد الله علیه السلام : « فی الرجل یلاعب أهله أو جاریته و هو فی قضاء شهر رمضان ، فیسبقه الماء فینزل . قال : علیه من الکفاره مثل ما علی الذی

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۳ / ۶۹ الباب ۳۱ من أبواب کفّارات الصید .
۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۳ / ۱۶۶ الباب ۱۴ من أبواب بقیه کفّارات الإحرام .
۳- ۳) وسائل الشیعه ۲۸ / ۳۷۷ الباب ۱۲ من أبواب بقیّه الحدود و التعزیرات .

يجامع فى رمضان » (۱) .

قال الأُستاذ :

و لو تنزلنا عن هذا ، فالمختار من بين الوجوه المتقدمه هو مسلك السيد الخوئى .

هذا تمام الكلام فى الواجب التخييرى بين المتباينين .

التخيير بين الأقل و الأكثر

اشاره

و قـد وقع الكلام بين الأعلام فى جواز التخيير بين الأقـل و الأكثر ، و اختلفت كلماتهم فيه ، بين قائـل : بالجواز مطلقاً ، و قائل بالاستحاله مطلقاً ، و مفصّل بين ما كان تـدريجىّ الحصول فلا يجوز كالتسبيحات ، و ما كان دفعىّ الحصول فيجوز ، كـدوران الأمر بين رسم الخط القصير أو الطويل ، على أن يوجد الخط دفعهً .

و منشأ الخلاف هو :

أوّلاً : إنه إن وجب الأقـل ، فـإنّه دائماً موجود فى ضـمن الأكثر ، فإذا تحقق حصل الغرض من الأمر ، و يكون الأكثر حينئـذٍ بلا غرض ، فلما ذا يكون واجباً ؟

و ثانياً : إن معنى « الوجوب » و حقيقته : ما لا يجوز تركه - اللّهم إلّا فى الوجوب التخييرى ، حيث يجوز ترك أحد العدلين مثلاً بالإتيان بالعدل الآخر - و لكنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر يستلزم القول بجواز ترك الواجب ، لأنّه مع الإتيان بالأقل يسقط الأكثر عن الوجوب .

و لا يخفى ورود هذين المحذورين سواء فى مورد التدريجى و الدفعى ،

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۰ / ۱۳۰ الباب ۵۶ من أبواب ما يمسك عنه الصائم .

فلا وجه لتخصيص المحقق الأصفهانی (۱) أحدهما بالتدریجی و الآخر بالدفعی .

رأی المحقق الخراسانی

و ذهب المحقق الخراسانی إلی الجواز مطلقاً ، و حاصل کلامه (۲) :

تارهً : یکون الغرض قائماً بالأقل بحدّه ، و بالأکثر بحدّه ، بحیث یکون للحدّ دخلٌ فی الغرض . فهنا لا محیص عن القول بالتخییر .

و أُخری : یکون الغرض قائماً بذات الأقل بلا دخل للحدّ فیه ، و کذا فی الأکثر . فهنا لا یعقل التخییر .

ففی التسبیحات - مثلاً - إن کان الغرض الواحد قائماً بالأقل و بالأکثر بحدّهما ، کانت التسبیحه الواحده حاملهً للغرض کالتسبیحات الثلاث ، فلو أوجب الأقلّ دون الأکثر لزم الترجیح بلا مرجّح ، فلا محاله یکون المکلّف مخیّراً - بحکم العقل - بین الإتیان بالأقل أو الأکثر ، لأنّ المفروض کون الواجب هو الجامع بینهما ، و کلّ منهما مصداق له بلا فرق .

أمّا لو تعدّد الغرض ، و کان کلٌّ منهما حاملاً لغرضٍ غیر الغرض من الآخر و لا یمکن الجمع بینهما ، کان التخییر شرعیّاً ، إذ یکون کلٌّ منهما واجباً مع جواز ترکه إلی البدل ، کما تقدّم فی المتباینین .

فإن قلت : هذا إنما یتمّ فی الدفعی ، لکون کلٍّ من الأقل و الأکثر طرفاً فیتحقق التخییر ، و أمّا مع الحصول بالتدریج ، بأن یوجد الأقل و یصیر کثیراً حتی یصل إلی الأکثر فلا ، لحصول الامتثال بالأقل .

فأجاب : بعدم الفرق ، لإمکان ترتب الغرض علی التسبیحه بقید الوحده

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۷۳ .

۲- ۲) کفایه الأُصول : ۱۴۲ .

و علیها بقید الثلاثه ، و إذا کان کلّ منهما حاملاً للغرض ، کان تعیین الأقل منهما ترجیحاً بلا مرجّح .

قال الأُستاذ :

و محصّل کلامه هو : إن جمیع موارد التخییر بین الأقل و الأکثر - حیث یکون کلّ منهما مقیّداً بحدّه - ترجع إلی التخییر بین المتباینین ، من قبیل التباین بین البشرطلا مع البشرط شیء ... و علی هذا الأساس قال بالتخییر .

لکنّ هذا خلاف الفرض فی مسأله دوران الأمر بین الأقل و الأکثر ، إذ یکون الأقل موجوداً فی ضمن الأکثر ، فلیس المراد من الأقل هو البشرطلا عن الأکثر ...

حتی یرجع الحال إلی ما ذکره .

فما أفاده لیس حلّاً للإشکال و رافعاً للمحذور المزبور سابقاً .

المختار

فالمختار فی محلّ الکلام هو القول الثانی ، أی استحاله التخییر .

و العجب من السیّد الاستاذ أنه بعد ذکر محصَّل ما جاء فی الکفایه قال ما نصه : « و به یصحّح التخییر بین الأقل و الأکثر و إنْ کانت النتیجه إرجاعه إلی التخییر بین المتباینین ، لإرجاعه إلی التخییر بین المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شیء .

فهو تصحیح للتخییر بین الأقل و الاکثر بتخریجه علی التخییر بین المتباینین ، لا التزام بالتخییر بین الأقل و الاکثر » (۱) فتدبر .

تفصیل المحقق الإیروانی

و قال المحقق الإیروانی (۲) : بأن محلّ الإشکال هو ما إذا کان نفس الفعل

۱- ۱) منتقی الأُصول ۲ / ۴۹۶ .

۲- ۲) نهایه النهایه ۱ / ۲۰۱.

المتعلّق للتكليف مردّداً بين الأقل و الأكثر ، و كان للأقل فى ضمن الأكثر وجود مستقل ، كرسم خطٍّ طويل تدريجاً ، و إن عدّ المجموع بعد حصول الأكثر فعلاً واحداً ذا وجود واحد .

فيخرج بالقيد الأوّل : ما إذا لم يكن الفعل المتعلّق للتكليف مردداً بين الأقل و الأكثر ، بل كان متعلّق ذلك الفعل مردّداً بينهما ، كما إذا أمر تخييراً بالإتيان بعصا طولها عشره أذرع ، أو بعصا طولها خمسه أذرع ، أو بإكرام عشره دفعةً واحده ، أو إكرام خمسةٍ كذلك ، فإن ذلك من التخيير بين المتباينين ، لتباين الفعلين المتعلّق بهما التكليف .

و يخرج بالقيد الثانى : ما إذا لم يكن للأقل فى ضمن الأكثر وجود مستقل ، كما إذا أمر تخييراً بالمسح بالكف أو بإصبع واحده ، فإنه أيضاً من التخيير بين المتباينين .

و من ذلك يظهر عدم الفرق بين الكمّ المنفصل و الكمّ المتصل ، فلو أمر تخييراً بين التسبيحه الواحده و التسبيحات الثلاث ، أو أمر تخييراً بين المشى فرسخاً واحداً أو فراسخ عديده ، أو القراءه و التكلّم و سائر الأُمور التدريجيّه ، كان كلّ ذلك من محلّ الكلام .

ثم إنه أورد على (الكفايه) بإشكالين : (أحدهما) : ما تقدّم من أن ما ذكره خارج عن محلّ الكلام ، و أنّ لازم كلامه عدم معقوليّه التخيير بين الأقل و الأكثر .

و(الثانى) هو : إن ما ذكره من التخيير بين الأقل بشرط لا و الأكثر غير معقولٍ أيضاً ، و إن كان ذلك داخلاً فى المتباينين ، إذ التباين المذكور تباين عقلى لا خارجى ، و الإشكال لا يرتفع بالتباين الخارجى ، و لذا لا يسع المصنف الحكم بعدم وجوب الأكثر بعد الإتيان بالأقل ، لأن ذلك فى معنى إخراج الأكثر عن طرف التخيير ،

و لاـ الحكم بوجوب الأـكثر عيناً ، لأـن ذلـك فى معنى إخراج الأقـل عن طرف التخيير ، و حكمه بالتخيير بين الإتيان بالزائـد و عدمه فى معنى عدم وجوب الزائد و انحصار الوجوب بالأقل ، لعدم معقوليّه وجوب فعل شىء و تركه على سبيل التخيير .

إشكال الأُستاذ

و قد أورد الأُستاذ – فى كلتا الدورتين – على هذه النظريّه ، بأن ذات الأقل موجود فى ضمن الأكثر فى الوجود الدفعى كذلك ، و المفروض أن الغرض مترتب على الـذات ، فيكون الأـكثر زائـداً عن الغرض ، لكنّ هـذا يسـتلزم أن لاـ تكون ذات الأقل حاملةً للغرض إلّا مع الحدّ و كونه بشرط لا ، و حينئذٍ ينقلب إلى التخيير بين المتباينين ، و هو خلف الفرض كما تقدم فى الإشكال على (الكفايه) .

إذن ، فمـورد البحث هـو ذات الأقـل لاـ بحـدّه ، و هـو موجـود فى ضـمن الأـكثر ، من دون فرقٍ بين الوجـود الـدفعى للأـكثر أو التدريجى .

و أمّا إشكاله على المحقق الخراسانى بأن هذه التباين عقلى لا خارجى .

ففيه : إنّ منشأ اعتبار الأقل بشرط لا مغاير خارجاً مع منشأ اعتبار البشرط شىء ، فكان التباين خارجياً لا ذهنيّاً .

و هذا تمام الكلام فى الوجوب التخييرى .

الوجوب الکفائی

اشاره

ص:۳۴۳

و الفـارق بینه و بین التخییری هو المتعلّق و الموضوع ، ففی التخییری یتردّد متعلّق التکلیف بین الصوم و الإطعام و العتق - مثلاً - أمّا فی الکفائی ، فإنه یتردّد موضوع التکلیف بین زید و عمرو و بکر ... .

فالتکلیف واحد ، لکن الموضوع متعدّد ، و استحقاق العقاب أو الثواب یکون للکلّ ، بخلاف الواجب التخییری حیث الثواب أو العقاب واحد .

و قد اختلفت کلمات الأعلام فی هذا المقام کذلک علی وجوه :

.الوجه الأوّل

اشاره

فقال المحقق الخراسانی (۱) : و التحقیق أنه سنخ من الوجوب ، و له تعلّق بکلّ واحـد ، بحیث لو أخلّ بامتثاله الکلّ لعوقبوا علی مخالفته جمیعاً ، و إن سقط عنهم لو أتی به بعضـهم ، و ذلک قضیّه ما إذا کان هناک غرض واحد حصل بفعل واحدٍ صادر عن الکـلّ أو البعض . کمـا أن الظاهر هو امتثال الجمیع له أتوا به دفعهً و استحقاقهم المثوبه ، و سقوط الغرض بفعل الکل ، کما هو قضیّه توارد العلل المتعدّده علی معلول واحد .

و حاصـل کلامه هو : أنّ حقیقه الوجوب الکفائی عباره عن الوجوب المشوب بجواز الترک - کما فی التخییری ، غیر أنه هناک جواز الترک إلی بدلٍ فی

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۳ .

الفعل ، و هنا جواز الترک إلی بدلٍ فی الموضوع - و قد ذکر وجهین لهذه الدعوی :

(أحدهما) من جهه العلّه للحکم و هو الغرض ، إذ الغرض واحد و الفعل واحد و هو الحامل للغرض ، و حینئذٍ ، یستوی الحال بالنسبه إلی أفراد المکلّفین ، فکلّ من أتی به فقد حصل الغرض و تحقّق الامتثال .

فالحاصل : إنّ موضوع التکلیف هو کلّ الأفراد - لا جمیعهم ، لوحده الغرض و الفعل ، و لا الأحد المفهومی المردّد منهم ، لأنه غیر حاملٍ للغرض ، و لا الأحد المردد المصداقی ، لأنه لا وجود له - لکن سنخ التکلیف هو أن الوجوب المتوجّه إلی کلّ واحدٍ مشوب بجواز الترک له فی حال قیام غیره به .

و لو أتی الجمیع بالفعل - کأن صلّوا جماعهً علی المیّت - کان الامتثال حاصلاً بفعل الکلّ ، من باب توارد العلل المتعدده علی المعلول الواحد .

و هذا هو (الوجه الثانی) .

الاختلاف بین المحقق الأصفهانی و صاحب الکفایه

ثم إنّ المحقق الأصفهانی (۱) قد وافق صاحب (الکفایه) فی أصل الرأی ، إلّا أنه خالفه فی الوجه الثانی من الوجهین المذکورین ، لبطلان توارد العلل علی المعلول الواحد فی الصّلاه علی المیت و غیره من الواجبات الکفائیه القابله للتعدّد ، فلو صلّی کلّ واحدٍ من المکلّفین علی المیت ، کانت صلاته ذات مصلحه ، فلم یتحقّق توارد العلل علی المعلول الواحد ، هذا بالنسبه إلی أصل المصلحه . و أمّا المصلحه اللّزومیّه فهی لیست إلّا واحده ، تتحقّق بقیام أیّ واحدٍ من المکلّفین بالصّلاه علی المیّت ، فنسبتها إلی جمیع المکلّفین علی حدٍّ سواء ، و لذا یحصل الامتثال بفعل أیّ واحدٍ منهم ... فلا توارد للعلل ، لا فی أصل المصلحه

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۷۷ .

و لا فی المصلحه اللزومیّه .

أمّا فی مثل دفن المیت و نحوه ممّا لا یقبل التعدّد ، فالأمر واضح ، إذ مع عدم تعدّد الفعل کیف یتحقّق توارد العلل علی المعلول الواحد ؟

إشکال الأُستاذ

و قد أورد علیه شیخنا بوجوه :

الأوّل : إنّ الوجوب الکفائی وجوب مشوب بجواز الترک فی طرف الموضوع ، أی المکلّف ، فلو ترک کان المکلّفون کلّهم معاقبین ، لأنّ کلّاً منهم قد ترک لا إلی بدلٍ ، فهو یقول بتعدّد العقاب هنا ، و لا یقول به فی الواجب التخییری مع ترک جمیع الأطراف ، و الحال أنّ نفس الدلیل القائم هنا علی تعدّد العقاب یقتضی تعدّده هناک ، لأنّ جواز ترک الإطعام - مثلاً - کان منوطاً بالإتیان بالعتق أو الصوم ، فلو ترک الکلّ لزم تعدّد العقاب کذلک .

و الثانی : لقد جاء فی کلامه فی (نهایه الدرایه) عباره : إن المصلحه اللزومیّه هذه لا متعیّنه . فیرد علیه :

أوّلاً : إنه لا وجود لغیر المتعیّن ، و قد ذکر هو سابقاً إن الوجود مساوق للتعیّن .

و ثانیاً : إنّ المصلحه اللزومیّه متقوّمه بالفعل الحامل لها ، فکیف یکون المعلول متعیّناً و العلّه غیر متعیّنه ؟ و کیف یکون اللّامتعیّن قابلاً للامتثال ؟

و ثالثاً : إن المصلحه اللزومیّه واحده لا تقبل التعدّد و إلّا لتعدّد الواجب و هو خلاف الفرض فی الواجب الکفائی ، و لذا یکون نسبتها إلی کلٍّ من المکلّفین علی السواء ، و هی نسبه صدوریّه ، فکیف یعقل أن یکون الصّادر واحداً و من صدر عنه الفعل متعدّداً ؟

الإشكال الصحيح على صاحب الكفايه و المحقق الأصفهانى

هـذا ، و الإشـكال الـوارد على تصـوير الوجوب الكفـائى بـالوجوب المشوب بجواز الـترك ، هو عـدم مساعـده مقـام الإثبـات و الارتكازات العقلائيّه عليه ، و أمّا ثبوتاً فلا يرد عليه شىء .

.الوجه الثانى

هو القول بالوجوب المشروط ، بأن يجب الفعل على كلّ واحدٍ من المكلّفين مشروطاً بعدم قيام غيره منهم به .

و هذا الوجه ساقط ، لأنّه يسـتلزم عدم حصول الامتثال لو صـلّى الكلّ على الميّت مثلاً ، لأنّ المفروض اشتراط الوجوب على كلّ واحدٍ منهم بترك الآخر ، و إذا صلّى الجميع لم يتحقق الشرط و انتفى الوجوب ، فلا امتثال للأمر ... و هذا باطل .

.الوجه الثالث

إن موضوع التكليف هو الفرد المردّد ، كمـا أنّ متعلّق التكليف فى الوجوب التخييرى هو المردّد ، فكمـا تتعلّق الإـراده التشـريعيّه بالمراد المردّد – و هو الفعل – كذلك تتعلّق بالمراد منه المردد و هو الموضوع .

و فيه :

مـا تقـدّم هنـاك من أن تعلّق التكليف بـالمردّد غير معقول ، سواء كـان التردّد فى الفعـل المكلّف به أو فى المكلّف نفسه ، لأـنّ التكليف – سواء على القول بـأنه الإنشـاء بـداعى جعـل الـداعى ، أو القول بـأنه الطلب الإيقـاعى الإنشائى ، أو القول بأنه البعث و التحريك نحو الإتيان بالمتعلّق ، أو القول بأنه اعتبار الفعل فى ذمّه العبد و إبرازه بالصيغه – أمر ذو تعلّق و ارتباط بالغير ، و التعلّق بالمردّد محال مطلقاً .

ص:۳۴۸

هذا ، و لا يخفى أن الميرزا – و إن قال بمعقوليّه تعلّق الإراده التشريعيّه بالمردّد فى الوجوب التخييرى ، من جهه أنّ أثرها إحداث الدّاعى فى نفس المكلّف ، و لا مانع من أن يكون المدعوّ إليه مردّداً – لا يقول فى الوجوب الكفائى بتعلّقها بالموضوع المردّد ، فهو يفرّق بين الموردين ، و لعلّ السرّ فى ذلك هو تعيّن الموضوع فى التخييرى و تردّد المتعلّق ، و لا محذور – عنده – فى إحداث الداعى نحو المتعلّق المردّد ، أمّا فى الوجوب الكفائى ، فالموضوع مردّد و لا يعقل إحداث الداعى مع تردّده ... و لذا قال فى تصوير الكفائى بأنّ الموضوع صرف الوجود – لا الفرد المردد – كما سيأتى .

.الوجه الرابع

اشاره

إنّ موضوع التكليف عباره عن الكلّى الجامع بين الأفراد ، غير أنّه فى مقام التشخّص يتشخص الموضوع بقيام أىّ فردٍ من الأفراد بالمكلّف به ، كما هو الحال فى الوضعيّات ، كملكيّه سهم السّاده مثلاً – بناءً على أنه لكلّى الهاشمى الفقير – حيث الموضوع عباره عن الكلّى ، ويتعيّن بالقبض و الإقباض ، فهنا كذلك ، فقد تعلّق التكليف بالكلّى غير أنّه يتعيّن بمن يقوم بالعمل من أفراد المكلّفين .

و هذا ما نقله المحقق الأصفهانى عن السيد بحر العلوم صاحب بلغه الفقيه (۱) فى تصوير أخذ الأُجره على الواجبات .

إشكال المحقق الأصفهانى

ثم أشكل عليه : بأنّ البعث و التحريك لا بدّ و أن يتوجّه نحو الشخص ، و لا يعقل أن يكون الكلّى طرفاً للبعث ، لعدم معقوليّه انقداح الإراده فى نفس

۱- ۱) بلغه الفقيه ۲ / ۱۸ .

الكلّی ، لأن الکلّی لا نفس له (۱) .

جواب الأُستاذ

و قد أجاب عنه شیخنا : بأن هذا البعث اعتباری و لیس تکوینیّاً ، و غایه ما یقتضیه البرهان هو انقداح الإراده علی أثر البعث ، و هذا یحصل فی نفس الفرد بالبعث نحو کلّی المکلّف بعثاً اعتباریاً ، لأنّ الکلّی متّحد مع الأفراد . فالإشکال مندفع ... .

و ما جاء فی کلامه من أنّ متعلّق التکلیف هو المکلّف بالحمل الشائع .

مخدوش عقلاً ، لأنّ التکلیف من الأُمور ذات التعلّق ، فهو فی وجوده محتاج إلی الطرف و هو مقوّم له ، لکن التکلیف و البعث من الموجودات النفسانیّه ، و تقوّم الموجود النفسانی بالموجود الخارجی محال ، لاستلزامه صیروره النفسانی خارجیّاً أو الخارجی نفسانیاً ، و کلاهما محال .

بل إن متعلّق التکلیف لا بدّ و أن یکون من سنخ التکلیف ، فالتکلیف أمر نفسانی و متعلّقه نفسانی أیضاً ، و هو الداعی فی نفس العبد ، غیر أنّ هذا الداعی یصیر علّهً للمراد الخارجی فیکون المبعوث إلیه بالعرض ... فافهم و اغتنم .

الإشکال الوارد

لکنّ الإشکال الوارد علی هذا الوجه هو : عدم معقولیّته فیما نحن فیه ، و تنظیره بالأحکام الوضعیّه کالملکیّه قیاس مع الفارق ، لأنّ الموضوع لملکیّه الخمس هو کلّی الهاشمی الفقیر ، لکنّه فی ظرف التشخّص تتحقّق ملکیّه شخصیّه بمقتضی الأدلّه الشرعیّه فی المسأله ، بخلاف الأحکام التکلیفیّه ، فإنّه لا موضوعیه

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۷۸ - ۲۷۹ .

فی ظرف التشـّخص ، لأنّ ظرف التشـّخص فیها هو ظرف التلبّس بالفعل و القیام به ، فما لم یقم أحد المکلّفین بالفعل لم یتشخص الموضوع ، و إذا قام بالعمل خرج عن الموضوعیّه ، فلا معنی لتوجّه التکلیف إلیه و بعثه نحو الفعل .

.الوجه الخامس

اشاره

إنّ موضوع الوجوب فی الکفائی عباره عن مجموع المکلّفین ، بنحو العام المجموعی ، فی مقابل العام الاستغراقی حیث یکون الواجب عینیّاً و أنّ المکلّف کلّ واحدٍ من أفراد المکلّفین .

الإشکال علیه

و قد أورد علیه بوجهین :

الأوّل : إنّ المجموع أمر اعتباری ذهنی ، إذ الموجود فی الخارج هو الأفراد ، و التکلیف - کما تقرر - إنما هو لإیجاد الداعی فی نفس المکلّف ، و من الواضح أن الأمر الاعتباری غیر صالح للمبعوثیه .

و الثانی : إنه لیس الموضوع فی الوجوب الکفائی هو مجموع المکلّفین ، و إلّا یلزم أن لا یتحقق الامتثال بإتیان البعض بالمأمور به ، و تحقّقه بامتثال البعض کاشف عن أن الموضوع لیس المجموع .

و هذا الإشکال الثانی وارد .

و أمّا الأوّل فیمکن الجواب عنه : بأنّ الأمر الاعتباری و إنّ لم یکن بنفسه موضوعاً للتکلیف لما ذکر ، إلّا أنه یمکن أن یکون وسیلهً لبعث من فی الخارج ، نظیر عنوان « أحدهما » مثلاً ، فإنه أمر انتزاعی لا یتعلّق به التکلیف و لا یقع موضوعاً له ، إلّا أنه لمّا یقول المولی : لیقم أحدکم بالفعل الکذائی ، یصیر هذا العنوان منشأً للانبعاث فی الخارج ، و قد تقدّم - فی تصحیح جعل الکلّی عنواناً للموضوع - أنه لا برهان علی ضروره کون المکلّف نفسه قابلاً للانبعاث ، بل یکفی أن یکون

لجعل العنوان موضوعاً أثر فی الخارج یخرج أخذه کذلک عن اللغویّه ، فهذا الإشکال من المحقق الأصفهانی (۱) غیر وارد .

.الوجه السّادس

اشاره

إن الموضوع صِرف وجود المکلّف ، و کما أنّ الغرض من المکلّف به یترتّب علی صرف وجود الطبیعه - کالإکرام مثلاً - حیث یتحقّق الامتثال بإکرام فردٍ واحدٍ أو علی مطلق وجودها الساری ، فینحلّ التکلیف بعدد أفراد تلک الطبیعه ، کذلک فی طرف المکلّف ، فقد یترتّب الغرض علی صدور الفعل من مکلّفٍ ما ، و قد یترتّب علی مطلق وجود المکلّف ، فإن کان الأوّل فهو الکفائی ، و إن کان الثانی فهو العینی ... .

و هذا مختار المحقق النائینی (۲) و قال فی المحاضرات : « و هو الصحیح » (۳) .

إشکال المحقق الأصفهانی

و قد تعرّض المحقق الأصفهانی لهذا الوجه فی تعالیقه علی (نهایه الدرایه) (۴) فقال : إن صرف الوجود بمعناه المصطلح علیه فی المعقول لا یطابق (۵)له إلّا الواجب تعالی و فعله الإطلاق ، حیث إنه لا حدّ عدمی لهما و إن کان الثانی محدوداً بحدّ الإمکان . و بمعناه المصطلح علیه فی الأُصول : إمّا أن یراد منه ناقض العدم المطلق و ناقض العدم الکلّی کما فی لسان بعض أجلّه العصر (۶) ، و إمّا أن یراد

ص:۳۵۲

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۷۹ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۱ / ۲۷۰ - ۲۷۱ .

۳- ۳) محاضرات فی أُصول الفقه ۳ / ۲۴۰ .

۴- ۴) نهایه الدرایه ۲ / ۲۷۸ .

۵- ۵) کذا، و الظاهر «مطابَق».

۶- ۶) یقصد الشیخ الحائری الیزدی فی درر الأُصول .

المبهم المهمل من حيث الخصوصيّات ، و إمّا أن يراد منه اللّابشرط القسمى المساوق لكونه متعيّناً بالتعيّن الإطلاقى اللازم منه انطباقه على كلّ فرد .

(قال) فإن أُريد منه ناقض العدم المطلق و العدم الكلّى .

ففيه : إنّ كلّ وجود ناقض عدمه البديل له ، و ليس شيء من موجودات العالم ناقض كلّ عدم يفرض فى طبيعته المضاف إليها الوجود .

و إرجاعه إلى أوّل الوجودات ، باعتبار أنّ عدمه يلازم بقاء سائر الأعدام على حاله ، فوجوده ناقض للعدم الأزلى المطلق لا كلّ عدم .

فهو لا يستحق إطلاق الصرف عليه ، فإنه وجود خاص من الطبيعه بخصوصيّته الأوليّه ، مع أنه غير لائقٍ بالمقام ، فإنه من المعقول إراده أوّل وجودٍ من الفعل ، و لا تصحّ إرادته من أول وجودٍ من عنوان المكلّف ، فإنّ مقتضاه انطباقه على أسنّ المكلّفين .

كما لا يصحّ إرجاعه إلى أوّل من قام بالفعل .

فإنّ موضوع التكليف لا بدّ من أن يكون مفروض الثبوت و لا يطلب تحصيله ، فمقتضاه فرض حصول الفعل لا طلب تحصيله .

و إنّ أُريد المبهم المهمل .

فلا إهمال فى الواقعيّات .

و إنّ أُريد اللّابشرط القسمى ، و هى الماهيّه الملحوظه بحيث لا تكون مقترنةً بخصوصيه و لا مقترنةً بعدمها .

فيستحيل شخصيّه الحكم و البعث - مع لحاظ المكلّف بعد الاعتبار الإطلاقى - إذ لا يعقل شخصيّه الحكم و نوعيّه الموضوع وسعته ، فلا بدّ من انحلال الحكم حسب انطباقات الموضوع المطلق على مطابقاته و مصاديقه ، فيتوجّه

حینئذٍ السؤال عن کیفیه هذا الوجوب الوسیع علی الجمیع مع سقوطه بفعل البعض . و سیأتی توضیح الجواب عنه .

جواب الأُستاذ

و أجاب شیخنا عن الإشکال : بأن المراد من « صرف الوجود » هو ما ذکره من نقیض العدم البدیل ، بمعنی أن وجود زید – مثلاً – رافع لعدم زید لا عدم عمرو ، لکنّ وجود زیدٍ فی نفس الوقت رافع لمطلق العدم ، لا للعدم المطلق حتی یرد الإشکال ، إذ الفرق بین مطلق العدم و العدم المطلق کبیر ، و کذلک الفرق بین الوجود الخاص و مطلق الوجود ، فلما یتحقق زید یتحقق أصل الوجود معه ، کما هو الحال بین الأفراد و الطبائع ، إذ یتحقق مع وجود زید أصل الإنسانیه و مطلق الانسانیه لا الإنسانیه المطلقه .

فالمراد من صرف الوجود هو الوجود الناقض للعدم ، و هذا هو الموضوع للتکلیف ، لا الوجود الناقض لجمیع الأعدام أو المهمل أو الطبیعه لا ـ بشرط و لا ـ من یقوم بالفعل و لا ـ أول الوجود ... فالإشکال مندفع و إنْ تعجّب السید الأُستاذ من التزام المحقق النائینی به و موافقه السید الخوئی له ، فلاحظ (۱) .

.الوجه السّابع

اشاره

هو : إن الأمر إذا صدر عن المولی متوجّهاً إلی عبده ، فله أنحاء من الإضافات ، إذ له نحو إضافهٍ إلی الآمر و هو بصدوره عنه ، و نحو إضافهٍ أُخری إلی المأمور ، و هو بتحریکه نحو المطلوب ، و نحو إضافه بالفعل الصادر ، و هو بقیامه فیه شبه قیام العرض فی الموضوع لا مثله حقیقهً ، لما عرفت من أن التکلیف لیس من العوارض الخارجیه ، إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف العروض .

۱- ۱) منتقی الأُصول ۲ / ۴۹۹ .

و معلوم : أنه لا فرق بين الواجبات العينيّه و الكفائيّه من جهه الإضافه الأولى و الثانيه ، إذ فى كليهما كان الآمر يصـدر عنه الطلب و كـان المـأمور مبعوثـاً نحو الفعـل ، لكنّ الفرق بين العينى و الكفـائى إنمـا هو فى نحو الإضـافه الأـخيره ، حيث أن نحو إضـافه التكليف إلى الفعل فى العينى هو بقيد صدوره عن آحاد المكلفين مباشـرهً ، فيتعدّد لا محاله بتعدّد المكلّفين بمناسـبه هذا القيد ، بخلاف الواجبات الكفائيه فلا يتعدّد بتعداد المكلّفين .

فتعلّق التكليـف بـالمكلّفين هـو على نحـو الاسـتغراق فى العينى و الكفـائى من غير فرقٍ ، و الفرق بينهمـا إنمـا هو بنحو الإضـافه الأـخيره ، فكمـا يمكن أن يكون نحو إضـافه التكليف إلى الفعـل المتعلّق بقيـد أن يكون التعلّق صـادراً عن كـلّ فردٍ من الأـفراد بالمباشره ، كما فى الصّلاه و الصوم و نظائرهما من الواجبات النفسيّه ، حيث أن المصلحه قائمه فى فعل آحاد المكلّفين بالصّدور المباشرى ، كذلك يمكن أن يكون نحو إضافته إلى المتعلّق لا بقيد صدوره عن كلّ واحدٍ مباشره ، بل يكون نحو تعلّقه بصرف الوجود من طبيعه الفعل لا بقيد تكثرها بكثره أفراد المكلفين ، فيسـقط الأمر بصـرف وجود الطبيعه فى الخارج من أحد المكلفين قهراً ، لأنّ الطبيعه توجد بوجود فردٍ ما . هذا هو حقيقه الوجوب الكفائى فافهم و اغتنم . و هذا مختار السيد البروجردى (1) .

و حاصل هـذا الوجه هو : أن كلّ التصويرات مردوده ، لأنها كانت متوجّههً نحو المطلوب منه ، فقيل : هو مجموع الأفراد ، و قيل : الجميع و يسـقط بفعـل البعض ، و قيـل : الواحـد المردّد ... بـل الفرق بين العينى و الكفـائى هو من نـاحيه المطلوب ، إذ هو فى الأول مشروط بصدوره من المكلّف الخاص و الثانى

۱- ۱) الحجه فى الفقه : ۲۱۶ - ۲۱۷ .

لا بشرط من ذلك .

وجوه الإشكال

أورد عليه الأُستاذ بوجوه :

الأول : النقض بالواجب التخييرى ، حيث ذهب إلى أن الواجب فيه هو الواحد المردّد ... فيقال له : أىّ فرقٍ بين ترديد المتعلّق و ترديد الموضوع ؟ لوضوح وحده المناط و هو أنّ المردّد لا وجود له ، و ما كان كذلك فلا يقبل البعث ... و الأحكام العقليّه لا تقبل التخصيص .

و الثانى : إنّه لا يعقل تقييد المعلول بصدوره عن علّته ، فالحراره تصدر من النار ، و إذا صدرت لا يعقل تقييدها بالصدور عن النار ، بل إنها تصدر عنها ثم تتّصف بالصّدور . فهذه مقدّمه . و مقدمه أُخرى : إنّ الإراده التشريعيه من المولى إنما تتعلّق بما تتعلّق به الإراده التكوينيّه من العبد .

و بناءً على ما ذكر يتّضح عدم إمكان اشتراط الواجب بصدوره عن إراده المكلّف ، لأن إرادته علّه لتحقق الواجب ، فلو كان الواجب مشروطاً بصدوره عن إراده المكلّف لزم اشتراط المراد بصدوره عن الإراده ، و هذا غير معقول ، فلا يعقل تعلّق الإراده التشريعيّه به ...

و الحاصل : إن الإراده تتعلّق بالصّلاه لا بالصّلاه الصادره عن الإراده ...

فقوله بأن الواجب العينى عباره عن الواجب المشروط بصدوره عن فاعل خاص ، يرجع إلى كون الصّلاه الواجبه على زيد هى الصّلاه المقيّده بصدورها عن إرادته ، و لمّا كان هذا المحقق من القائلين بأن التقابل بين الإطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكه ، فإنه إذا استحال التقييد - كما ذكرنا - يستحيل الإطلاق . فما ذكره فى تصوير الواجب الكفائى و فرقه عن العينى ساقط .

و الثالث : إن الغرض فی الواجب الکفائی واحد لا متعدّد ، و قد صرّح بذلک أیضاً ، و مع وحدته یستحیل تعدّد الواجب ، فقوله بتعدّد الوجوب علی عدد أفراد المکلّفین غیر صحیح .

.الوجه الثامن

اشاره

إنه لیس للوجوب حقائق مختلفه متعدّده ممتازه بذاتیّاتها ، بل هو فی جمیع موارده سنخ واحد ، و یکون تکثّره بالعوارض المصنّفه و الخصوصیّات المشخّصه .

فسنخ الکفائی هو سنخ العینی ، و التکلیف فیه متوجّه إلی الجمیع ، لعدم معقولیّه تکلیف واحدٍ علی البدل ، و الفرض عدم اختصاص التکلیف بواحدٍ معیّن ، و التکلیف المتوجّه إلی الجمیع متعدّد ، لعدم معقولیّه توجّه تکلیفٍ واحدٍ إلی متعدّدین ، فإذا تعدّد التکلیف و المکلّف تعدّد الفعل المکلّف به ، و یکون تکلیف کلّ واحدٍ متعلّقاً بفعل نفسه لا بفعل غیره ... .

فحقیقه الوجوب هنا هی حقیقه الوجوب هناک من غیر تخالف فی الحقیقه الوجوبیّه أصلاً ، فیجب علی کلّ واحدٍ امتثال تکلیف نفسه ، فإذا اجتمع الکلّ علی الامتثال دفعهً واحده استحق کلّ واحدٍ المثوبه الکامله ، و إذا اجتمعوا علی المعصیه استحق کلّ واحدٍ عقاباً تامّاً کما فی الواجبات العینیّه .

نعم ، إذا بادر أحدهم إلی الامتثال سقط التکلیف عن الباقین ، علی خلاف الواجبات العینیّه ، و لیس المنشأ لهذا الاختلاف حقیقه الوجوب ، بل الوجه فی ذلک ارتفاع موضوع التکلیف بإتیان واحدٍ ، و ذلک لخصوصیّه أُخذت فی المتعلَّق ، فإنّ متعلّق التکلیف هو الغسل و الکفن و الدفن لمیت لم یغسّل و لم یکفّن و لم یصلّ علیه و لم یدفن . و هذا کلّه ینتفی بإتیان واحد ، فموضوعُ التکلیف

غير باقٍ ليكلّف الباقون .

و حاصـل الكلام هو : إن الفرق بين الوجوب العينى و الوجوب الكفائى هو فى طرف موضوع التكليف ، فهو فى الأول لا بشـرط و فى الثـانى بشـرط ، أى هو الميت الـذى لم يغسّـل و لم يكفن و لم يصـلّ عليه و لم يـدفن ، فـإذا تحقّق ذلك كلّه فى حقّه من واحـد ، فلاـ موضوع لتكليف سـائر المكلّفين ، و يكون سـقوط التكليف عنهم لانتفـاء الموضوع ، خلافـاً للسـيد البروجردى ، إذ جعل العينى مشروطاً بصدوره عن فاعلٍ خاصٍ و الكفائى لا بشرط ... و هذا مختار المحقق الإيروانى (۱) .

إشكال الأُستاذ

و قد أورد الشيخ الأُسـتاذ على هذا الوجه : بأنّ كلّ موضوع فهو بقيوده مقدّم رتبةً على الحكم ، و كلّ حكم متأخّر عن موضوعه بالتأخّر الطبعى ، فكان نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العلّه إلى المعلول ، و إن كانت العلّه الواقعيّه هى إراده المولى .

و أيضاً : فإنّ الرافع للشىء لا بدّ و أن يكون متقدّماً على الشىء رتبةً ، لأنه العلّه لعدمه ، و إلّا فلا يكون رافعاً له .

و أيضاً : فإنّ الإهمال فى الموضوع و قيوده محال .

و بنـاءً على هـذه المقـدّمات نقول : إذا كان تغسـيل الميّت واجباً على زيـدٍ أو عمرو كفايةً ، و كان وجوبه على كلٍّ منهما مقيّـداً بعـدم كون الميت مغسّـلًا بواسـطه الآخر ، كان الرافع للموضوع الموجب لانتفاء تكليف زيد ، هو تغسـيل عمرو ، و حينئذٍ يتوجّه السؤال : هل كان تغسـيل عمرو - الرافع لموضوع تكليف زيـد - مهملًا ، أى هو رافع له سواء كان المأمور به أو لا ؟ لا ريب فى عدم الإهمال بل هو

۱- ۱) نهايه النهايه ۱ / ۲۰۳ .

مقيّد بكونه غسلًا صحيحاً مطابقاً للأمر ، إذن ، كان موضوع الوجوب على كلٍّ من زيد و عمرو هو عدم كون الميت مغسّلًا بالغسل الصحيح بواسطه الآخر ، فيكون الرافع للموضوع هو الغسل الصحيح ، لكنّ قيد الصحّه للموضوع متأخّر رتبةً على الموضوع المتقدم رتبةً على الحكم .

و نتيجه ذلك هو : أن يكون وجوب التغسيل على زيدٍ متأخّراً عن الموضوع - و هو عدم تغسيل عمرو الغسل الصحيح - بمرتبتين ، و أن يكون وجوبه على عمرٍو متأخّراً عن الموضوع - و هو عدم تغسيل زيد له كذلك - بمرتبتين ، فيجتمع التأخّر و التقدّم في وجوبه على زيدٍ ، و هو محال .

هذا كلّه أوّلاً .

و ثانياً : إنه قد نصّ على وحده الغرض ، و في نفس الوقت نصّ على تعدّد التكليف ، فكيف يكون الغرض واحداً و المكلّف به واحداً ، - و هو الدفن - و التكليف متعدّداً ؟

رأى الأُستاذ فى الوجوب الكفائى

و اختلف مختار الأُستاذ في الدورتين . أمّا في السابقه ، فقد اختار قول المحقّق الخراساني ، كالمحققين الأصفهاني و العراقي ، مستشكلًا على قول الميرزا بأن متعلّق الوجوب هو صرف الوجود - بعد أن ذكر تعبير (المحاضرات) عنه بالجامع لا بعينه - بأن تصوير الجامع الانتزاعي - الواحد لا بعينه - و إن أمكن في الوجوب التخييري ، فهو غير ممكن في الكفائي ، للفرق بينهما من جهه استحقاق العقاب الواحد هناك في صوره المخالفه للكلّ ، بخلاف الوجوب الكفائي ، فلو ترك كلّ أفراد المكلّفين استحقّوا العقاب جميعاً ... .

و أمّا في الدوره اللّاحقه ، فقد ناقش في طريق صاحب الكفايه و من تبعه ،

و اختار طريق الميرزا ، مستشكلاً على (المحاضرات) إرجاع النظريّه إلى الجامع الانتزاعى بأنّه ليس المراد عند المحقق النائينى ، و يشهد بذلك قوله فى التخييرى بأن الواجب هو الفرد المردّد ، لأنّ الإراده التشريعيّه تختلف عن الإراده التكوينيّه ، فلو كان مراده فى الكفائى ذلك أيضاً لصرّح به ، مع وجود الفرق بين الوجوبين ، حيث أن المردّد هناك هو المتعلّق و المردّد هنا هو الموضوع ... لكنّ بيان الميرزا هنا شىء آخر ، إنه يجوّز أن يكون صرف الوجود موضوعاً للحكم ، كما جاز أنْ يكون متعلَّقاً له ، و من الواضح أنّ « صرف الوجود » غير « الجامع » و غير « الفرد المردد » .

و الحاصل : إنه كلّما أمكن تصوير الجامع صحّ صرف الوجود ، و كلّما لم يمكن كان التكليف متوجّهاً إلى عنوان « الأحد » . أمّا فى التخييرى فلا جامع بين أفراد المكلّف به من الصوم و العتق و الإطعام فى الكفاره ، أو القتل و الصّلب و النفى فى حدّ المحارب ، و لذا يكون الواجب هو « الأحد » ، بخلاف الكفائى ، فالجامع موجود ، و هو عنوان الصّلاه ، فكان صرف وجود المكلّف هو الموضوع للتكليف ... .

و هذه هى النكته فى اختلاف تعبير الميرزا فى الموردين ، حيث قال فى الوجوب التخييرى بأن المتعلّق هو عنوان « الأحد » و فى الوجوب الكفائى جعل الموضوع هو « صرف وجود المكلّف » ... .

و ما ذهب إليه هنا لا يتوجّه عليه أىّ إشكالٍ ، بعد ظهور اندفاع مناقشات المحقق الأصفهانى .

و هذا تمام الكلام على الوجوب الكفائى .

الوجوب الموسّع و الموقّت

اشاره

ص: ۳۶۱

و البحث فی جهاتٍ ثلاثه :

.الجهه الأُولی : فی تصویر الواجب الموسّع و الواجب المضیّق .

اشاره

إنّه لا ریب فی لابدیّه الزمان فی کلّ أمر زمانی ، و إنما الکلام فی کیفیّه دخله فی الغرض ، لأن من الواجب ما لیس بموقّت ، و الموقّت : منه ما یکون الزمان فیه علی قدر الفعل ، و منه ما یکون أوسع منه ، و الأوّل هو المضیَّق ، و الثانی هو الموسّع .

إنما الکلام فی تصویر هذین القسمین .

إشکال العلامه فی الموسّع و جوابه

فعن العلّامه الحلّی رحمه اللّه انکار الواجب الموسّع فی الشریعه ، لأن القول به یستلزم القول بجواز ترک الواجب ، لکونه جائز الترک فی أوّل الوقت ، و ترک الواجب غیر جائز .

فأجاب عنه فی (الکفایه) (۱) بأنّا نلتزم بعدم وجوب الفعل فی أوّل الوقت ، بل الواجب هو الفعل بین الحدّین ، کالصّلاه بین الزوال و الغروب ، و حینئذٍ ، تکون الصّلاه فی أوّل الوقت مصداقاً للواجب ، و مصداق الواجب غیر الواجب ، فلا موضوع للإشکال .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۳ .

و أمّا جواب السيد الحكيم (۱) : بأنّ الإشكال إنما يرد لو تركت الصّلاه فی أوّل الوقت لا إلی بدلٍ ، لأنه منافٍ للوجوب ، و أمّا مع وجود البدل و هو الصّلاه فی الوقت الثانی - مثلاً - فلا يرد .

ففيه : إن الإشكال هو أنه مع فرض كون الزمان أوسع من الواجب ، فإنّ ترك الواجب فی أول الوقت ينافی أصل الوجوب ، فلو ترك إلی بدلٍ أصبح الوجوب تخييريّاً ، و الكلام فی الواجب التعيينی لا التخييری .

و تلخّص : تصوير الواجب الموسّع .

الإشكال فی الواجب المضيّق و جوابه

و أمّا الإشكال فی الواجب المضيّق فهو : إن كون الزمان علی قدر الفعل غير معقول ، لأن الوجوب إن كان قبل الزمان لزم تقدّم المشروط علی الشرط ، و إن كان بعده أو مقارناً له ، فمن الضروری تصوّر البعث و تصديقه حتی يؤثر فی الإراده ، لأن الانبعاث من الأمر - و هو فعل اختياری - يتوقف علی التصوّر و التصديق ، و كلّ ذلك يحتاج إلی زمان ، فيكون زمان الانبعاث متأخّراً عن زمان البعث ، و يلزم أن يكون زمانه أقل من زمان البعث .

و الجواب هو : إن ورود هذا الاشكال يتوقّف علی أن يكون تأخّر الانبعاث عن البعث زمانيّاً ، لكنّه تأخّر رتبی ، و ذلك : لأن الموجب للانبعاث هو - فی الحقيقه - الصّوره العلميّه للأمر و البعث ، و هی تتحقّق فی آن الانبعاث و الامتثال ، فيحصل البعث و العلم به و العمل علی طبقه فی الزمان الواحد ، فالواجب المضيّق ممكن ... .

ص:۳۶۴

۱- ۱) حقائق الأُصول ۱ / ۳۳۹ .

.الجهه الثانیه

اشاره

فی أنّ الـدلیل علی وجوب الفعل فی الوقت المعیّن هل یـدل علی وجوبه کـذلک فی خارج ذلک الوقت ، أو لا بـدّ لوجوبه من دلیل آخر ؟ فإن کان الأوّل ، فالقضاء بالأمر الأوّل ، و إن کان الثانی ، فهو بأمر جدید ... أقوال :

منها : عدم الدلاله مطلقاً .

و منها : الدلاله مطلقاً .

و منها : التفصیل بین ما إذا کان الدلیل الدالّ علی التقیید بالزمان منفصلاً أو متّصلاً .

و منها : التفصیل بین ما إذا کان دلیل التقیید مهملاً و دلیل الوجوب مطلقاً فیدلّ ، و إلّا فلا . و هذا مختار المحقق الخراسانی .

قال فی (الکفایه) (۱) : إنه لا دلاله للأمر بالموقت بوجهٍ علی الأمر به فی خارج الوقت بعـد فوته فی الوقت ، لو لم نقل بـدلالته علی عـدم الأـمر به . نعم ، لو کـان التوقیت بـدلیلٍ منفصلٍ لم یکن له إطلاق علی التقییـد بالوقت و کان لـدلیل الواجب إطلاق ، لکان قضیّه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت ، و کون التقیید به بحسب تمام المطلوب لا أصله .

أقول : و حاصل کلامه الأوّل : إن نسـبه دلیل التوقیت إلی دلیل أصل الوجوب ، هو نسبه المقیّد إلی المطلق ، فکما یکون الدلیل علی اعتبـار الإیمـان فی الرقبه مقیّـِداً لـدلیل وجوب العتق ، کـذلک الـدلیل القـائم علی مـدخلیّه الزمان الکـذائی فی الغرض من التکلیف الکـذائی ، و حینئذٍ ، فمقتضـی القاعده عدم الدلاله علی الأمر بالفعل فی غیر ذلک الوقت ، لو لم نقل بدلالته علی عدم الأمر به فیه ، من جهه

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۴ .

مفهوم التحديد .

و أمّا كلامه الثانى فبيانه هو : إن دليل التقييد بالزمان إنْ كان متّصلاً بدليل الوجوب ، فهو إمّا مبيّن فيؤثر التقييد كما هو واضح ، و إمّا مجمل ، فيسرى إجماله إلى دليل الوجوب . و إن كان منفصلاً ، فتارةً يكون الدليلان مطلقين ، و أُخرى مهملين ، و ثالثةً يكون دليل الوجوب مطلقاً و دليل القيد مطلق ، و رابعةً بالعكس .

فإن كانا مهملين ، فهذا خارج من البحث .

و إن كان دليل الوجوب مهملاً و دليل التقييد معيّناً ، أُخذ بمقتضى دليل التقييد .

و إن كان الدليلان مطلقين ، يؤخذ بدليل التقييد أيضاً ، لكون نسبته إلى دليل الوجوب نسبه القرينه إلى ذى القرينه .

و إن كان دليل الوجوب مطلقاً و دليل التقييد مجملاً ، فإن كان مجملاً مردداً بين المتباينين ، سقط دليل التقييد عن الحجيّه ، و إن كان مجملاً مردداً بين الأقل و الأكثر ، رفع اليد عن دليل الوجوب بالمقدار المتيقن و بقى على حجيّته فى الزائد عنه .

هذه هى الكبرى ، و تطبيقها على المورد هو أنه :

إن كان دليل التقييد بالزمان المعيّن مطلقاً ، بأن يكون الوقت دخيلاً فى الغرض من المطلوب فى جميع الأحوال و الأفراد ، كان مقتضاه عدم الوجوب فى خارج الوقت ، لعدم الغرض .

و إن كان دليل الوجوب مطلقاً و دليل التقييد غير مطلق ، بأن يكون الغرض قائماً بالمرتبه العاليه من الصّلاه مثلاً ، و هى الصلاه فى الوقت - أمّا لو اضطرّ و لم يصلّها كذلك ، فالوجوب فى خارج الوقت باق ، لبقاء الغرض ، بعد انتفاء المرتبه

العالیه - فلا حاجه إلی دلیلٍ جدید ، لأن المفروض اطلاق دلیل الوجوب ، و أنّ القید فی المرتبه .

و إن کان دلیل التقیید مجملاً مردداً بین کونه مقیّداً لأصل الوجوب أو للمرتبه ، فیؤخذ بالقدر المتیقّن ، و یبقی أصل الوجوب .

رأی الأُستاذ

و قد وافق الأُستاذ المحقق الخراسانی علی النظریّه ، و أنّها خالیه من الإشکال الثبوتی ، غیر أن مقام الإثبات لا یساعد علیها ، لأنّ مقتضی الارتکازات العرفیّه و العقلائیه ورود القید علی أصل الوجوب ، و أنّه فی غیره لا یبقی وجوبٌ ، و القول بأنّه یقیّد مرتبةً من الطلب یحتاج إلی دلیلٍ زائد ، لأنّ التمسّک بإطلاق دلیل الوجوب فرع الشک فی بقائه و عدم بقائه بعد خروج الوقت ، و العقلاء لیس عندهم شک فی عدم البقاء ... اللّهم إلّا حیث یتحقّق الشک أو یقوم دلیل آخر علی بقاء الوجوب .

هذا ما ذکره فی الدوره اللّاحقه .

و أمّا فی الدوره السّابقه ، فقد وافق (الکفایه) علی أصل النظریّه کذلک ، إلّا أنه خالفه فی إطلاقها ، فاختار عدم دلاله دلیل الوجوب علی بقائه بعد الوقت بالنسبه إلی المکلّف الفاعل المختار ، و دلالته علی ذلک بالنسبه إلی العاجز .

و هذا ما أفاده الإیروانی . فلیلاحظ (1) .

ثمره البحث

هذا ، و تظهر ثمره البحث فی الصّلاه فی کلّ موردٍ لا تجری فیه قاعده الحیلوله و قاعده الفراغ ، و بیان ذلک هو : إنه لو شک فی خارج الوقت فی تحقق

۱- ۱) نهایه النهایه ۱ / ۲۰۴ .

الصّلاه فی الوقت ، فتارهً یشک فی أصل وجودها و أَخری یشک فی کیفیه الصّلاه التی صلّاها ، فإن کان الأوّل ، فتجری - فی خصوص الصّلاه - قاعده الحیلوله ، و لا یعتبر بالشک . و إن کان الثانی ، فقد تجری قاعده الفراغ و قد لا تجری ، فیکون مورد ثمره البحث ، کما لو علم أنّه قد صلّی فی الوقت إلی جههٍ معیّنه ، ثم شک بعد الوقت فی کونها جهه القبله ، أمّا قاعده الحیلوله فلا تجری ، لأنّ مجراها هو الشک فی أصل وجود الصّلاه ، فإن قلنا بجریان قاعده الفراغ فی خصوصیّات العمل ، سواءً کان مورداً للتعلیل بالأذکریّه الوارد فی النصّ أو لم یکن ، فلا ثمره للبحث ، لجریان هذه القاعده . و إن قلنا بعدم جریانها إلّا فی حال کونه حین العمل أذکر ، أخذاً بالتعلیل ، - و هذا هو المختار - فلا مجری للقاعده ، لفرض عدم کونه حینئذٍ أذکر ، ترتّبت الثمره . فعلی القول بأن القضاء بالأمر الأوّل ، فهو واجب ، لأن مقتضی الأمر الأول هو الاشتغال بالنسبه إلی القبله ، و المفروض هو الشک فی وقوع الصّلاه إلیها ، فالفراغ مشکوک فیه ، و مقتضی قاعده أن الاشتغال الیقینی یقتضی البراءه الیقینیه هو القضاء . و أمّا علی القول بأنه بأمر جدید ، فیقع الشک فی توجّه أمر جدیدٍ یقتضی القضاء ، لأنه إن کان قد صلّی إلی القبله فلا أمر ، و إلّا فهو مکلّف بالقضاء ، فهو إذاً شاک فی الاشتغال بأمرٍ جدید ، و هذا مجری البراءه .

.الجهه الثالثه

إنه لو شک فی أنّ دخل الزمان فی الواجب هل هو بنحو وحده المطلوب أو بنحو تعدّده ، فما هو مقتضی القاعده ؟

ذهب الشیخ الأعظم و المحقق الخراسانی و أتباعهما إلی البراءه ، لعدم جریان الاستصحاب ، لعدم وحده الموضوع ، فقد کان مقتضی الدلیل هو الصّلاه فی الوقت و إذا خرج الوقت تغیّر الموضوع .

ص:۳۶۸

و خالف المحقق الأصفهانی - بعد أن وافق القوم فی متن (نهایه الدرایه) فی الحاشیه ، و تبعه السید الحکیم - فقال بجواز استصحاب شخص الموضوع ، إذا کان المستصحب هو الواجب الخاص ، و توضیحه : إن الخصوصیّات قد تکون مقوّمه لحامل الغرض و أُخری تکون ذات دخلٍ فی تأثیر المقتضی کالشرائط مثل المماسّه بین المحرق و المحترق ... و هذا ثبوتاً . و أمّا إثباتاً ، فإن المقتضی للنهی عن الفحشاء هو ذات الصّلاه ، و أمّا خصوصیه الوقت و الطهاره و الساتر و القبله و نحو ذلک ، فلها دخلٌ فی فعلیّه تأثیر المقتضی ، وعلیه ، فإن الوجوب النفسی متوجّه إلی ذات الصّلاه ، و تلک الخصوصیّات واجبات غیریّه ، فإذا خرج الوقت - و هو من الخصوصیات - أمکن استصحاب وجوب الصّلاه ، و هذه الذات هی نفسها الذات فی داخل الوقت بالنظر العرفی .

و فیه : إن الملاک فی وحده الموضوع و عدمها فی الاستصحاب هو نظر العرف ، و الموضوع فیما نحن فیه هو الصّلاه مع الطهاره لا ذات الصّلاه ، لأنّ العرف لا یری الإهمال فی الموضوع و لا الإطلاق ، بل یری أنّ متعلّق الوجوب هو الصّلاه المقیّده بالوقت و بالطهاره ، فکان الوجوب متوجّهاً إلی هذا الموضوع الخاص ، و هو فی خارج الوقت متغیّر عن الذی کان فی الوقت ... .

ثم إنّه بناءً علی أنّ القضاء بأمرٍ جدیدٍ فی الصّلاه و الصیام ، فلو خرج الوقت و شکّ المکلّف فی الإتیان بالواجب فی وقته ، هل یمکن إثبات فوت الفریضه باستصحاب عدم الإتیان بها أم لا ؟ وجهان !

فعلی القول : بأنّ موضوع وجوب القضاء هو « الفوت » و أنه أمر وجودی ، کان استصحابه لإثبات عدم الإتیان بالفریضه أصلاً مثبتاً . أما علی القول : بکونه عدمی ، فلا مانع من جریان الاستصحاب فیه ، لتمامیه أرکانه حینئذٍ .

ص:۳۶۹

و قد ذهب الميرزا و السيد الخوئی إلی الأول ، لكون المتفاهم عرفاً هو أنّ الفوت ذهاب الشیء من الكيس ، و أنه ليس فی نظرهم عين « الترک » ، و لو شکّ فی أنه وجودی أو عدمی ، لم يجر الاستصحاب كذلك ، لكونه حينئذٍ شبهةً مصداقيه لدليل الاستصحاب .

و ذهب الأُستاذ إلی أنه و إن كان لغةً كذلك ، لكنّ العبره فی الاستصحاب بنظر العرف ، و كونه وجوديّاً عندهم غير واضح ، إن لم يكن عدميّاً .

لكنّ المهمّ هو أنه ليس موضوع وجوب القضاء فی ظواهر النصوص ، فكما جاء فی بعضها عنوان « الفوت » كذلك يوجد عنوان « النسيان » و« الترک » و« عدم الإتيان » أيضاً .

ففی روايه : عن أبی جعفر عليه السلام : أنه سئل عن رجلٍ صلّی بغير طهور أو نسی صلوات لم يصلّها أو نام عنها . قال : يقضيها ... » (۱) .

و فی أُخری : « كل شیء تركته من صلاتک ... فاقضه ... » (۲) .

و فی ثالثه : « إذا أُغمی عليه ثلاثه أيام فعليه قضاء الصلاه فيهن » (۳) .

و فی رابعه : « سألته عن الرجل تكون عليه صلاه فی الحضر هل يقضيها و هو مسافر ؟ قال : نعم ... » (۴) .

و فی أبواب الحج :

« سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ مات و لم يحج ... » (۵) .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۸ / ۲۵۳ الباب الأول من أبواب قضاء الصلوات .
۲- ۲) وسائل الشيعه ۸ / ۲۶۵ الباب ۴ من أبواب قضاء الصلوات .
۳- ۳) وسائل الشيعه ۸ / ۲۶۵ الباب ۴ من أبواب قضاء الصلوات .
۴- ۴) وسائل الشيعه ۸ / ۲۶۸ الباب ۶ من أبواب قضاء الصلوات .
۵- ۵) وسائل الشيعه ۱۱ / ۷۲ الباب ۲۸ من أبواب وجوب الحج .

و فی أبواب الصوم (۱) :

« رجل مات وعلیه قضاء من شهر رمضان . فوقّع علیه السلام : یقضی عنه ... » .

« عن الرجل تکون علیه أیام من شهر رمضان کیف یقضیها ... ؟ » .

و علی الجمله ، فقد قال الأُستاذ بجریان الاستصحاب فی کلّ موردٍ جاء الموضوع فیه عدمیّاً ، و قد ظهر أنه لیس « الفوت » فقط ، لو ثبت کونه وجودیّاً .

إذن ، لا مانع من جریان الاستصحاب فی فرض کون الشک بعد خروج الوقت .

و أمّا لو شک فی الإتیان بالفریضه فی داخل الوقت لا خارجه ، فقد قالوا بوجوب الإتیان ، للاستصحاب و لقاعده الاشتغال ، فإن مقتضاهما صدق عنوان « الفوت » بالنسبه إلی هذا المکلّف ... و قد جاء فی النصوص « من فاتته الفریضه فلیقضها کما فاتته » و بهذا یظهر الفرق بین هذه الصّوره و الصّوره السّابقه .

و قد أشکل علیه شیخنا : بأنّ قاعده الاشتغال عقلیّه ، و هی لا تفید الأحکام الظاهریه ، فهی تفید وجوب الإتیان وجوباً عقلیّاً ، و موضوع « من فاتته » هو الفریضه الشرعیّه ، إذن ، القاعده العقلیّه لا تثبت الفریضه ، و إنّما تدعو إلی السّعی وراء إبراء الذمّه ، و هذا أمر آخر .

و أمّا التمسک بالاستصحاب ، فإنّما یتم بناءً علی مسلک جعل الحکم المماثل ، کما هو مختار صاحب (الکفایه) ، فیثبت به وجوب الصّلاه مثلاً و یتحقق موضوع « من فاتته » . أمّا علی القول بأنّ مفاد أدلّه الاستصحاب لیس إلّا التعبّد ببقاء الیقین السابق فی ظرف الشک ، فلا تثبت الفریضه و لا یتحقق موضوع « من فاتته » ،

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۰ / ۳۴۰ الباب ۲۶ من أبواب أحکام شهر رمضان .

و هذا مختار المحقق الأصـفهانی ، وعلیه السـید الخوئی نفسه ، وعلیه ، فمفاد الأدلّه إبقاء الیقین بعدم الإتیان بالصّلاه مثلاً ، و هذا لا یثبت الفریضه إلّا علی الأصل المثبت .

و تلخّص : إن مقتضی الأدلّه الأولیّه هو کون القید لتمام المطلوب ، و مع الشک فی کونه لذلک أو أنه قید لأصل المطلوب ، فلا یجری الاستصـحاب الشخصـی الذی ذکره المحقق الأصـفهانی و تبعه السید الحکیم ، و لا الکلّی - القسم الثالث - لعدم تمامیّته من حیث الکبری ... و أمّا القسم الثانی ، فقد اختلفت کلمات السید الخوئی فی جریانه هنا و عدمه فقهاً و اُصولاً . و المختار : هو جریان استصحاب الکلّی ، القسم الثانی ، وفاقاً له فی اُصوله .

الأمرُ بالأمر

اشاره

ص:۳۷۳

هل الأمر بالأمر بشیء أمرٌ بالأمر فقط ، أو أنه أمر بذلک الشیء حقیقه ؟

و لعلّ السبب العمده فی طرح هذا البحث هو الأخبار الآمره بأن یأمر الأولیاء صبیانهم بالصّلاه إذا کانوا أبناء سبع ، فإنّه علی القول الأوّل لا تکون عباداتهم شرعیّه و علی الثانی فهی شرعیّه ، و تظهر الثمره فیما إذا صلّی الصبیّ و بلغ الحلم فی داخل الوقت ، هل تجب علیه إعاده الصّلاه أو لا ؟ قولان :

رأی صاحب الکفایه

قال فی (الکفایه) :

« الأمر بالأمر بشیء أمر به لو کان الغرض حصوله و لم یکن له غرض فی توسیط أمر الغیر به إلّا تبلیغ أمره به ، کما هو المتعارف فی أمر الرسل بالأمر و النهی ، و تعلّق غرضه به ، لا مطلقاً بل بعد تعلّق أمره به ، فلا یکون أمراً بذاک الشیء ، کما لا یخفی » (1) .

و قد انقدح بذلک أنه لا دلاله بمجرّد الأمر بالأمر علی کونه أمراً به ، و لا بدّ فی الدلاله علیه من قرینه .

و بیان کلامه : أن المحتمل فی مقام الثبوت ثلاثه وجوه :

أحدها : أن یکون الغرض قائماً بنفس الأمر ، کأن یأمر بالأمر لمصلحه إثبات

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۴ .

آمريّه الثانى .

و الثانى : أن يكون الغرض قائماً بالفعل المأمور به كما فى قوله تعالى «بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَيْكَ » (١).

و الثالث : أن يكون الغرض قائماً بالفعل الحاصل من المأمور - و هو الثالث - بشخصه المنبعث من أمر هذا الآمر الثانى ، فكان تعلّق الغرض مقيّداً لا مطلقاً .

و أمّا فى مقام الإثبات ، فقد ذكر أنه مع وجود هذه الوجوه ، لا يكون لمجرّد الأمر بالأمر دلاله على كونه أمراً به إلّا بقرينةٍ .

ففى مثل الصحيحه : « فمروا صبيانكم بالصلاه إذا كانوا بنى سبع سنين » (٢)يرى المحقق الخراسانى وجود الاحتمالات الثلاثه ، وعليه ، فلو أمر الصبى بالصّلاه ، فصلّى فى الوقت و اتّفق بلوغه بعدها ، فإن شرعيّتها يتوقّف على القرينه على كون هذه الصّلاه حاملةً للغرض ، حتى لا تجب إعادتها ، و إلّا احتمل كون الغرض من الأمر به هو التمرين مثلاً ، فلا تكون مسقطةً لوجوب الإعاده ... هذا رأيه و وافقه سيّدنا الأُستاذ (٣) .

رأى المحقق العراقى

و خالفه المحقق العراقى (۴) قدّس سرّه - و تبعه تلميذه السيد الحكيم (۵) - فذهب إلى شرعيّه عبادات الصبىّ ، مستدلّاً بإطلاقات الخطابات الشرعيّه كقوله

١- ١) سوره المائده : ۶٧ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ۴ / ١٩ الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض.

٣- ٣) منتقى الأُصول ٢ / ۵١۵ .

۴- ۴) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٣٩٩ .

۵- ۵) حقائق الأُصول ١ / ٣۴٢ .

تعالى «أَقيمُوا الصَّلٰاةَ » (۱)فإنّها تعمّ البالغين و المميّزين الذين يتمشّى منهم القصد ، خاصّةً المميّز المقارب للبلوغ ، فهذا مقتضى الإطلاقات ، و ليس فى مقابلها إلّا حديث رفع القلم . فإنْ كان المرفوع به هو خصوص المؤاخذه ، فلا إشكال كما هو واضح ، و أمّا إن كان المرفوع به هو التكليف أو هو و المؤاخذه ، فإنّ مقتضى كونه فى مقام الامتنان هو رفع الإلزام لا أصل التكليف و محبوبيّه العمل ، فيكون العمل منه مطلوباً و مشروعاً .

رأى السيد الخوئى

و ناقش السيد الخوئى (۲) الاستدلال المذكور ، و قال بشرعيّه عبادات الصبىّ بوجهٍ آخر ، و هو الدلاله العرفيّه للنصوص على ذلك ، لأنّ « الأمر » يفارق « العلم » ، من جهه أنّ العلم قد يؤخذ موضوعاً و قد يؤخذ طريقاً و قد يؤخذ جزءاً للموضوع ، فالوجوه التى ذكرها صاحب (الكفايه) فى مقام الثبوت تأتى فى « العلم » و نحوه ، لكنّ « الأمر » ليس إلّا طريقاً عرفيّاً إلى مطلوبيّه الشىء ، فإذا أمر الآمر غيره بأن يأمر الثالث بالقيام بعملٍ ، كان تمام النظر إلى ذلك العمل ، و احتمال أن يكون المصلحه فى نفس الأمر لا يقاوم هذا الظهور العرفى و العقلائى ، و بذلك يستدلُّ على شرعيه عبادات الصبىّ .

رأى الأُستاذ

و أفاد الأُستاذ دام ظلّه : بأنّ مقتضى الظهور الأوّلى كون متعلّق الأمر الأول هو

۱- ۱) سوره البقره : ۴۳ .

۲- ۲) محاضرات فى أُصول الفقه ۳ / ۲۶۴ - ۲۶۶ .

الأمر من الثانی ، و مطلوبیّه الفعل للآمر الأوّل یحتاج إلی مزید بیان ... .

أمّا التمسک بالإطلاقات ففیه : إن الوجوب بسیط لا یتبعّض ، فهو لیس مرکّباً من طلب الفعل مع المنع من الترک ، وعلیه ، فإنّ حدیث الرفع یکون رافعاً لأصل الجعل ، فلا یبقی دلیل علی المشروعیه ، إلّا أن یقال بأنه یرفع المؤاخذه فقط ، لکنّ المبنی باطل .

و أمّا ظهور الأمر عرفاً فی الطریقیّه ، فإنّه – لو سلّم – لا یکفی لترتّب الثمره و هو شرعیّه عبادات الصبی ، لأن غایه ما یفید ذلک هو تعلّق غرض للآمر الأوّل بذلک بالفعل کالصّلاه ، و لکن هل الغرض هو نفس الغرض فی عبادات البالغین ، أو أن هناک فی أمر الصبی بالصّلاه غرضاً آخر ؟

إنّه لا یستفاد من نصوص المسأله کون الغرض هو نفس الغرض من صلاه البالغین ، بل إنها صریحه فی أنّه « التعوید » ، ففی صحیحه الحلبی المتقدمه عن أبی عبد الله علیه السلام : « إنّا نأمر صبیاننا بالصلاه إذا کانوا بنی خمس سنین ، و مروا صبیانکم بالصلاه إذا کانوا بنی سبع سنین ، و نحن نأمر صبیاننا بالصوم ...

حتی یتعوّدوا ... » .

و کذا فی مرسله الصدوق ، و لعلّها نفس روایه الحلبی المذکوره .

و علی هذا ، فإنّ الغرض بالفعل متحقّق ، لکنه غرض آخر غیر الغرض القائم بصلاه البالغین من الناهویه عن الفحشاء و المنکر و نحوها .

فالقول بشرعیّه عبادات الصبی مشکل ، و اللّه العالم .

الأمر بعد الأمر

اشاره

ص:۳۷۹

هل الأمر بعد الأمر يفيد التأسيس أو التأكيد ؟

كلام الكفايه :

قال : إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله ، فهل يوجب تكرار ذاك الشيء أو تأكيد الأمر الأول و البعث الحاصل به ؟

قضيّه إطلاق المادّه هو التأكيد ، فإنّ الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعهٍ واحدهٍ مرّتين ، من دون أن يجئ تقييد لها فی البين و لو كان بمثل مره أُخرى ، كی يكون متعلّق كلّ منها غير متعلّق الآخر كما لا يخفى ، و المنساق من إطلاق الهيئه و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده ، إلّا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقةً بمثلها و لم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد (١) .

توضيح ذلک :

أمّا إن كان هناک أمران و موضوعان ، كقوله : إن ظاهرت فاعتق رقبه ، ثم قوله :

إن أفطرت فأعتق رقبةً ، فلا كلام فی التأسيس و التعدّد ، و كذا لو كرّر الخطاب الواحد لكن مع كلمه « مره أُخرى » مثلاً ... فمورد البحث ما لو أمر بشيء و كرّر الأمر قبل امتثال الأمر الأول ، كما لو قال اعتق رقبةً ، ثم قال بعد ذلک و قبل الامتثال :

اعتق رقبةً ... فيقول صاحب (الكفايه) أنّ المادّه و الهيئه مطلقان ، لكن مقتضی

١- ١) كفايه الأُصول : ١۴۵ .

إطلاق المادّه – و هو العتق مثلاً – هو التأكيد ، لأن الواجب الذى تعلّق به التكليف هو صرف وجود العتق ، فلمّا أعاد الأمر بلا قيد « مره أُخرى » مثلاً ، توجّه إلى صرف الوجود كذلك ، و هو للطبيعه الواحده لا يتعدّد ، فلو جعل الأمر الثانى تأسيسيّاً لزم ورود التكليفين على صرف الوجود ، و هو غير معقول ، إذ البعثان يستلزمان الانبعاثين ، و قد تقدم أنه لا يقبل التكرار ، و التعدّد ، فمقتضى إطلاق الماده هو التأكيد .

بخلاف إطلاق الهيئه ، و هو الوجوب ، فإن مقتضى الإطلاق الانصرافى فيه هو التأسيس ، لأنّ إنشاء الوجوب إنما يكون بداعى الطلب ، فلو كان الأمر الثانى بداعى التأكيد لاحتاج إلى قرينهٍ ، فمقتضى إطلاق الهيئه هو التأسيس .

و حينئذٍ ، يقع التمانع بين الإطلاقين ، فإن إطلاق المادّه كان الطلب تأكيدياً ، فإنْ رجّح إطلاق الهيئه كان تأسيسياً ، و إن لم يرجّح أحدهما فالكلام مجمل ، و المرجع هو الأصل العملى .

رأى المحقق العراقى

و فى (نهايه الأفكار) (۱) : قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد ، ترجيحاً لإطلاق المادّه على الهيئه ، باعتبار كونها معروضه للهيئه و فى رتبهٍ سابقه عليها ، إذ يقال حينئذٍ بجريان أصاله الإطلاق فيها فى رتبه سابقه بلا معارض .

(قال) : و لكن يدفعه أن الماده كما كانت معروضهً للهيئه و فى رتبه سابقه عليها ، كذلك الهيئه أيضاً ، باعتبار كونها علّه لوجود المادّه فى الخارج كانت فى رتبه سابقه عليها ، فمقتضى تقدّمها الرتبى عليها حينئذٍ هو ترجيح اطلاقها على إطلاق المادّه » .

۱– ۱) نهايه الأفكار (۱ – ۲) ۴۰۱ .

ثم انّه احتمل ترجيح اطلاق الهيئه بحسب أنظار العرف ، لكون الهيئه علّهً لوجود المادّه ، ثم قال : « لكن مع ذلك لا تخلو المسأله من إشكال » ثم قال بأنّ « مقتضى الأصل هو التأكيد ، لأصاله البراءه عن التكليف الزائد » .

إشكال الأُستاذ على المحقق العراقى

و قد أورد شيخنا على كلام المحقق العراقى بوجوهٍ :

الأول : إنه إنّ ليس العلّه لوجود المادّه هو الهيئه أى الوجوب ، بل هو علم المكلّف بالوجوب ، فلا تقدّم بالعليّه للهيئه ، لكنّ المادّه متقدّمه على الهيئه بالتقدّم الطبعى .

و الثانى : إنّ الملاك هو التقدّم و التأخّر فى مقام الجعل ، و من الواضح أن المولى يلحظ المتعلّق ثم يجعل الحكم بالنسبه إليه ، فيكون إطلاقه - إن أُخذ مطلقاً - مقدّماً على إطلاق الهيئه إن أُخذت كذلك .

و الثالث : إنّ هذه المسأله عرفيّه و التقدّم و التأخر فيها زمانى ، و ليست بعقليّه حتى يكون المناط فيها هو المرتبه ، و العرف يفهم توجّه الوجوب إلى « عتق الرقبه » و يلحظهما معاً فى آنٍ واحدٍ و يتحرك نحو الامتثال ، و ليس يوجد فى نظر العرف اختلاف المرتبه أصلاً .

قال الأُستاذ

و التحقيق هو : أنّ هذا الكلام له ظهور - و لا وجه للتوقف كما صار إليه المحقق العراقى - و هو ظهور مقامى ، لأنّ كلّ أمرٍ صادر من المولى فلا بدّ و أن يكون بداعٍ من الدواعى ، كالبعث ، و الاختبار ، و الاستهزاء و غير ذلك ، فإذا كان الداعى هو البعث ، أى كان إنشاءً بداعى جعل الداعى فى نفس العبد ، و لم يكن هناك أيّه قرينهٍ ، كان مقتضى هذا الإطلاق داعويّه كلّ واحدٍ من الأمرين ، و استلزامه

للامتثال ... لكنّ الأمر الثانى لمّا كان قبل امتثال الأمر الأوّل و حصول الغرض منه ، فإنّ العرف يفهم منه التأكيد للأمر الأوّل ، و لا يراه صادراً بداعى البعث ، فكان هذا الفهم العرفى هو الوجه لحمل المادّه على التأكيد .

فما ذهب إليه فى (الكفايه) هو الصحيح ، للوجه الذى ذكره ، و للفهم العرفى الذى ذكرناه .

فإن وصلت النوبه إلى الشك ، دار الأمر بين الأقل و الأكثر ، إذ يشك فى وجوب الزائد على صرف الوجود و عدم وجوبه ، فيجرى استصحاب عدم تعلّق الوجوب بالفرد الآخر ، و يجرى البراءه الشرعيه و العقليه عن التكليف الزائد ...

و اللّه العالم .

هذا تمام الكلام فى المقصد الأول : الأوامر .

و تم الجزء الثالث و يليه الجزء الرابع و أوّله: المقصد الثانى فى النواهى.

المجلد ۴

اشاره

ص: ۱

المقصد الثانی النواهی

اشاره

ص:۵

و الکلام فی جهات :

الجهه الاولی (فی معنی مادّه النهی و صیغته)

کلام الکفایه

ذهب المحقق الخراسانی (۱) و تبعه المیرزا النائینی (۲) إلی أن النهی - بمادّته و صیغته - یدلّ علی الطلب ، کالأمر بمادّته و صیغته ، غیر أنّ متعلّق الطلب فی الأمر هو الوجود ، و متعلّقه فی النهی هو العدم ... .

قال : نعم هو : إنّ متعلّق الطلب فیه هل هو الکف أو مجرّد الترک و أن لا یفعل ؟

قال : و الظاهر هو الثانی .

قال : و توهّم أن الترک و مجرّد أن لا یفعل خارج عن تحت الاختیار ، فلا یصح أن یتعلّق به البعث و الطلب ، فاسد . فإنّ الترک أیضاً یکون مقدوراً ، و إلّا لما کان الفعل مقدوراً و صادراً بالإراده و الاختیار . و کون العدم الأزلی لا بالاختیار ، لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء و الاستمرار الذی یکون بحسبه محلّاً للتکلیف .

۱- ۱) کفایه الاصول: ۱۴۹.

۲- ۲) أجود التقریرات ۲ / ۱۱۹.

فالمختـار عنـده مـا عليه المشـهور – كمـا قيل – من أن مـدلولهما نفس مـدلول المادّه و الصـيغه فى الأمر ، و هو الطّلب ، غير أنّ المتعلّق مختلف ، إذ النهى عباره عن طلب ترك الشىء .

فإن قيل : إن الترك لا يتعلّق به الطلب ، لأنه أمر عـدمى و العـدم لا يتعلّق به غرض ، بل الصـحيح هو القول بأن النهى طلب كفّ النفس .

فـالجواب : أمّـا على القول بـأن عـدم الملكه له حـظ من الوجود فواضـح ، لتعلّق الغرض به . و أمّـا على القول بـأنه لا حظّ له من الوجود عقلًا ، فالجواب : إن الأعدام المضافه إلى الوجود تتعلّق بها الأغراض عقلاءً .

فإن قيل : إنه إذا كان النهى طلب الترك و العـدم ، فإنّ العـدم غير مقـدور ، و لا يعقل طلب غير المقـدور ... و لذا يكون المتعلّق هو الكفّ لا الترك .

فأجاب : بأن العـدم غير المقـدور هو العـدم الأزلى لا العـدم بحسب البقاء و الاسـتمرار فهو مقدور ، و التكاليف إنما هى بحسـب البقاء و الاستمرار لا بحسب الأزل .

فالإشكالان مندفعان .

ما يرد على مختار الكفايه

لكن يرد عليه :

أمّا ثبوتاً : فإن الطلب معلول للشوق ، و معلول معلول للمصـلحه ، و ما لا تترتب عليه المصـلحه لا يتعلّق به الشوق ، و أىّ مصـلحه تترتب على العدم ؟

و الحاصل : إنه لا يعقل بالنسبه إلى الترك إلّا الشوق بالعرض ، بمعنى أنّه لما يكون وجود الشـىء غير مشـتاقٍ إليه فعدمه يكون مطلوباً ، أمّا الترك أوّلًا و بالذات ، فلا يتعلّق به الشوق فلا يتعلّق به الطلب .

هذا أوّلًا .

و ثانیاً : إنّ مـدلول النهی عنـد هـذا المحقق هو الطلب الإنشـائی ، و لا ـ بـدّ من صـدوره عن الإراده الجـدیّه ، لکن تعلّقها حقیقهً بالعدم غیر معقول ، لأنه – و إن کان مضافاً إلی الوجود – غیر قابلٍ للوجود .

و أمّا إثباتاً : فإن « لا تفعل » الذی هو طلب الترک ، یشتمل علی مادّهٍ و هیئه ، أمّا المادّه فمدلولها الفعل ، و أمّا الهیئه فمدلولها – علی الفرض – هو الطلب ، فـأین الـدالّ علی الترک ؟ بخلاـف الأمر ، فإنّ مـدلول الهیئه فی « صلّ » هو الطلب و المتعلّق هو مادّه الصّلاه ، فکان المدلول : طلب الصّلاه ، و هو یقتضی إیجادها .

فما ذهب إلیه صاحب (الکفایه) مخدوش ثبوتاً و إثباتاً .

الأقوال الأُخری

و قـد خالف سائر الأعلام المحقق الخراسانی فی هذا المقام ، و ذهبوا إلی أنّ مدلول النهی یغایر مدلول الأمر لکنّ المتعلّق واحد ، ثم اختلفوا علی أقوال :

القول الأول

إن مدلول النهی هو الکراهه و مدلول الأمر هو الإراده .

و فیه : إنّ الإراده و الکراهه هما المبدأ و العلّه للأمر و النهی ، و علّه الشیء لا تکون مدلولاً له .

القول الثانی

إنّ مـدلول النهی عبـاره عن حرمان المکلّف من الفعل ، و مـدلول الأمر عباره عن ثبوت الشـیء فی ذمه المکلّف . و الأساس فی هـذا القول هو : أن حقیقه الإنشاء عباره عن الاعتبار و الإبراز أو إبراز الاعتبار . (قال) و نظیر ذلک ما ذکرناه فی بحث الإنشاء و الإخبـار من أن العقود و الإیقاعـات کالبیع و الإجاره و الطلاق و النکاح أسام لمجموع المرکب الاعتباری النفسانی و إبراز ذلک فی الخارج بمبرز ، فلا یصدق

البيع – مثلًا – على مجرّد ذلک الأمر الاعتباری أو علی مجرد ذلک الإبراز الخارجی .

و ذکر : أن ما ذهب إلیه جماعه من المحققین من أن حقیقه النهی هو الزجر ، من اشتباه المفهوم بالمصداق ، لأنّ « الحرمان » المبرز مصداق « الزجر » (۱) .

و فیه : لا إشکال فی وجود « الحرمان » فی موارد « النهی » ، و أنه یصحّ أن یقال بأنّ المکلّف قد حُرم من الفعل الکذائی ، لکنّ محطّ البحث هو تعیین مفاد النهی مجرّداً عن لوازمه ، فنحن نعلم بأن لازم طلوع الشمس هو وجود النهار ، لکنّه خارج عن مدلول لفظ الشمس ... وعلیه ، فإن وجود الحرمان – عقلاءً – فی مورد النهی شیء و کونه مدلول النهی شیء آخر ، و کذلک الکلام فی طرف الأمر ، فثبوت الشیء فی الذمّه لا ینکر ، لکنّ کونه هو المدلول أوّل الکلام .

هذا ، و لو لم یکن لهیئه « لا تفعل » مدلول إلّا« الحرمان » الاعتباری ، کان اللّازم أن ینسبق إلی الذهن منها عین ما ینسبق من مادّه « الحرمان » ، و الحال أنه لیس کذلک کما هو واضح ، بل لا توجد بینهما المساوقه الموجوده بین لفظ « من » و« الابتداء » و نحوهما .

فظهر أن ما ذهب إلیه المحقق الخوئی خلطٌ بین المعنی و لازم المعنی .

الرأی المختار

و قد اختار شیخنا – فی کلتا الدورتین – ما ذهب إلیه جماعه من المحققین ، کالأصفهانی و العراقی و البروجردی ، من أنّ النهی عباره عن الزجر ، کما أن الأمر عباره البعث .

و توضیح ذلک : إنه کما فی الإراده التکوینیّه یلحظ الإنسان الشیء – کالصّلاه مثلًا – فیری فیه المصلحه و یتعلّق به غرضه ، فیشتاق إلیه و یتحرّک نحوه أو یأمر

۱– ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۳ / ۲۷۶ .

الغیر به فتکون إراده تشریعیّه ، کـذلک فی طرف النهی ، فإنّه یتصوّر الشـیء و یری فیه المفسده و ما ینافی الغرض ، فینزجر عنه تکویناً ، و یزجر غیره عنه تشریعاً ...

و هـذا هو واقع الحال فی الأمر و النهی ، فهو لمّا یری وجود المفسـده فی شـرب الخمر لا یُقدم علی ذلک ، و إذا أراد زجر الغیر یقول له : « لا تشرب الخمر » أو یشیر إلی هذا المعنی بیده إشارهً مفهمهً له ... فمعنی « النهی » هو « الزجر » عن الشیء المعبّر عنه بالفارسـیه « بازداشـتن » ، فهیئه « لا تفعل » مدلولها و النسـبه الزجریّه ، « النّسـبه » معنی حرفی ، کما أنّ مدلول هیئه « افعل » هو « النسبه البعثیّه » .

هـذا تمام الکلام فی ... و قد ظهر أن الخلاف یرجع إلی أنّه هل المدلول فی الأمر و النهی واحد و المتعلّق متعدّد ، أو أن المعنی متعدّد و المتعلّق واحد ؟

قال المشهور بالأوّل ، وعلیه المحقق الخراسانی و المحقق النائینی .

و قال الآخرون بالثانی .

و اختلف المشـهور علی قولین ، فمنهم من جعل المتعلّق أمراً عدمیّاً و هو الترک وعلیه صاحب (الکفایه) و المیرزا ، و منهم من جعله وجودیّاً و هو الکفّ .

و اختلف الآخرون علی أقوال ، و المختار هو « الزجر » وفاقاً للمحقق الأصفهانی و غیره .

هذا ، و فی (منتقی الاصول) أنّ التحقیق موافقه صاحب (الکفایه) فیما ذهب إلیه ، قال :

و التّحقیق : موافقه صاحب (الکفایه) فی ما ذهب إلیه من الرّأی .

و الّذی نـدّعیه : أنّ المنشأ فی مورد النّهی لیس إلّا البعث نحو التّرک مع الالـتزام بـأنّ مفهوم النّهی یسـاوق عرفاً مفهوم المنع و الزّجر لا البعث و الطّلب .

و الوجه فیما ادّعیناه : هو أنّ التکلیف أعمّ من الوجوب و التّحریم – علی

جمیع المبانی فی حقیقته - إنّما هو لجعل الدّاعی و للتحریک نحو المتعلّق بحیث یصدر المتعلّق عن إراده المکلّف ، و من الواضح أنّ ما یقصد إعمال الاراده فیه فی باب النّهی هو التّرک و عدم الفعل ، و لا نظر إلی إعمال الإراده فی الفعل کما لا یخفی جدّا ، و هذا یقتضی أن یکون المولی فی مقام تحریک المکلّف نحو ما یَتعلّق به اختیاره و هو التّرک ، و یکون فی مقام جعل ما یکون سبباً لإعمال إراده المکلّف فی التّرک ، فواقع النّهی لیس إلّا هذا المعنی و هو قصد المولی و إرادته تحریک المکلّف و إعمال إرادته فی التّرک .

و هذا کما یمکن أن ینشأ بمدلوله المطابقی و هو طلب الترک ، کذلک یمکن أن ینشأ بمدلوله الالتزامی و هو الانزجار عن الفعل ، فإنّه لازم اراده ترک العمل ، و هو فی باب النّهی منشأ بمدلوله الالتزامی بعکسه فی باب الأمر فإنّه منشأ بمدلوله المطابقی ، فالمنشأ فی باب النّهی إراده الترک بمفهوم المنع و النّهی ، و لیس المنشأ هو نفس المنع عن الفعل ، لأنّه غیر المقصود الأوّلی و أجنبی عمّا علیه واقع المولی .

و أمّا دعوی : أنّه لیس فی الواقع سوی کراهه الفعل تبعاً لوجود المفسده فیه دون إراده التّرک ، فهی باطله ، فإنه کما هناک کراهه للفعل کذلک هناک إراده و محبوبیّه للتّرک ، و یشهد لذلک الأفعال المبغوضه بالبغض الشّدید ، فإنّ تعلّق المحبوبیّه بترکها ظاهر واضح لا إنکار فیه ، کمحبوبیّه الصحه التی هی فی الحقیقه عدم المرض و نحو ذلک .

و أمّا تمییز الواجب عن الحرام ، فلیس الضّابط فیه ما هو المنشأ و ما هو متعلّق الإراده أو الکراهه ، بل الضّابط فیه ملاحظه ما فیه المفسده و المصلحه ، فإن کان الفعل ذا مفسده کان حراماً و إن کان المنشأ طلب الترک ، و إن کانت المصلحه

فی الفعل أو فی الترک کان الفعل أو الترک واجباً ، و مثل الصّوم تکون المصلحه فی نفس التّرک فیکون واجباً (۱) .

أقول :

إن موضوع البحث هو مفاد النهی ، و ما ذهب إلیه صاحب (الکفایه) هو دلاله النهی علی طلب الترک ، و قد عرفت ما فیه . و أمّا ما ذهب إلیه السیّد الأُستاذ من أنّ النهی کما یمکن أن ینشأ بمدلوله المطابقی و هو طلب الترک ، کذلک یمکن أنْ ینشأ بمدلوله الالتزامی و هو الانزجار عن الفعل ، فإنه لازم إراده ترک العمل ، ففیه : إنّ الانزجار عن الفعل حاله تحدث للمکلَّف عند إرادته ترک العمل امتثالاً للنهی کما ذکر ، لا أنّه مدلولٌ للنهی ، فکون الشیء مدلولاً للنهی - کما هو موضوع البحث - أمرٌ ، و کونه ملازماً للمدلول - کما نصّ علیه فی موضع آخر (۲) - أمر آخر ، بل إنّ التعبیر بالانزجار یناسب ما ذهب إلیه الجماعه - و تبعهم شیخنا الأُستاذ - من أن المدلول هو الزّجر ، للتضایف بینهما کما لا یخفی .

فما أفاده ، إمّا یرجع إلی ما ذکروه و إما هو خلط بین المعنی و لازمه ، کما تقدَّم فی الإشکال علی (المحاضرات) لو تمّ رأی صاحب (الکفایه) .

الجهه الثانی (فی الفرق بین الأمر و النهی من جهه الاقتضاء)

اشاره

إنَّ الأمر یقتضی الإتیان بصرف وجود الطبیعه ، فلو أمر بالصّلاه حصل الامتثال بصرف وجودها من قبل المکلّف ، بخلاف النهی ، فإنه یقتضی الانزجار عن جمیع أفراد الطبیعه . فما هو المنشأ لهذا الفرق ؟

۱- ۱) منتقی الاصول ۳ / ۶ - ۷ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۳ / ۱۱ .

رأی المحقق الخراسانی

قال فی (الکفایه) :

ثم إنه لا دلاله لصیغته علی الدوام و التکرار کما لا دلاله لصیغه الأمر ، و إن کان قضیّتهما عقلًا تختلف و لو مع وحده متعلّقهما ، بأن تکون طبیعه واحده بذاتها و قیدها تعلّق بها الأمر مرهً و النهی أُخری ، ضروره أن وجودها یکون بوجود فردٍ واحدٍ ، و عدمها لا یکاد یکون إلّا بعدم الجمیع کما لا یخفی (۱) ... .

فمنشأ الفرق عند المحقق الخراسانی هو حکم العقل ، و وافقه المیرزا – و إن کان هناک فرق بین کلامیهما ، و ما ذکره صاحب (الکفایه) أتقن – و حاصل هذا الوجه هو : إنّ وجود الطبیعه یتحقق بوجود فردها ، لکنّ عدمها لا یتحقّق إلّا بعدم جمیع الأفراد ، و إن کان فی نسبه التحقق و العدم إلی العدم مسامحه ... .

بیان السید الحکیم

و قد ذکر السید الحکیم برهاناً لهذا الوجه فقال : بأنه لمّا یوجد الفرد من طبیعهٍ ما فبوجوده توجد الطبیعه أیضاً ، فإذا کان المطلوب تتحقّق الطبیعه فإنّها تتحقّق بوجود الحصّه و یحصل الامتثال ، أمّا فی النهی ، فلا یکفی فی عدم الطبیعه عدم فردٍ بل لا بدّ من عدم جمیع الأفراد ، إذ لو وجد بعض أفرادها و عدم البعض الآخر فصدق وجود الطبیعه و عدمها ، لزم اجتماع النقیضین ، فلا بدّ إمّا أن لا یصدق علی وجود الفرد أنه وجود للطبیعه أو یصدق و لا یکون عدمها إلّا بعدم جمیع الأفراد ، و حیث أنه یصدق ضرورهً ، فلا یکون عدم الطبیعه إلّا بعدم تمام أفرادها .

فیکفی فی امتثال الأمر وجود واحد للطبیعه ، و لا یکفی فی امتثال النهی إلّا ترک جمیع الأفراد لیتحقق عدمها (۲) .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۴۹ .

۲- ۲) حقائق الأُصول ۱ / ۳۴۶ .

إشكال الأستاذ

و قد أورد عليه شيخنا : بأنّه يستلزم أن يكون أحد النقيضين أعمّ من النقيض الآخر ، و ذلك : لأنّ وجود الطبيعه و عدمها متناقضان كما هو معلوم ، فإن قلنا بوجودها بوجود فردٍ ما من أفرادها أمّا عدمها فلا يصدق بعدمه بل بعدم تمام أفرادها ، لزم أن تكون دائره العدم بالنسبه إلى هذه الطبيعه أوسع من دائره الوجود ، و لازم ذلك ارتفاع النقيضين ، لأنه فی حال وجود الفرد الواحد فقط ، لا يصدق العدم على الزائد عنه كما لا يصدق الوجود ، و هو محال .

و على الجمله ، فإنه إذا كان وجود الطبيعه بصرف وجود فردٍ ما ، فإنّ نقيض صرف الوجود هو صِرف العدم لا عدم جميع أفرادها ... و لو قيل : بأنّ الوجود المضاف إلى الطبيعه يقتضی صرف الوجود ، أما العدم المضاف إليها فهو عدم صرف الوجود ، و هذا يلازم عدم جميع الأفراد ، فهو توهم باطل ، لأنه يستلزم تحقّق المعصيه بالفرد الأوّل ، و أنه لا معصيه بارتكاب الأفراد الأُخرى ، و هذا خلاف الضروره ... .

و تلخّص : أن الفرق بين مقتضی الأمر و النهی ليس بحكم العقل .

رأی المحقق الأصفهانی

و ذهب المحقق الأصفهانی : إلى أن الفرق ناشئ من الاختلاف فی الإطلاق ، فإن مقتضاه فی الأمر هو صرف الوجود ، أمّا فی النهی فهو ترك جميع الوجودات ... و قد أوضح ذلك : بأنه لمّا كان الأمر ناشئاً عن المصلحه ، فإنّها تتحقّق بصرف وجود المتعلّق ، و النهی لمّا كان ناشئاً من المفسده فی المتعلّق ، فلا محاله يكون الإطلاق فيه مقتضياً للانزجار عن جميع وجودات المتعلّق ، لأن المصلحه تترتب تارةً : على صرف الوجود ، و أُخرى : على مجموع الوجودات

بنحو العام المجموعی ، و ثالثه : علی کلّ الوجود بنحو العام الاستغراقی ، و رابعه :

علی المسبب من الوجودات . هذا بحسب مقام الثبوت .

هذا فی الأمر ... و کذلک الحال فی النهی و تبعیّته للمفسده .

و فی مرحله الإثبات ، نری فی الأمر فی الصوره الأُولی حیث المصلحه قائمه بصرف الوجود ، لا یحتاج المولی إلی بیانٍ زائد ، فلو قال « صلّ » کفی ، و یتحقق الامتثال بصرف وجود الصّلاه ، بخلاف الصور الباقیه ، فیحتاج إلی بیان زائد ... أمّا فی النهی ، فإن المورد الذی لا یحتاج فیه إلی بیان زائد هو صوره ما إذا کانت المفسده قائمةً بجمیع وجودات المتعلّق ، فإن مقتضی الإطلاق فیها هو الانزجار عن الجمیع کما فی « لا تشرب الخمر » ... بخلاف الصور الأُخری فهی محتاجه إلی البیان (۱) .

إشکال المحاضرات

و أورد علیه فی (المحاضرات) :

أولاً : إن هذا الوجه أخصّ من المدّعی ، فإنه مبنی علی مسلک العدلیه - من تبعیّه الأحکام للمصالح و المفاسد - فقط ، و لا یحلّ المشکل علی جمیع المبانی .

و ثانیاً : إن هذا الوجه للفرق - و إن کان صحیحاً فی نفسه - إلّا أنه لا طریق لنا إلی إحراز کیفیه المصلحه و المفسده ، إذ لا یوجد عندنا إلّا الأمر و النهی ، و هما لا یکشفان عن کیفیه المصلحه و المفسده اللتین هما تبع لهما (۲) .

نظر الأُستاذ فی الرأی و الإشکال علیه

و أفاد الأُستاذ : بأن الأساس فی رأی المحقق الأصفهانی هو الارتکاز ، فإن

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۹۰ .

۲- ۲) محاضرات فی اصول الفقه ۳ / ۲۸۵ .

المرتكز فی الأذهان کون المصلحه مترتبةً علی صرف الوجود و المفسده مترتّبه جمیع الوجودات ، و هذا الارتکاز المستند إلی الغلبه هو السبب فی انصراف الإطلاق فی طرف الأمر إلی صرف الوجود و فی طرف النهی إلی مطلق الوجود ...

فالإشکال مندفع و إن کان کلام المحقق المذکور غیر وافٍ بما ذکرناه .

لکنّ الإشکال الوارد هو عدم ثبوت هذه الغلبه ... و یشهد بذلک أن الأوامر الوارده فی المندوبات لیس المطلوب فیها صرف الوجود ، فلمّا یقول : اذکر اللّه ، فإنّ المطلوب ذکر اللّه بنحو الإطلاق ، و کذا : أکرم العالم ... و نحو ذلک .

رأی المحاضرات

و ذهب المحقق الخوئی إلی أنه لا فرق فی مقام الثبوت ، بل هو فی مقام الإثبات و یتلخّص فی أنه یستحیل تعلّق التکلیف بجمیع وجودات المتعلّق ، لأنّها غیر مقدور علیها ، و إذ لا معیّن و مرجّح لعدد منها بعد ذلک ، فإن الأمر یتنزّل إلی صرف وجود الطبیعه ، و یتحقق الامتثال بالإتیان به .

أمّا فی النهی ، فإن الحال بالعکس ، لأن صرف الترک حاصل بالضروره ، لعدم القدره علی ارتکاب کلّ أفراد المتعلَّق و طلبه تحصیل للحاصل ، فلا یعقل الزجر عنه ، و إذ لا معیّن لمرتبةٍ من المراتب ، فإنّ النهی یترقّی إلی مطلق وجود المتعلّق .

الإشکال علیه

و أورد علیه شیخنا بوجوه :

الأول : إنّ کلّ تعیّن محتاجٌ إلی معیّن بلحاظ خصوصیّةٍ ، وعلیه ، فما المعیّن لصرف الوجود عند العجز عن جمیع الوجودات ؟ و ما الدلیل علیه إثباتاً ؟

إن مجرّد عدم القدره علی الجمیع لا یوجب التعیین ، بل فی هذه الحاله

يلزم إجمال الدليل و المرجع هو الأصل العملى .

و الثانى : إن كلامه منقوض بما ذكره فى الجهه الثانيه من أنّ المصلحه قد تكون فى الفعل و الترک ، و هى فى الترک تتصوّر على أربعه أنحاء : فتكون المصلحه فى صرف الترک ، و فى تمام التروک بنحو الانحلال ، و فى مجموعها ، و فى المسبب عن جميعها .

فإذا كانت المصلحه قائمه بصرف الترک ، فهو المتعلّق للطلب ، و الحال أنه ضرورى الوجود و طلبه تحصيلٌ للحاصل .

و الثالث : إن معنى القدره هى أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل ، فهى القدره على الفعل و الترک ، و فى كلّ موردٍ يكون الفعل غير مقدور فالترک كذلک ...

وعليه ، فلو لم تكن قدره على جميع الوجودات ، فلا قدره على ترک الجميع ، و لو كان صرف الترک تحصيلاً للحاصل ، كذلک صرف الفعل ... .

و الحاصل : إنه إن كان أحد النقيضين مقدوراً عليه فالآخر كذلک ، و إن لم يكن فالآخر كذلک ... و قد ذكر المحقق الأصفهانى هذا المطلب ، و اعترف به فى (المحاضرات) وعليه فلا يتم ما ذكره .

منشأ الفرق هو الارتكاز العرفى

و قد ذكر الأُستاذ فى الدّورتين : إنّه لمّا كان وجود الفرق بين مقتضى الأمر و النهى من الأُمور المسلّمه عند العرف ، و لم يمكن إقامه البرهان العقلى الصحيح على ذلک بما تقدّم من الوجوه ، و لا بناءً على ما ذهب إليه المحقق الفشاركى - و تبعه المحقق الحائرى (۱) - من أن صرف الوجود ناقض للعدم الكلّى ، لأنّ كلّ وجودٍ فهو ناقضٌ لعدم نفسه ، فلا بدّ و أن يكون لفهم العرف منشأ غير ما ذكر ... .

۱- ۱) درر الفوائد (۱ - ۲) ۷۶ .

و قد أفاد دام ظلّه ، بأن القضيه فى طرف الأمر و تحقق الامتثال بصرف وجود الطبيعه واضحه عقلًا و عقلاءً ، و أمّا فى طرف النهى ، فإنّ الارتكاز العقلائى منشؤه وجود الملازمه بين عدم صرف الوجود مع عدم الوجودات كلّها ، و هذا هو وجه الفرق .

ثم أجاب عمّا أورده المحقق الأصفهانى : من أنّ هذا من اللّوازم و ليس مقتضى النهى نفسه ، بأن المشكله كانت فى وجه الفرق ، و لا أحدٌ يدّعى أنّ هذا الافتراق هو من ناحيه نفس النهى ... .

لكن يبقى الإشكال بأنّه : إذا كان النهى عن صرف الوجود فقط لا ـ عن جميع الوجودات ، فإنه يستلزم أنّه إن خالف النهى و ارتكب المنهىّ عنه ، تتحقق المعصيه مرّةً واحدةً و لا يكون ارتكابه فيما بعده معصيةً .

و سيأتى الجواب عنه – فى الجهه اللّاحقه – من كلام المحقق الخراسانى .

الجهه الثالثه (هل يسقط النهى بالمعصيه ؟)

قال فى الكفايه :

ثم إنه لا ـ دلاـله للنهى على إراده الترك لو خولف أو عدم إرادته ، بل لا بدّ فى تعيين ذلك من دلاله و لو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهه ، و لا يكفى إطلاقها من سائر الجهات (۱) .

و توضيح ذلك : إن النواهى فى الشّريعه المقدّسه على قسمين : فقد ينهى الشارع عن شىء ، و لا يبقى النهى لو خولف بصرف الوجود ، كما فى النهى عن التكلّم فى الصّلاه مثلاً ـ ، فإنّه – على مسلك صاحب (الكفايه) – طلب الترك ، فإذا تعلّق الغرض بعدم التكلّم فى الصّلاه و جاء النهى عنه ، فإن صرف وجوده فيها

۱– ۱) كفايه الاصول: ۱۵۰ .

یوجب عدم تحقق الغرض ، و حینئذٍ لا یبقی النهی لیکون التکلّم الثانی و الثالث مضرّاً بالصّلاه ، بل إنها بالأول بطلت .

و قد ینهی الشارع عن شیء و یکون کلّ واحدٍ من أفراد التروک مطلوباً برأسه ، کالمنع عن شرب الخمر ، فإنه بارتکابه مرةً لا یسقط النهی بل یبقی متوجّهاً إلی الأفراد الأُخری من هذا الفعل .

فهذا القسمان من النهی فی عالم الثبوت متحقّقان .

فإن ورد و شک فی أنه من أیّ القسمین فما هو مقتضی القاعده ؟

ذهب المحقق الخراسانی إلی إنه یؤخذ بإطلاق الکلام من جهه المخالفه و عدمها ، فإنه لمّا لم یقیّد النهی بالمرّه و غیرها ، کان ظاهراً فی بقائه بعد المعصیه ، (ثم قال) : إنه لا بدّ من وجود الإطلاق من هذه الجهه ، و لا أثر لإطلاق الکلام من سائر الجهات ، من الزمان و المکان و غیر ذلک .

تقریب المیرزا

و قد اختار المیرزا هذا المبنی بتقریبٍ آخر فقال ما حاصله :

إن المطلوب فی النواهی تارةً : خلوّ صفحه الوجود عن الشیء ، و حینئذٍ یکون المتعلّق هو الطبیعه ، کالتکلّم فی الصّلاه ، فإنه قد لوحظت الطبیعه و تعلّق بها النهی ، أمّا ترک هذا الفرد أو ذاک منها ، فهو من لوازم المطلوب .

و أُخری : یکون علی العکس ، إذ یتعلّق بالفرد ، و خلوّ صفحه الوجود عن الطبیعه لازم المتعلّق ، کالنهی عن شرب الخمر ، فإنه متعلّق بکلّ فردٍ فردٍ ، فلو اطیع لزم خلوّ صفحه الوجود من شرب الخمر .

و غالب النواهی فی الشریعه من قبیل القسم الثانی ... أمّا موارد القسم الأوّل فقلیله ، و مثاله تروک الإحرام و النهی عن المفطرات فی الصّوم .

ص:٢٠

بيان المحاضرات

و فی (المحاضرات) بیان طویلٍ ، و ملخّصه :

إن للنهی - بحسب مقام الثبوت - أقساماً أربعه (۱) ، و لا یخفی أنّه ینشأ عن المفسده ، کما أنّ الأمر ینشأ عن المصلحه ، فالملحوظ هو المفسده و المصلحه ، و لا یلحظ اللّفظ ، فلو قال « أطلب منک ترک شرب الخمر » کان نهیاً ، للمفسده فی الشرب ، و لو قال : « لا تترک الصّلاه » کان أمراً بالصّلاه للمصلحه فیها .

فتارةً : المفسده تکون فی صرف الترک .

و أُخری : فی کلّ واحدٍ واحدٍ من التروک بنحو العام الاستغراقی .

و ثالثه : فی مجموع الأفعال .

و رابعه : فی المسبب عن الأفعال .

(قال) و کذلک الحال فی طرف الأمر .

(قال) و تظهر الثمره فی موردین (۲) :

(أحدهما) مورد الاضطرار ، فلو اضطرّ إلی الفعل أو الترک ، و کانت المصلحه فی صرف الفعل أو الترک ، فإنه بمجرّد حصول فردٍ من الفعل أو الترک ، یسقط الحکم . و أما إذا کان المطلوب بنحو العام الاستغراقی فإن الحکم ینحلُّ ، فإذا خولف فی مورد بقی بالنسبه إلی غیره من الموارد . أمّا إذا کان المطلوب مجموع الأفعال أو مجموع التروک ، فهذا الطلب شخصی - بخلاف الأول ، فإنه ینحلّ بحسب الأفراد - و الطلب الشخصی یسقط بترکٍ واحد ، لأنه قد کان بنحو العام المجموعی حاملاً للغرض ، فإذا عصی فلا یبقی حکم . و أمّا إذا کان متعلّق

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۳ / ۲۸۲ .

۲- ۲) محاضرات فی اصول الفقه ۳ / ۳۱۱ .

الغرض هو الشیء المسبب من الأفعال أو التروک ، فإنه بالمخالفه بموردٍ ینتفی حامل الغرض ، و بذلک یسقط الغرض ، فلا یبقی الحکم .

(و الثانی) مورد الشک ، فإنه إن کان المطلوب صرف الترک و صدر منه ذلک ، ثم شکّ فی مطلوبیه الطبیعه و عدمها ، فلا أثر لهذا الشک ، لأنّه حتی لو تیقّن بمطلوبیه الطبیعه فإنّها بصرف المخالفه تبقی کما هو واضح .

و إن کان المطلوب کلّ واحدٍ من التروک بنحو العام الاستغراقی ، فإنه مع ارتکاب المخالفه فی موردٍ یشک فی بقاء التکلیف بالنسبه إلی غیره ، فیکون مجری الأصل ، لأنه من موارد دوران الأمر بین الأقل و الأکثر ، و البراءه عقلاً و نقلاً جاریه .

و إن کان المطلوب هو العام المجموعی ، و ارتکب فرداً و شک فی أنه ترک للطبیعه أو لا ، کان من قبیل دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین - کأجزاء الصّلاه مثلاً - فعلی المبنی ، إذ الأقوال هناک ثلاثه ، الاحتیاط ، و البراءه مطلقاً ، و التفصیل بین الشرعیه فتجری و العقلیه فلا تجری ، و هذا الثالث مختار (الکفایه) .

و إن کان المطلوب هو الشیء المحصّل من مجموع التروک ، فلو ارتکب فرداً منها و شک فی بقاء التکلیف بالنسبه إلی الطبیعه ، قیل : بالاشتغال و هو المشهور .

مناقشه الأُستاذ و رأیه

و خالف الأُستاذ ، فذکر أنّ الصحیح ثبوتاً صورتان فقط ، و هما أن یکون النهی متعلّقاً بالشیء بنحو العام المجموعی ، و بنحو العام الاستغراقی . و أمّا بحسب مقام الإثبات ، فالموانع فی الصلاه مأخوذه بنحو العام الاستغراقی ، و لا احتمال آخر .

هذا مختاره بعد المناقشه مع (المحاضرات) ، و النظر فی الأدله فی مقام الإثبات .

و لقد أورد علی کلام (المحاضرات) :

أولاً : قوله بترتب المصلحه علی الترک کترتّبها علی الفعل .

فیه : إن المصلحه أمرٌ وجودی ، و قیام الأمر الوجودی بالأمر العدمی غیر معقول ، فإنّه لا إشکال عقلاً و عقلاءً فی تعلّق التکلیف بالترک ، لکنّ قیام المصلحه بالترک غیر معقول ، بل الموارد التی تعلّق فیها الطلب بالترک تحتمل : أن تکون نهیاً فی صوره الأمر ، فقوله تعالی «وَاتْرُکِ الْبَحْرَ » (1)یمکن أن یکون من جهه وجود المفسده فی دخول البحر لا ـ وجود المصلحه فی ترک الدخول فی البحر ...

و یحتمل أیضاً : أن تکون المصلحه فی شیء ملازمٍ للترک لا فی نفس الترک ، و إن کنّا لا ندری ما هو الملازم .

و الحاصل : إنه متی قام البرهان علی امتناع ترتب الأمر الوجودی علی العدم ، فکلّ دلیلٍ کان ظاهراً فی الترتب لا بدّ من رفع الید عن ظهوره .

و ثانیاً : جعله « المسبب من الأفعال أو التروک هو المتعلّق للنهی » من « الأقسام الأربعه » .

و فیه نظر ، لأن کون التروک سبباً لوجود شیء غیر معقول .

و ثالثاً : إنه قد ذکر سابقاً بأن « صرف الترک » لا ـ یقبل تعلّق التکلیف ، لأنه ضروری الحصول ، فلو تعلّق به الطلب کان من تحصیل الحاصل ... و لعلّه من هنا جعل الأقسام فی (أجود التقریرات) ثلاثه ، فلما ذا عدّ هذا القسم فی الأقسام الأربعه ؟

۱- ۱) سوره الدخان : الآیه ۲۴ .

و رابعاً : قوله بأنه إن كانت المصلحه فی الترک ، فإن الصوره و إن کانت صوره النهی لکنه لبّاً أمر ، و جعله تروک الإحرام من هذا القبیل قائلاً بأن المصلحه فی ترک تلک الأشیاء ، فکان الواجب ترک الصید ، ... لبس المخیط للرجال ...

و هکذا ... (قال) و إنّ الفقهاء قد تسامحوا حیث عبّروا عنها بمحرّمات الإحرام ... .

و فیه : إنّ النصوص ظاهره فی أنها محرّمات ، و الحق مع الفقهاء فی تعبیرهم بذلک ، و رفع الید عن الظهور بلا دلیل غیر صحیح .

قال تعالی : «لا تَقْتُلُوا الصیْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ » (۱)فإنها هیئه « لا تفعل » و ظاهره فی الحرمه .

و قال : «أُحِلَّ لَکُمْ صیْدُ الْبَحْرِ ... وَحُرِّمَ عَلَیْکُمْ صیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً » (۲)و هذا نصٌّ فی الحرمه .

و فی النصوص :

۱) عن معاویه بن عمار عن أبی عبد الله علیه السلام : « إذا فرض علی نفسه الحج ثم أتی بالتلبیه فقد حرم علیه الصید و غیره ، و وجب علیه فی فعله ما لم یجب علی المحرم » (۳) .

۲) و عنه عن أبی عبد الله علیه السلام : قال : « لا تأکل شیئاً من الصید و أنت محرم و إنْ صاده حلال » (۴).

۳) عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیثٍ : « فإذا أحرمت فقد حرم علیک الدهن حتّی تحل » (۵) .

۱- ۱) سوره المائده : الآیه ۹۵ .

۲- ۲) سوره المائده : الآیه ۹۶ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱۲ / ۴۱۷ ، الباب ۱ من أبواب تروک الإحرام ، رقم ۷ .

۴- ۴) المصدر ۱۲ / ۴۱۹ ، الباب ۲ رقم ۲ .

۵- ۵) وسائل الشیعه ۱۲ / ۴۵۸ ، الباب ۲۹ ، رقم ۱ .

و الحاصل : النصوص جاءت بعنوان « الحرمه » و بهيئه « لا تفعل » و بعنوان جعل « الفِداء » و بعباره « اجتنب » و كلّ ذلک ظاهراً و نصٌّ فی الحرمه .

و تلخّص : إن الصحيح هو حرمه تلک الأفعال ، و أنها محرّمات الإحرام لا تروک الإحرام ، و دعوى أنها نواهی ناشئه من المصلحه فی الترک ، لا دليل عليها ... بل مفاد الأدله كونها ناشئه عن مفسده فی الفعل ... و لهذا البحث ثمره مهمه فی الفقه .

ص:٢٥

اجتماع الأمر و النّهی

اشاره

اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر و النهی فی الشیء الواحد و امتناعه ، علی أقوال ثلاثه :

۱ - الجواز مطلقاً .

۲ - الامتناع مطلقاً .

۳ - التفصیل ، و هو القول بـالجواز عقلاً و الامتنـاع عرفـاً ، لأنّ الحیثیّتین متعـدّدان بـالنظر العقلی ، و کلٌّ منهمـا مرکب لأحد الحکمین ، لکنّ العرف یری المجمع بینهما شیئاً واحداً ، و تعلّق الحکمین المختلفین بواحدٍ عرفی ممتنع ...

و هذا هو المحکیّ عن المحقق الأردبیلی فی شرح الإرشاد .

و قد ذکر المحقق الخراسانی قبل الخوض فی المقصود عشر مقدمات ، و المیرزا ذکر تسعاً ، و قد اشترکا فی بعضها ، و لا بدّ قبل التعرّض لها من تحریر محلّ البحث ، فنقول :

تحریر محلّ البحث

إن هنا کبری مسلّم بها ، هی عباره عن أنّ الأمر و النهی - علی اختلاف الأقوال فی حقیقتهما ، من البعث و الزجر ، أو اعتبار اللابدّیه و الحرمان - ینشآن من الإراده و الکراهیّه ، علی مذهب العدلیّه و الأشاعره معاً ، و من المصلحه و المفسده علی مذهب العدلیّه ، فبلحاظ مبدإ الحکم - و هو الإراده و الکراهیّه - یمتنع تعلّق الحکمین - الوجوب و الحرمه - من الحاکم الواحد فی الزمان الواحد بالشیء

الواحد ... على جميع المسالک ، لأنّ طلب الشیء یستلزم عدم الکراهیّه له ، و النهی عنه یستلزم عدم الإراده له ، فکان تعلّقهما بالشیء الواحد مستلزماً لاجتماع النقیضین ، و کذا الحال بالنظر إلی مسلک العدلیّه من تبعیّه الحکم للمصلحه أو المفسده ، فإنّ اجتماعهما فی الشیء الواحد محال .

و علی الجمله ، فإنّ القول بالجواز یستلزم المحذور فی ناحیه منشأ الحکم و مبدئه و هو الحبّ للشیء و البغض له ، أو المصلحه و المفسده فیه ، و کذا فی ناحیه المنتهی ، و هو مقام الامتثال ، لأنّ الأمر یقتضی الانبعاث و النهی یقتضی الانزجار أو الترک ... و لا یجتمعان .

هذا بناءً علی إنکار التضادّ بین الأحکام الخمسه ، کما علیه المحقق الأصفهانی . و أمّا علی القول بوجود التضادّ بینها کما علیه صاحب (الکفایه) ، فإن الاستحاله لازمه فی نفس الحکمین أیضاً .

فتلخّص : إنه من الناحیه الکبرویّه ، یستحیل أصل التکلیف بمثل ذلک ، بالنظر إلی المبدإ و المنتهی کما تقدّم ، و یلزم الجمع المحال بین التکلیفین . و أمّا بالنظر إلی خصوص مبنی المحقق الخراسانی من التضادّ بین الأحکام فالاستحاله تکون بالذات . و علی کلّ حالٍ ، فإن التکلیف کذلک محال ، و لیس من التکلیف بالمحال ، لأنّ مورد التکلیف بالمحال هو ما إذا کان هناک تکلیف واحد تعلّق بشیءٍ واحدٍ کالمجموع بین الضدّین ، فلا ینبغی الخلط بین الموردین .

و علی هذا ، فإنّ النزاع فی المسأله صغروی ، لأنه یدور حول لزوم الاجتماع و عدم لزومه ، بعد الوفاق علی الکبری کما تقدّم ، و مرجعه إلی أنّه هل یسری و یتعدّی الأمر من الصّلاه إلی الغصب ، و النهی من الغصب إلی الصّلاه أو لا ؟

و قد أوضح الميرزا (۱) رحمه اللّه أنّ هذا البحث يكون تارةً من صغريات باب التعارض ، و أَخرى من صغريات باب التزاحم ، و ذلـك لأنّه فى صوره تعـدّى الحكم عن موضوعه إلى موضوع الحكم الآخر ، يلزم الاجتماع و يقع التنافى بين مـدلولى الـدليلين بحسب مقام الجعل ، إذ الصّلاه إمّا واجبه و إمّا محرّمه ، فأحـد الدليلين على خلاف الواقع ، و هذا هو التعارض . و أمّا فى صوره عـدم التعـدّى ، فلا اجتماع و لا مشـكله فى مقام الجعل ، بل لكلٍّ من الحكمين مركبه و لا ربط له بالآخر ، و إنّما يقع التنافى فى مقام الامتثال ، و هذا هو التزاحم ، إذ لا قدره على امتثال كلا التكليفين .

و هنـا تفصـيل ، و ذلـك : لأنـه تاره توجـد المنـدوحه ، أىْ يتمكّن المكلّف من الصّلاه فى غير المكان المغصوب ، و أُخرى لا توجـد ، فعلى التقـدير الأول ، إن قلنا بأنّ اعتبار القدره على الامتثال فى الخطاب هو بحكم العقل كما عليه المحقق الثانى ، خرج المورد عن التزاحم أيضـاً ، لأنّه لمّا كان قادراً على الصّلاه فى غير هـذا المكان ، صـحّ تعلّق التكليف بها على نحو الإطلاق ، إذ القـدره على الطبيعه حاصـله بالقـدره على الفرد و هى الصّلاه فى غير الغصب ، فلو صـلّى فى المكـان المغصوب و الحال هـذه ، وقعت صـحيحه ، غير أنه فعل المعصـيه بالتصـرّف فى ملك الغير . و إن قلنا بأن اعتبار القدره على الامتثال هو باقتضاء الخطاب - كما عليه المحقق النائينى - فالتكليف من بـدء الأمر موجّهٌ نحو الحصّه المقـدوره من الصّلاه ، كان المورد من التزاحم ، لدوران الأمر بين صـرف القدره فيها فى المكان المغصوب ، و الخروج منه و الإتيان بها فى غيره ، و حينئذٍ تطبّق قواعد التزاحم ، و تلحظ المبانى فى الترتّب .

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۱۲۶ .

أمّا علی التقدیر الثانی - أعنی عدم المندوحه - فالمورد من التزاحم ، سواء قلنا بکون القدره معتبرهً باقتضاء الخطاب أو بحکم العقل .

مقدّمات البحث

اشاره

ذکر فی (الکفایه) لمسأله الاجتماع مقدّماتٍ ، و نحن نتعرّض لها و لما قیل فیها باختصار .

المقدمه الأُولی (فی المراد بالواحد)

اشاره

إنه لمّا قلنا فی عنوان المسأله : هل یجوز اجتماع الأمر و النهی فی واحدٍ ؟ فما هو المراد من « الواحد » ؟

قال المحقق الخراسانی (۱) : المراد بالواحد مطلق ما کان ذا وجهین و مندرجاً تحت عنوانین ، بأحدهما کان مورداً للأمر و بالآخر للنهی ، و إن کان کلیّاً مقولاً علی کثیرین کالصّلاه فی المغصوب .

و إنّما ذکر هذا ، لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر و النهی و لم یجتمعا وجوداً و لو جمعها واحد مفهوماً ، کالسجود للّه تعالی و السجود للصنم مثلًا ، لا لإخراج الواحد الجنسی أو النوعی ، کالحرکه و السکون الکلیّین المعنونین بالصّلاتیّه و الغصبیّه .

و توضیحه :

إن الواحد هنا إمّا هو الواحد الشخصی و إمّا الأعم ، فإن کان الأوّل ، خرج الجنسی و النوعی ، و الحال أن الحرکه المعنونه بعنوان الغصب و الصّلاه لیست واحداً شخصیّاً من الحرکه بل واحد جنسی ، فلو أُرید الشخصی خرج الفرض من دائره البحث مع کونه وارداً .

۱- ۱) کفایه الاصول: ۱۵۰ .

و إن كان المراد هو الثانى ، شمل البحث مثل السجود لكونه جامعاً للسجود للّه و للصنم ، و الحال أنه ليس مورداً لاجتماع الأمر و النهى ، إذ لا مجمع بين السجود للّه و للصنم .

و إن كان هو الثالث ، جاء المحذور المذكور فى الثانى ، لأن الأعمّ مشتمل على الأخصّ .

فذكر صاحب (الكفايه) : أنه ليس المراد من « الواحد » هو المقابل للكلّى ليكون شخصيّاً ، فيرد إشكال خروج الحركه ، و ليس الجنس ليرد إشكال ورود السجود ، بل المراد من الواحد هو المقابل للمتعدّد وجوداً ، و المقصود أنه تارةً :

يكون لمتعلّق الأمر و النهى تعدّد وجودى ، فهذا خارج عن البحث ، كما فى الصلاه و النظر إلى الاجنبيه فى أثنائها ، و كما فى السجود للّه و للصنم ، و أُخرى : يكون لمتعلّقهما وحده وجوديه أعم من الواحد الشخصى أو الجنسى ، فالصلاه فى دار مغصوبه كلّى ، لكنْ فى مقام الوجود لها وجود واحد .

و على الجمله : إن أمكن الإشاره إلى كلٍّ من العنوانين على حده ، خرج الواحد ذو العنوانين عن البحث ، كالصّلاه و النظر إلى الأجنبيه ، و إن كانت الإشاره إلى أحدهما الموجودين بوجود واحد عين الإشاره إلى الآخر ، كان وارداً فى البحث ، كالصّلاه فى الدار المغصوبه ، و حينئذٍ ، إن كانت وحده الإشاره موجبةً لوحده الوجود فى الخارج حقيقةً فالامتناع و إلّا فالجواز .

التعريض بصاحب الفصول

ثم إنّ المقصود من هذا الكلام هو التعريض بصاحب (الفصول) [(١)] ، حيث أنه قد خصّ الواحد بالواحد الشخصى ، لئلّا يدخل مثل السجود للّه و للصنم ممّا

١- ١) الفصول الغرويّه : ١٢٣ .

اجتمع فيه الأمر و النهی فی واحدٍ جنسی أو نوعی فی محل البحث ، مع کونه خارجاً عنه قطعاً .

إشکال السید البروجردی

فقال السیّد البروجردی (۱) : و فیما ذکره نظر ، فإنّ ضمّ عنوانٍ کلّیٍّ إلی عنوانٍ آخر لا یوجب الوحده ، إذ الماهیّات و العناوین بأسرها متباینه بالعزله ، فمفهوم الصّلاه یباین مفهوم الغصب و إن ضممنا أحدهما إلی الآخر ، و ما هو الجامع للشتات عباره عن حقیقه الوجود التی هی عین التشخّص و الوحده .

موافقه الإیروانی مع الفصول

أمّا المحقق الإیروانی ، فقد ذکر أنّ الحق مع صاحب (الفصول) و أنّه لا یتوجّه علیه ما توهّمه صاحب (الکفایه) . و أوضح ذلک (۲) بأنه لیس مقصود صاحب (الفصول) من الحمل علی الواحد الشخصی أن یکون المجمع منحصراً فی الواحد الشخصی و الجزئی الحقیقی ، لیخرج مورد کون المجمع عنواناً کلیّاً کما فی مثال الصّلاه فی الدار المغصوبه ، بل مقصوده تلاقی العنوانین فی الأشخاص الخارجیه ، فیکون البحث فی اجتماع الأمر و النهی بعنوانین منحصراً بما إذا کان العنوانان متلازمین فی الوجود و التشخّص ، و هذا أعم من أن یکونا متلاقیین قبل الوصول إلی مقام التشخّص و فی مفهوم عام کما فی مثل الصّلاه فی الأرض المغصوبه ، و ما إذا لم یکونا متلاقیین إلّا فی الشخص ابتداءً ، فالصّلاه فی الأرض المغصوبه لا تخرج عن العنوان .

ص:۳۱

۱- ۱) نهایه الاصول : ۲۲۶ .

۲- ۲) نهایه النهایه ۱ / ۲۱۰ .

جواب الأستاذ

و أجاب الأُستاذ دام بقاه : بأن جواز اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ذى العنوانين و امتناعه ، فرع التزاحم و التعارض ، فإن كان التعارض فالامتناع و إن كان التزاحم فالجواز ، و من الواضح أن التعارض فى الأدلّه الشرعيه لا يكون إلّا فى القضايا الحقيقيّه ، و الموضوع فى هذه القضايا ليس الواحد الشخصى الخارجى ، بل إن الحكم فيها متوجّه إلى الطبيعه ، كقوله تعالى «أَقِيمُوا الصلَاةَ » (۱)«وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » (۲)لا ـ إلى الفرد من الصّلاه و الحج و غيرهما ، فالأوامر و النواهى غير متعلقه بالواحد الشخصى . هذا أولاً .

و ثانياً : إن الواحد الشخصى لا يعقل أن يكون متعلّقاً للأمر ، بل إنه مسقط له لكونه مصداق المأمور به .

و أمّا القول بأن ضمّ الكلّى إلى الكلّى لا ينتج الواحد . ففيه : إنه خلط بين الوحده الشخصيه و النوعيه ، لأن الوحده النوعيه كما فى انضمام الفصل إلى الجنس موجوده مع عدم كونها شخصيه ، إذن ، لا ملازمه بين الوحده و الشخصيّه ، و المراد من الوحده هى الوحده فى مقابل التعدّد .

الأمر الثانى (فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده)

قال فى الكفايه (۳) ما ملخّصه : إن الجهه المبحوث عنها هنا هى : هل إن تعدّد العنوان فى الواحد ذى العنوانين ، يوجب تعدّد المتعلَّق بحيث ترتفع مشكله استحاله الاجتماع أو لا ـ ؟ (قال) : فالنزاع فى سرايه كلٍّ من الأمر و النهى إلى متعلّق الآخر لاتّحاد متعلَّقيهما وجوداً و عدم سرايته لتعدّدهما وجهاً .

۱- ۱) سوره البقره : الآيه ۴۳ .

۲- ۲) سوره آل عمران : الآيه ۹۷ .

۳- ۳) كفايه الاصول : ۱۵۰ .

أمّا فی تلک المسأله ، فإن البحث فی أن النّهی هل یوجب فساد العباده أو المعامله بعد الفراغ عن توجّه النهی إلیها أو لا یوجبه ؟

(قال) نعم ، لو قیل بالامتناع مع ترجیح جانب النهی فی مسأله الاجتماع ، یکون مثل الصّلاه فی الدار المغصوبه من صغریات تلک المسأله .

و حاصله کلامه : إن ما به الامتیاز بین المسألتین هو الجهه المبحوث عنها فی کلٍّ منهما ... و هذا لا ینافی أن یکون مورد البحث فی مسألتنا من صغریات المسأله الاخری ، علی بعض التقادیر ... فالفرق بین المسألتین فی غایه الوضوح .

هذا ، و فی بیان الفرق بین المسألتین أقوال اخری ، تعرّض فی (الکفایه) لاثنین منها :

أحدها : إن البحث هنا عقلی ، و هناک فی دلاله النهی لفظاً .

قال فی (الکفایه) بفساد هذا القول ، لأنّ البحث هناک أیضاً عقلی ، علی أن النهی فی العباده غیر مختص باللّفظ .

و الثانی : ما ذهب إلیه المیرزا القمی (۱) من أنّ الموضوع فی تلک المسأله هو العام و الخاص المطلق ، کالأمر بالصّلاه ، ثم النهی عن الصّلاه فی الحمام ، فیبحث عن دلاله هذا النهی علی فسادها و عدم دلالته ... أما فی مسألتنا ، فالنسبه هی العموم من وجهٍ ، کما هو الحال بین الأمر بالصّلاه و النهی عن الغصب .

و الثالث : ما ذهب إلیه صاحب (الفصول) (۲) - بعد الإشکال فی کلام المیرزا القمی - و هو إن الموضوع فی مسألتنا مغایر تماماً للموضوع فی تلک المسأله ، بخلاف مثل الصّلاه و الصّلاه فی الحمام ، فإن الموضوع متّحد و إنْ کان بینهما عموم مطلق .

۱- ۱) قوانین الاصول ۱ / ۱۴۰ .

۲- ۲) الفصول الغرویه : ۱۴۰ .

فأجاب المحقق الخراسانی : بأنّ تعدّد الموضوعات أیضاً غیر موجب للتمایز بین المسائل ما لم یکن هناک اختلاف الجهات .

و الحق معه فیما قال .

الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أیّ علمٍ من العلوم ؟)

و اختلفت کلماتهم فی أنّ هذا البحث من المسائل أو المبادئ ، و من مسائل أیّ علم ؟

قال فی الکفایه (۱) : إنه حیث کانت نتیجه هذه المسأله ممّا تقع فی طریق الاستنباط ، کانت المسأله من المسائل الاصولیه ، لا من مبادئها الأحکامیّه و لا التصدیقیه ، و لا من المسائل الکلامیّه ، و لا من المسائل الفرعیّه ، و إنْ کانت فیها جهاتها ... .

نعم ، یمکن تصویر الجهه الفقهیّه ، لأن العمل العبادی إن کان متعلَّقاً للنهی فهو باطل و إلّا فهو صحیح ، و الصحّه و الفساد من الأحکام الفقهیه . کما یمکن تصویر الجهه الکلامیّه ، بأنْ یبحث فیها عن جواز تکلیف اللّه سبحانه و تعالی بعملٍ اجتمع فیه جهه الأمر وجهه للنهی و عدم جوازه . و تصویر جهه اخری تجعلها من المبادئ الأحکامیّه ، لأنّه إذا تعلَّق الأمر و النهی بواحدٍ یقع البحث عن وجود التلازم بینهما فی المورد و عدم وجوده ، لأنّ المبادی الأحکامیه هی لوازم الأحکام و عوارضها و خصوصیّاتها ... .

لکنّ المحقق الخراسانی یری أن المسأله من علم الأصول لانطباق تعریف المسأله الاصولیه علیها ... خلافاً للشیخ ، حیث جعلها من المبادئ الأحکامیه ، کما أن المیرزا خالفه ، فجعلها من المبادئ التصدیقیّه للمسأله الاصولیّه .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۵۲ .

و لكنَّ ذلك كلّه يتوقّف على تغيير عنوان البحث ، حتى يمكن تحقق هـذه الجهه أو تلك فيه ، أمّا مع عنوانه كما فى (الكفايه) و غيرها من كتب الأعلام ، فلا يصح البحث لأنْ يكون من مسائل هذا العلم أو ذاك ، بل هو من مسائل علم الاصول .

فالحق ما ذهب إليه و إن كان كلامه مخدوشاً كما ذكرنا ، خلافاً للشيخ الأعظم (۱) ، حيث جعلها من المبادئ الأحكاميّه ، لأنّا لا نبحث فى هـذه المسأله عن خواص الأمر و النهى ، و عن أنه هل يوجد بينهما التضادّ أو لا ليكون من المبادى ، و إنما نبحث عن أنّ اجتماع الأمر و النهى فى الشيء الواحد ذى العنوانين هل ينتهى إلى اجتماع الضدّين أو لا ؟

و للميرزا (۲) القائـل بأنها من المبادئ التصـديقيه للمسأله الاصوليّه ، و ذلك لأنّ المبـدأ التصـديقى هو كلّ ما أوجب التصـديق بثبوت المحمول للموضوع ، مثلًا :

عند ما نقول : هل خبر الثقه حجه أو لا ؟ فإنّ ما يعرّف « خبر الثقه » و« الحجيّه » يسـمّى ب« المبدإ التصورى » (۳) و ما يدلّ على ثبوت « الحجيه » ل« خبر الثقه » يسـمى ب« المبدإ التصديقى » . و نحن فى هذه المسأله نقول : هل يقع التعارض بين دليلى الأمر و النهى فيمـا إذا تعلَّقـا بالواحـد ذى العنـوانين أو لاـ ؟ و هـذا مبـدأ تصـديقى لتحقـق موضـوع المسأله الاـصوليه ، و أمّـا المبـدأ التصديقى للمسأله الاصوليه فهو الأدلّه على الترجيح أو التخيير بناءً على التعارض .

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۱۲۵ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۲ / ۱۲۸ .

۳- ۳) كفايه الاصول : ۱۵۲ .

الأمر الرابع (هل هذه المسأله عقليه ؟)

قال فی الکفایه (۱) : قد ظهر من مطاوی ما ذکرناه أن المسأله عقلیّه ... .

أقول :

لا یخفی أن المسائل الاصولیه منها عقلیه و منها لفظیّه ، و لمّا لم یکن البحث فی مسألتنا عن مـدلول الأمر و النهی ، فهو لیس من المسائل اللّفظیّه ، فیکون – لا محاله – من المسائل العقلیه .

و الأحکام العقلیّه تنقسم إلی المستقله ، غیر المستقله ، و القسم الثانی منه ما یقع فی طریق الاستنباط و منه ما لا یقع .

أمّا ما لا یقع فی طریق الاسـتنباط ، فمثل درک العقل وجود المصلحه أو المفسده الملزمه فی شیء ، و لکنّه یفید الحکم الشرعی بضمیمه قاعده الملازمه .

و أمّا الحکم العقلی غیر المسـتقل و غیر الواقع فی طریق الاسـتنباط ، فکحکم العقل بوجوب إطاعه المولی ، فإنه فی مرتبه معلول الحکم الشرعی بوجوب الصّلاه مثلاً ، فإنه یجب إثبات وجوبها شرعاً حتّی یتولّد منه الحکم العقلی بلزوم الإطاعه له .

و أمّا الحکم العقلی غیر المستقل الواقع فی طریق الاستنباط ، فکحکمه باستحاله اجتماع الضدّین .

و بما ذکرنا یتّضـح : أنّ بحث الاجتماع من المباحث الاصولیه العقلیه من قبیل القسم الأخیر ، فإنه إذا ضمّ هذا الحکم العقلی إلی صغری اجتماع الأمر و النهی الشرعیین فی الواحد ذی العنوانین ، حصل الحکم الشرعی بصحّه الصّلاه أو فسادها ... .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۵۲ .

ثم قال فی (الکفایه) :

و ذهاب البعض إلی الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً ، لیس بمعنی دلاله اللّفظ ، بل بدعوی أن الواحد بالنظر الدقیق العقلی اثنین و أنه بالنظر المسامحی العرفی واحد ذو وجهین ، و إلّا فلا یبقی معنی للامتناع العرفی .

الأمر الخامس (فی سعه دائر البحث)

اشاره

قال فی الکفایه (۱) : إن ملاک النزاع فی الاجتماع و الامتناع یعمّ جمیع أقسام الإیجاب و التحریم ، کما هو قضیه إطلاق لفظ الأمر و النهی ، و دعوی الانصراف إلی النفسیین التعیینیین العینیین فی مادّتها غیر خالیه عن الاعتساف ، و إنْ سلّم فی صیغتهما مع أنه فیهما ممنوع .

و علی الجمله ، فإن هذا البحث یعمّ الأمر و النهی النفسیین و الغیریین و التعیینیین و التخییریین و العینیین ... لعموم الملاک .

و قد قصد رحمه اللّه الردّ علی الشیخ القائل بعدم وجود ملاک البحث فیما لو کان الوجوب و الحرمه تخییریین ، لأن محذور البحث هو لزوم الجمع بین الضدّین ، و هو غیر لازم فیما لو أمره بنکاح احدی الاختین و نهاه عن الاخری ، لعدم اجتماع الحکمین فی موردٍ واحد ... فقال صاحب (الکفایه) : إنه لو أمر بالصّلاه و الصوم تخییراً بینهما و نهی عن التصرف فی الدّار و المجالسه مع الأغیار ، فصلّی فی الدار مع مجالستهم ، کان حال الصّلاه فیها حالها کما إذا أمر بها تعییناً و نهی عن التصرف فیها تعییناً فی جریان النزاع ، لوضوح أن النسبه بین أحد عدلی الحرام التخییری مع أحد عدلی الواجب التخییری هی العموم من وجه ، لأنّ الصّلاه ممکنه فی الدار و غیرها ، و الجلوس فی الدار یمکن فی حال الصّلاه و حال

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۵۲ .

غيرها ، فإذا اجتمعا لزم المحذور كما لو أمر بهما تعييناً .

تحقيق الأُستاذ

هـذا ، و قـد أوضـح الأُسـتاذ رأى الشـيخ و بيّنه بمـا يظهر به أن الحق معه ، فقـال بـأنّ الجامع فى الواجب و الحرام التخييرى هو « الأحـد » ، و من الواضـح أنّ هـذا العنوان لا يصـدق على كلا الفردين معاً ، و إنما يصـدق على كلٍّ منهما بشـرط عـدم الآخر ، و كـذلك الحـال فى جميع موارد العلم الإجمـالى ، فإن موضوع الحكم بنجاسه أحـد الآنيه هو « الأحـد » ، و لا ينطبق هـذا العنوان على كلّها معاً ، فالنجاسه حكم « أحدها » و إن كان الحكم العقلى بالاجتناب عن جميعها فى عرضٍ واحدٍ ، لكنّ هذا أمر آخر ... .

و على هـذا ، ففى طرف الواجب ، جاء الحكم بوجوب هذا أو ذاك ، و فى طرف الحرام قد جاء الحكم بحرمه هذا أو ذاك ، و لا يسرى الحكم بالوجوب أو الحرمه إلى كلا الفردين ، و ليس كلاهما واجباً أو حراماً ، بل « الأحد » .

و إذا كان متعلَّق الحكم فى كلا الطرفين هو « الأحد » بشـرط لا عن الآخر ، و كان المبعوث إليه فى طرف الوجوب هو « الأحد » و المبغوض فى طرف الحرمه هو « الأحد » ، لم يعقل حصول التمانع بين الأمر و النهى ، و ظهر أن الحق مع الشيخ .

و كلام المحقّق الخراسانى لا ربط له بمورد كلام الشيخ ، فقد جاء فى (الكفايه) « فصلّى فيها مع مجالستهم » و هذا معناه الجمع بين عـدلى الحرام التخييرى ، و فى هـذه الصوره يلزم محـذور الاجتمـاع بالضـروره ، لكن محطّ نظر الشـيخ هو كون متعلَّق النهى أحـد الأـمرين ، كمـا أنّ متعلَّق الأمر أحـد الأمرين ... و لـذا نرى أن كلام صاحب (الكفايه) فى حاشـيه الرسائل فى ذكر المثال يختلف عن كلامه فيها ، فليس فى الحاشيه كلمه « مع مجالستهم » .

و تلخّص : أن الحق فی المقام مع الشیخ خلافاً للکفایه و المحقق الأصفهانی .

الأمر السادس (فی اعتبار المندوحه و عدم اعتبارها)

ذهب صاحب (الفصول) (۱) إلی اعتبار المندوحه فی صحه النزاع فی مسأله اجتماع الأمر و النهی ، فلولا وجودها لا یبقی مجال للبحث ... و قد وافقه المحقق الخراسانی فی حاشیه الرسائل . أمّا فی (الکفایه) (۲) ، فقد ذهب إلی أن التحقیق عدم اعتبارها فیما هو المهم فی محلّ النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحکمین المتضادّین .

أمّا وجه اعتبار المندوحه فهو : إنه مع عدم تمکّن المکلّف من الصّلاه فی غیر المکان المغصوب ، یکون تعلّق النهی بها فیه من التکلیف بغیر المقدور و هو محال ، إذن ، لا بدّ و أنْ یکون متمکناً من منها فی غیره حتی نعقل النهی و یصح البحث عن الجواز و الامتناع لو صلّی فیه .

و أمّا وجه عدم اعتبارها فی صحه البحث : فلأنّا نبحث فی مثل الصّلاه فی الدار المغصوبه عن أنه یلزم التکلیف المحال ، أی اجتماع الضدین ، أو لا یلزم ؟ و هذا البحث بهذه الصوره لا علاقه له بوجود المندوحه و عدمها .

و الحاصل : إنه اعتبر فی حاشیه الرسائل - تبعاً للفصول - عدم المندوحه حتی لا یلزم التکلیف بالمحال ، لکنّه فی (الکفایه) یقول : بأن البحث لیس فی التکلیف بالمحال ، و إنما فی أنه هل یلزم فی مفروض المسأله المحال - و هو اجتماع الضدین - أو لا ؟ و لا دخل للمندوحه فیه .

۱- ۱) الفصول الغرویّه : ۱۲۳ .

۲- ۲) کفایه الاصول : ۱۵۳ .

و هـذا هو الصّحيح ، لأنّا إن قلنا بالامتناع فلا أثر للمندوحه . و ان قلنا بالجواز و عدم لزوم اجتماع الضدّين ، فإن كان له مندوحه فلا مشكله ، و إنْ لم تكن كان المورد من صغريات باب التزاحم ... فظهر أنّ وجود المنـدوحه إنّما يؤثر على القول بالجواز ، و أمّا فى أصل البحث و طرح المسأله فلا دخل لوجود المندوحه و عدمها .

الأمر السابع (بين هذه المسأله و مسأله تعلّق الأمر بالطبيعه أو الفرد)

ذكر فى الكفايه (١) توهّمين بالنظر إلى بحث تعلّق الأمر بالطبيعه أو الفرد و أجاب عنهما . الأول : إنّ النزاع فى مسألتنا يبتنى على القول بتعلّق الأحكـام بالطبـائع ، فـإنه على هـذا القول يقع النزاع فى الجواز و الامتنـاع ، و أمّا على القول بتعلّقها بالأفراد فلا مجال للنزاع ، إذ لا يكاد يخفى الامتناع ، ضروره لزوم تعلّق الحكمين بواحدٍ شخصى و لو كان ذا وجهين ، و هذا محال .

و التوهّم الثـانى هو : إنّ القول بجواز الاجتمـاع هنـا مبنى على القول هناك بتعلّق الأوامر بالطبائع ، لكون متعلَّق الحكمين متعـدداً ذاتاً و إنْ اتّحدا وجوداً ، و أن القول بامتناع الاجتماع مبنى على القول بتعلّقها بالأفراد ، لكون متعلَّقهما شـخصاً واحداً فى الخارج .

ثم قال فى الجواب :

و أنت خبير بفسـاد كلاـ التوهّمين ، و حاصـل كلاـمه جريان البحث هنا ، سواء قلنا هناك بتعلّق الأمر بالطبيعه أو بالفرد ، لأنه بناءً على الأول لا يتعيّن القول بالجواز ، لأنه و إنْ تعـدّدت الطبيعه ، لكون طبيعه الصّلاه غير ذات الغصب ، لكنّ الطبيعتين فى مرحله الوجود واردتان على شىءٍ واحدٍ ، و حينئذٍ ، يتحقّق ملاک

١- ١) كفايه الاصول : ١۵۴ .

القول بالامتناع ، لأن مدار البحث وحده الوجود خارجاً و تعدّده ... و كذا الحال بناءً على الثانى ، لأن المراد من الفرد هو الحصّه من الماهيّه ، و على هذا ، فإن الفرد من ماهيّه الصّلاه غير الفرد من ماهيّه الغصب ، فإذا حصل وجود الحصّتين من الماهيتين المختلفتين بوجودٍ واحدٍ جاء البحث عن الجواز و الامتناع ، لأنّ التركّب بينهما إن كان اتحاديّاً فالامتناع و إن كان انضماميّاً فالجواز .

نعم ، لو قلنا بتعلّق الأمر بالفرد بضميمه أمارات التشخّص - من الزمان و المكان و سائر الخصوصيّات - لزم القول بالامتناع ، للتباين بين الأفراد حينئذٍ بالضروره . لكنّ المبنى باطل كما تقرّر فى محلّه .

فظهر : أنه لا ارتباط بين هذه المسأله و المختار فى تلك المسأله أصلاً .

الأمر الثامن (هل المسأله من باب التعارض بناءً على الامتناع ؟)

اشاره

ربما يتوهّم أنه على القول بالجواز تصحّ الصّلاه ، لانطباق الطبيعه المأمور بها على هذا الفرد ، فالإجزاء عقلى و إنْ كان عاصياً من جهه الغصب ، و أمّا على القول بالامتناع ، فالبحث من صغريات باب التعارض لا التزاحم ، و يلزم الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير أو التساقط ثم الرجوع إلى مقتضى الاصول .

فالمقصود هو الجواب عن توهّم كون المسأله - بناءً على الامتناع - من صغريات التعارض .

و توضيح منشأ التوهّم هو : إن التعارض - كما لا يخفى - يكون تارةً بالتباين كما فى : أكرم العالم و لا تكرم العالم ، و اخرى بالعموم من وجهٍ كما فى : أكرم العالم و لا تكرم الفاسق ... فمورد العموم من وجهٍ يعامل معه معامله التعارض ، و النسبه بين « صلّ » و« لا تغصب » من هذا القبيل ، فلما ذا يرجع فيه إلى التزاحم ؟

أجاب المحقق الخراسانی بما حاصله :

أمّا فی مقام الثبوت : بأنّ هذه الصّلاه یمکن أن تکون فاقدهً للملاک ، فلا یوجد فیها لا ملاک الصّلاتیه و لا ملاک الغصبیّه ، و یمکن أن تکون واجدهً لملاک الصّلاتیه فقط ، أو لملاک الغصبیه فقط ، أو للملاکین معاً .

فالوجوه الثبوتیه أربعه :

فإنْ کان کلاهما بلا ملاک ، فلا تعارض و لا تزاحم .

و إنْ کان أحدهما ذا ملاک و الآخر بلا ملاک ، فکذلک ، بل یؤخذ بماله ملاک .

و إن کان کلاهما ذا ملاک ، فإنْ قلنا بجواز الاجتماع أخذنا بکلا الملاکین ، و إن قلنا بالامتناع أخذنا بالأقوی منهما ، و إنْ لم یوجد الأقوی فی البین رجعنا إلی دلیلٍ آخر أو إلی مقتضی الأصل .

و أمّا بحسب مقام الإثبات ، فإنّ مورد التعارض عدم وجود الملاک لأحد الدلیلین ، و مورد اجتماع الأمر و النهی وجوده فی کلیهما ، فالقول بجریان قاعده التعارض بناءً علی الامتناع غیر صحیح ، بل إن مجرّد احتمال أن یکون کلّ من الدلیلین ذا ملاک یوجب الأخذ بکلا الدلیلین ، فإن کانا فی مقام بیان الحکم الاقتضائی طبّق قاعده التزاحم ، و إن کانا فی مقام بیان الحکم الفعلی ، فعلی الجواز یؤخذ بهما و علی الامتناع تطبّق قاعده الامتناع .

فظهر اندفاع التوهّم .

الإشکال علی الکفایه

إنه لمّا جعل صاحب (الکفایه) مورد البحث ما إذا کان المجمع واجداً لملاک کلا الحکمین ، کالصّلاه فی الدار المغصوبه ، فقد أورد علیه : بأن بحث الاجتماع مسأله یطرحها الاصولیون العدلیّه القائلون بتبعیّه الأحکام للملاکات ،

و الأشاعره المنكرون لذلک ، فجعل النزاع فی المقام مبتنیاً علی کون المجمع واجداً لملاک الأمر و النهی فی غیر محلّه .

هذا أوّلاً (۱) .

و ثانیاً : إن ما ذکره من أن مورد التعارض هو أن یکون لأحد الحکمین ملاک دون الآخر ، غیر صحیح ، لأنّ الأشاعره المنکرین لتبعیّه الأحکام للملاکات قائلون بالتعارض بین الدلیلین ، لأنّ حقیقته امتناع ثبوتهما فی مقام الجعل و أن ثبوت کلّ منهما فیه ینفی الآخر و یکذّبه ، و حقیقه التزاحم کون المحذور فی مقام الامتثال ، و الحاصل : إنه إن کان المحذور فی مقام الجعل فهو التعارض و إن کان فی مقام الامتثال فهو التزاحم ، علی مسلک العدلیه و الأشاعره معاً .

و ثالثاً : قوله بأنّه لو کان کلٌّ من الدلیلین متکفّلاً للحکم الفعلی لوقع التعارض بینهما ، فعندئذٍ لا بدّ من الرجوع إلی مرجّحات باب المعارضه ، إلّا إذا جمع بینهما بحمل أحدهما علی الحکم الاقتضائی بمرجّحات باب المزاحمه .

فیه : إن موارد التوفیق العرفی غیر موارد التعارض ، فإذا فرض التعارض بین الدلیلین کان معناه عدم إمکان الجمع العرفی بینهما ، و فیما إذا أمکن ذلک فلا تعارض . ففرض التعارض مع فرض إمکان الجمع العرفی لا یجتمعان . بل یجمع بینهما جمعاً عرفیّاً . أمّا فی مسأله الاجتماع ، فإنّ التنافی عقلی و لیس بعرفی ، و هذا هو الفارق بین المسألتین (۲) .

النظر فی الإشکالات

فأمّا الإشکال الأوّل فوارد .

و أمّا الثانی ، فإنّه غیر واردٍ علی المحقق الخراسانی ، لأنّه یری - کما فی باب

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۱۴۶ ، محاضرات فی اصول الفقه ۳ / ۴۰۲ .

۲- ۲) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۲۰۵ و ۲۰۶ .

التعادل و التراجيح من (الكفايه) (۱) - أن التعارض عباره عن تنافى الدليلين بالتناقض أو بالتضاد ، إمّا بالذات و إمّا بالعرض .

و التنافى بالذات بالتناقض ، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على عدم الوجوب .

و التنافى بالتضادّ ، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمه .

و التنافى بالعرض ، كأن لا يكون بين الدليلين أى تنافٍ بالذات ، لكنْ يحصل بينهما من جهه دليلٍ من خارج ، كما لو دلّ أحدهما على وجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعه و الآخر على وجوب الجمعه ، فلا تنافى و الجمع ممكن ، لكنّ الإجماع على عدم الفريضتين ظهر يوم الجمعه يوجب التنافى بينهما .

و الحاصل : إنه إذا كان هذا رأى صاحب (الكفايه) فى حقيقه التعارض ، فالإشكال المذكور فى المبنى ... لأنّه لا يرى أن قوام مسأله الاجتماع هو وجود الملاک للحكمين فى المجمع ، فلو كان أحدهما فاقداً له دخل فى باب التعارض ، و ليس مقصوده من هذا الكلام عدم وجود الملاک لأحدهما فى جميع موارد التعارض حتى يرد عليه الإشكال .

و أمّا الثالث : فمندفع كذلک ، لعدم الدليل على حصر التعارض بمورد التعارض العرفى ، بل الملاک تنافى الدليلين ، سواء كان بنظر العرف العام أو بحسب الدقّه العقليه .

و تلخص : انحصار الإشكال علىٰ (الكفايه) بالإشكال الأوّل .

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۳ / ۴۰۴ و ۴۰۵ .

الأمر التاسع (فی الکاشف عن الملاک)

اشاره

قال فی الکفایه (۱) : إنه قد عرفت أن المعتبر فی هذا الباب : أنْ یکون کلّ واحد من الطبیعه المأمور بها و المنهی عنها مشتملهً علی مناط الحکم مطلقاً حتی فی حال الاجتماع .

فلو کان هناک ما دلّ علی ذلک من إجماع أو غیره فلا إشکال ، و لو لم یکن إلّا إطلاق دلیلی الحکمین ففیه تفصیل ، و هو :

إن الإطلاق لو کان فی بیان الحکم الاقتضائی ، لکان دلیلاً علی ثبوت المقتضی و المناط فی مورد الاجتماع فیکون من هذا الباب . و لو کان بصدد الحکم الفعلی فلا إشکال فی استکشاف ثبوت المقتضی فی الحکمین علی القول بالجواز - إلّا إذا علم إجمالاً بکذب أحد الدلیلین ، فیعامل معهما معامله المتعارضین - و أمّا علی القول بالامتناع ، فالإطلاقان متنافیان ، من غیر دلاله علی ثبوت المقتضی للحکمین فی مورد الاجتماع أصلاً ... .

و توضیح کلامه : إنّ الکاشف عن وجود الملاک تارهً : هو دلیل خارجی من إجماعٍ أو غیره ، و اخری : لا دلیل إلّا إطلاق دلیل وجوب الصّلاه و حرمه الغصب ، فإنهما بإطلاقهما یشملان مورد الاجتماع و یکشفان عن وجود الملاک لهما فیه .

فإن کان الأول ، فلا إشکال فی ثبوت الملاک ، و کون البحث من هذا الباب .

و إن کان الثانی ففیه تفصیل .

و قبل أن نبیّن ذلک ، نذکر رأی المحقق الخراسانی فی مراتب الحکم ، فإنّه یری أن للحکم أربع مراتب :

الاولی : مرتبه المقتضی ، و هی مرتبه وجود الملاک للحکم ، و أنّ الحکم

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۵۵ .

موجود فی مرتبه ملاکه ، لأنّ کلّ مقتضی فهو موجود فی مرتبه المقتضی له .

الثانیه : مرتبه الإنشاء ، فإنّه لمّا کان الملاک موجوداً ، فإنّ الحاکم ینشئ الحکم - علی طبق الملاک - بالنسبه إلی موضوعه المقدَّر الوجود ، فهذه مرتبه جعل الأحکام بنحو القضیه الحقیقیّه .

الثالثه : مرتبه الفعلیّه ، أی مرتبه وجود الموضوع بجمیع قیوده ، فإنه حینئذٍ تتحقّق الفعلیّه للحکم و یحصل البعث أو الزجر من قبل المولی علی المکلَّف .

الرابعه : مرتبه التنجّز و وصول الحکم إلی المکلّف .

فیقول المحقق الخراسانی : إنه إن کان الإطلاق فی مقام بیان الحکم الاقتضائی ، بأنْ کان کاشفاً عن المرتبه الاولی یعنی وجود الملاک لهذا الحکم فی مورد الاجتماع ، فإذا کشف الإطلاق عن ذلک فلا حاله منتظره .

و أمّا إنْ کان الإطلاق فی مقام بیان وجود الحکم الفعلی ، یعنی وصول الحکم إلی مرتبه الفعلیّه ، فإنْ قلنا بجواز الاجتماع بین الأمر و النهی ، فلا إشکال فی استکشاف ثبوت الملاک فی الحکمین ، و الصّلاه صحیحه ، لوجود الملاک و قیام الدلیل علی جواز الاجتماع - کما هو المفروض - اللّهم إلّا إذا علم بکذب أحد الدلیلین ، فیعامل معهما معامله المتعارضین . و إنْ قلنا بالامتناع فالإطلاقان متنافیان - لامتناع صدقهما معاً علی المورد - من غیر دلالهٍ لهما علی ثبوت الملاکین للحکمین ، لأنّ انتفاء أحد المتنافیین کما یمکن أن یکون لأجل المانع مع ثبوت المقتضی له ، کذلک یمکن أن یکون لأجل انتفاء المقتضی ، فلا کاشف عن وجود الملاک حتی یکون من هذا الباب . اللّهم إلّا أن یقال : إن مقتضی التوفیق العرفی بین الدلیلین هو حملهما علی الحکم الاقتضائی لو لم یکن أحدهما أظهر فی الدلاله علی الفعلیه ، و إلّا فخصوص الظاهر منهما ، فتتم الکاشفیه کذلک .

کان هذا توضیح مطلب المحقق الخراسانی فی الأمر التاسع .

ص:۴۶

الإشكال على المحقق الخراسانی

فأشكل علیه فی المیرزا (۱) : بأنّ كون الحكم فی محلّ الاجتماع فعلیّاً تارةً و اقتضائیاً اخری ، غیر معقول ، لأنّ الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً یكون إنشائیاً ثابتاً لموضوعه المقدّر الوجود ، و بعد وجود موضوعه یستحیل أنْ لا یكون فعلیّاً . و تبعه المحقق الخوئی و شیخنا الأُستاذ فی هذا الإشكال .

و حاصل الكلام هو : إن بلوغ الحكم إلی مرتبه الفعلیّه - و هی المرتبه الثالثه بناءً علی نظریّه المحقق الخراسانی - یتوقف علی وجود موضوعه خارجاً بجمیع قیوده و شروطه ، وعلیه ، فلا یلازم أن یكون فعلیّاً حین الجعل و الإنشاء الحقیقیّه لما تقرّر من أن الأحكام الشرعیه مجعوله علی نحو القضایا الحقیقیّه ... فما فی (الكفایه) من أن إطلاق كلٍّ من الدلیلین قد یكون لبیان الحكم الفعلی ، غیر صحیح .

هذا بالنسبه إلی الدلاله علی الحكم الفعلی .

و أمّا بالنسبه إلی دلاله الدلیل علی الحكم الاقتضائی ، ففیه : إن الحكم الاقتضائی غیر معقول ، لأنّ الحكم - سواء كان مجعولاً اعتباریّاً من الحاكم كما هو التحقیق ، أو كان الإراده أو الكراهه المبرزه - لا یمكن أن یتكفّل الملاك فی هذه المرتبه ، لأنّ مرتبه الاقتضاء هی مبدأ الحكم ، و مبدأ الشیء لیس من مراتبه ، إلّا فی الامور التكوینیه النار - مثلاً - مبدأ للحراره و هی موجوده بوجود النار .

و السبب فی ذلك : أن تأثیر الملاك و كون الحكم تابعاً له هو بمعنی أن الصّوره العلمیه للملاك تكون علّهً فاعلیهً للحكم ، فالحاكم عند ما یری أن لهذا الفعل مصلحهً لزومیه ، فالصّوره العلمیّه لها تصیر علّهً للحكم فینشئ الحكم علی

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۱۴۶ - ۱۴۷ .

طبقهـا ، لاـ أنّ الحكم يترشـح من الملاـك حتّى يكون من قبيل المقتضـى و المقتضـى ليقال بوجود المقتضـى مع المقتضـى فى مرتبته .

هذا هو الإشكال الثبوتى .

و أمّا إثباتاً ، فلأنه لا دليل على كون « صلّ » و« لا تغصب » فى مقام بيان الملاک ، حتى يؤخذ بإطلاق الدليل . نعم الدليل الدالّ على الحكم الفعلى يكشف إنّاً – على مسلک العدليّه – عن وجود الملاک ...

فتلخَّص : عدم تماميّه كلام (الكفايه) فى كلا طرفيه .

الأمر العاشر (فى ثمره البحث)

اشاره

و قد ذكر فى هذا الأمر الصور المختلفه للبحث و ثمرته فى كلّ منها .

فقال ما ملخّصه:

أمّا على القول بالجواز : فلا إشكال فى حصول الامتثال و سـقوط الأمر بالإتيان بالمجمع بـداعى الأمر المتعلّق بالطبيعه ، سواءً فى العبادات و التوصـليات ، أمّا فى التوصـليّات فواضح ، لتحقّق الغرض من الأمر التوصّلى بمجرّد تحقق المأمور به خارجاً ، و أمّا فى التعبديّات ، فلأن انطباق الطبيعه على هذا الفرد قهرى ، فيكون الإجزاء عقليّاً ... .

فلا إشـكال حينئـذٍ فى الصّـِلاه فى المكان المغصوب ، كما لا إشـكال فى ارتكاب الحرام ، لمعصـيه النهى عن التصـرف فى مال الغير بدون إذنٍ منه .

و أمّا على القول بالامتناع :

تارهً يقال : بتقـدّم جانب الوجوب . فلا إشـكال فى حصول الامتثال و سـقوط الأمر و عدم تحقق المعصـيه ، لكون العمل مصداقاً للمأمور به دون المنهيّ عنه .

و تارهً يقال : بتقدّم جانب الحرمه ، و هنا صور :

۱ - أن يكون ملتفتاً إلى الحرمه ، و فى هـذه الصوره لا‌ـ يمتنع قصـد القربه ، و لا‌ـ يكون العمل مصـداقاً للمأمور به ، فلا يحصـل الامتثال به .

۲ - أن يكون جاهلاً عن تقصـير ، و فى هـذه الصوره يكون العمل باطلاً ، لأنّه - و إنْ كان المكلَّف يتقرَّب به ، لجهله بالحرمه - عملٌ مبغوضٌ للمولى ، و هو لا يصلح لأن يقع حسناً ويحكم بصحته .

۳ - أن يكـون جاهلاً‌ـ عن قصور ، و فى هـذه الصّوره يحكم بصـحّه الصّ‍لاه ، لكونهـا واجـدهً للملا‌ـک ، فتصـلح للتقرب ، و هو متمكن من القصد لأن جهله بالحرمه عن قصور لا تقصـير ، فلا يقع الفعل منه قبيحاً ، بل يكون مشـتملاً على المصـلحه و محصّلاً لغرض المولى و إنْ لم يكن امتثالاً .

هذا كلّه إن كان العمل عباديّاً كالصّلاه .

و أمّا إن كان توصليّاً ، فإن الأمر يسقط بمجرّد حصول المأمور به فى الخارج .

ثم قال رحمه اللّه : مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلک ، فإن العقل لا يرى تفاوتاً ... .

و يقصد من ذلک استدراک ما تقدَّم منه من أنّ هذا العمل صـحيح من جهه اشـتماله على المصلحه و إنْ لم يكن امتثالاً للأمر ، بنـاءً على تبعيّه الأحكـام لِمـا هو الأ‌ـقوى من جهـات المصالـح و المفاسـد واقعـاً ، لا‌ـ لمـا هو المؤثر منهـا فعلاً للحسن أو القبـح ، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق فى محلّه ... فيقول :

إنه يمكن أن يقـال بحصول الامتثـال - فى فرض الجهـل بـالحرمه قصوراً - حتى على القول بتبعيّه الأحكـام لجهـات المصالـح و المفاسد واقعاً ، لأن العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد من الفعل و بين سائر الأفراد فى الوفاء بالغرض من

الطبیعه المأمور بها (قال) : و من هنا انقـدح أنه یجزی و لو قیل باعتبار قصـد الامتثال فی صـحّه العباده و عـدم کفایه الإتیان بها بمجرَّد المحبوبیّه (قال) : و بالجمله ، مع الجهل قصوراً بالحرمه موضوعاً أو حکماً ، یکون الإتیان بالمجمع امتثالاً و بـداعی الأمر بالطبیعه لا محاله .

ثم قال :

غایه الأمر ، أنّه لا یکون ممّا تسعه بما هی مأمور بها لو قیل بتزاحم الجهات فی مقام تأثیرها للأحکام الواقعیّه . و أمّا لو قیل بعدم التزاحم إلّا فی مقام فعلیّه الأحکام لکان ممّا تسعه و امتثالاً لأمرها بلا کلام .

و هذا منه استدراک آخر . یعنی : إنّ تصـحیح العمل بالإتیان به بداعی الأمر بالطبیعه ، إنما هو علی القول بتزاحم الملاکات فی مقـام تأثیرها فی الأحکام و وقوع الکسـر و الانکسار فیما بینها ، فإنه بناءً علیه یکون المجمع مورداً للنهی ، لأن المفروض تقـدّمه من جهه کون منـاط أقوی من منـاط الأـمر . و أمّـا لو قیـل بعـدم التزاحم فیمـا بینهما إلّا فی مقام فعلیّه الأحکام ، لکان ممّا تسـعه الطبیعه بمـا هی مـأمور بهـا ، و لکـان الإتیـان بـالمجمع امتثالاً للأـمر المتعلَّق بـالطبیعه بلا کلام ، إذ بناءً علیه ، لا تزاحم فی مقام الإنشاء بل هو فی مقام الفعلیّه ، و المفروض عدم فعلیه النهی ، لأنه مع الجهل به قصوراً لا داعویه له ، بل یکون الفعلی هو الأمر .

(قال) : و قد انقدح بذلک الفرق بین ما إذا کان دلیلا الحرمه و الوجوب متعارضـین و قُدّم دلیل الحرمه تخییراً أو ترجیحاً حیث لا یکون معه مجال للصـحه أصـلاً ، و ما إذا کانا من باب الاجتماع و قیل بالامتناع و تقدیم جانب الحرمه ، حیث یقع صحیحاً فی غیر موردٍ من موارد الجهل و النسیان ، لموافقته للغرض بل للأمر .

و قد أشار بقوله : « للغرض » إلی الوجه الأول . و بقوله : « بل للأمر » إلی الثانی .

(قال) : و من هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعه لا الانقياد و مجرّد اعتقاد الطاعه .

و الضّمير عليه يعود إلى الإتيان بالمجمع .

(قال) : و قد ظهر ممّا ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحّه الصّلاه فى الدّار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم ، إذا كان عن قصور . مع أن الجلّ لو لا الكلّ قائلون بالامتناع و تقديم الحرمه ، و يحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر . فلتكن من ذلك على ذكر » .

إشكال السيد صاحب العروه على القائلين بالجواز

و ذهب صاحب (العروه) فى رسالته فى (اجتماع الأمر و النهى) إلى أنّ بتصحيح العمل بناءً على الجواز - من باب أن انطباق الكلّى على الفرد قهرى و الإجزاء عقلى - يرتفع التعارض فى مثال البحث بين « صلّ » و« لا تغصب » عقلاً ، لكنه موجود بينهما عرفاً و لا يرتفع بما ذكر .

و لعلّ الوجه فى هذا الإشكال هو : إن إطلاق النهى شمولى و إطلاق الأمر بدلى ، و البدلى مقدَّم فى مورد الاجتماع على الشمولى ، فالصّلاه منهيٌّ عنها ...

و قد عبَّر فى موضعٍ آخر : بأنْ النهى فى « لا تغصب » تعيينى ، و الأمر فى « صلّ » تخييرى ، فيجب الاجتناب فى مورد النهى عن جميع الأفراد و المصاديق ، أمّا الأمر ، فلا يجب عليه إلّا الإتيان بأحد أفراد المتعلَّق ، و عند العرف يتقدّم الحكم التعيينى على التخييرى .

و هذا مقتضى عدّهٍ من النصوص من قبيل : « لا يطاع اللّه من حيث يعصى » و قوله عليه السلام : « لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم اللّه به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ، و لو أنهم أخذوا ما نهاهم اللّه عنه و أنفذوه فيما أمرهم اللّه به ما قبله

حتی یأخذوه من حق و ینفذوه فی حق » (۱) و قال : « یا کمیل ، انظر فیمَ تصلّی و علی مَ تصلّی إنْ لم یکن مِن وَجهه و حلِّه فلا قبول »(۲) .

جواب الأُستاذ

و قد تنظر الأُستاذ فی هذا الإشکال ، بأنه إن کان مراده : تقدّم الإطلاق الشمولی علی البدلی فی مورد التعارض ، ففیه : إنّه أوّل الکلام ، فمن العلماء من یقول فی مثله بعدم الترجیح بل التساقط ... و هذا علی فرض تحقق التعارض کما هو واضح ، و لکنْ لا تعارض هنا ، لأنه إنّما یکون مع وحده الموضوع ، کما فی المجمع بین « أکرم عالماً » و« لا تکرم الفاسق » ، أمّا فی هذا المقام ، فإن الموضوع - علی القول بالجواز - متعدّد ، إذ « الصّلاه » غیر « الغصب » ، فلم یرد الإطلاقان علی الموضوع حتی یتحقق التعارض العرفی بینهما .

و إن کان مراده : کون أحدهما تعیینیّاً و الآخر تخییریاً ، و الأوّل هو المقدّم عرفاً . ففیه : إن التخییر فی متعلَّق الأمر أی« الصّلاه » عقلی لا شرعی ، فإنها واجبه بالوجوب التعیینی ، غیر أنّ العقل یری کون المکلَّف مخیّراً فی إیقاع هذا الفرد من الصلاه أو ذاک ، فی المسجد أو فی الدار ، لکون المتعلَّق للأمر هو الطبیعی ، و کلّ واحدٍ من أفراده مصداق له و محقّقٌ للامتثال ... فکبری دوران الأمر بین التعیین و التخییر و تقدّم الأوّل غیر منطبقه علی محلّ البحث ... .

هذا ، مضافاً إلی ما تقدَّم من تعدّد الموضوع بناءً علی الجواز ، و التعارض إنّما یکون مع وحده الموضوع و المتعلّق لا تعدّده ... لأن المفروض أن الترکیب بین « الصّلاه » و« الغصبیه » انضمامی و لیس اتحادیّاً ... و کون المجمع بنظر العرف

۱- ۱) (و ۲) وسائل الشیعه ۵ / ۱۱۹ ، کتاب الصّلاه ، الباب ۲ من أبواب حکم الصّلاه فی المکان و الثوب المغصوب ، رقم ۱ و ۲ .

شيئاً واحـداً مسامحه منه ، و قد تقرّر فی محلّه أنْ لا تسامح فی تطبیق موضوعات الأحکام الشـرعیه و أنه لا مرجعیّه للعرف إلّا فی مفاهیم الألفاظ .

و علی الجمله ، فإن التعارض هو تنافی الدلیلین بالتضاد أو التناقض ، و هو فرع وحده الموضوع ، فإذا تعدّد استحال التنافی .

و بمـا ذکرنـا یظهر مـا فی الاسـتدلال بمثـل « لا یطاع اللّه من حیث یعصـی » ، لأنّ مورده صوره اتّحاد الموضوع لا تعـدّده ، و قد عرفت التعـدّد بنـاءً علی القـول بـالجواز . و أمّـا روایه خطـاب کمیـل فمن أخبـار کتـاب تحـف العقول ، و هی فی کتـاب بشـاره المصطفی مسنده لکنها ضعیفه السند جدّاً ... .

و روایه الإنفـاق مرسـله، أمّـا من حیث الـدلاله ، فهی دالّه علی مـدّعی السیّد لو کـان « القبول » بمعنی « الإـجزاء » ، أمّا بناءً علی المغایره بینهما و القول بسـقوط الإعاده و القضاء رغم عدم قبول العمل ، فلا یتم اسـتدلاله بها ... و مقتضـی التتبّع و الدقه هو هذا الوجه ، لأـنّ قوله تعالی «إِنَّما یَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِینَ » (۱)- مثلًا - لا ینافی صـحّه العمل من غیر المتّقی إنْ وقع علی وجه الصـحّه ... و کذا فی الأخبار الوارده فی أبواب قواطع الصـلاه ، کالخبر الدالّ علی عدم قبول صـلاه المرأه الناشزه و العبد الآبق (۲) ... مع أن الصّلاه الواجده للأجزاء و الشرائط منهما صحیحه بلا کلام .

و تلخّص : أن الحقّ عدم ورود الإشکال بناءً علی الجواز کما فی (الکفایه) .

إشکال المحاضرات علی الکفایه

و قد أورد فی (المحاضرات) علی (الکفایه) بعدم صحّه قوله بالصحّه علی

۱- ۱) سوره المائده : الآیه ۲۷ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۸ / ۳۴۸ ، الباب ۲۷ باب استحباب تقدیم من یرضی به المأمومون ، الرقم : ۱ .

القول بالجواز ، لعدم خلوّ الأمر من حالين ، فإمّا توجد مندوحه و إمّا لا ، فإنْ وجدت صحّت الصّلاه بلا إشكال على الجواز ، و إنْ فقدت وقع التزاحم ، فإنْ رجّح جانب الأمر فالصحّه ، و إنْ رجّح جانب النهى فالفساد إلّا بناءً على الترتب ، لكن صاحب (الكفايه) لا يرى الترتّب ، أو بناءً على قصد الملاك ، و تصحيح العمل عن هذا الطريق يتوقف على وجود الأمر ليكشف عن الملاك ، و مع تقدّم النهى لا يوجد أمر فلا كاشف عنه ، فكيف يقصد ؟

إذن ، لا وجه لقول (الكفايه) بالصحه بناءً على الجواز ، بصورةٍ مطلقه ، بل لا بدّ من التفصيل (۱) .

جواب الأُستاذ

و قد دفع الأُستاذ الإشكال على كلا التقديرين فقال :

لقد أوضح المحقق الخراسانى فى الأمر الخامس - من هذه المقدّمات - أن مبنى البحث فى مسأله الاجتماع هو لزوم التكليف المحال و عدم لزومه ، لا لزوم التكليف بالمحال و عدم لزومه ... و اعتبار وجود المندوحه و عدم اعتبارها إنما يكون فيما لو كان المبنى هو الثانى .

و بعباره اخرى ، تارةً : يبحث عن جواز أصل التكليف و عدم جوازه ، و اخرى : يبحث عن فعليه التكليف و عدم فعليّته ، و قضيه وجود المندوحه و عدم وجودها تطرح فى البحث عن الفعليّه ، لأنّه مع عدم وجودها يكون تكليفاً بالمحال ، لعدم القدره على الامتثال ... لكنّ موضوع البحث فى مسأله الاجتماع هو أصل التكليف لا فعليّته ... .

فهذا ما صرَّح به و غفل عنه المستشكل .

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۳ / ۴۳۱ .

كما أنّه قد غفل عن كلامه فى لزوم وجود الملاك لكلا الحكمين حتى يندرج البحث فى مسأله الاجتماع ، و أنه لو لا ذلك كان من التعارض ... فهو يؤكّد على ضروره وجوده لكليهما و تطبيق قاعده التزاحم عليهما ، و حينئذٍ ، فلو قدّم النهى على الأمر لسقط الأمر على أثر التزاحم ، لكنَّ مزاحمته للنهى ثم سقوطه لأقوائيه ملاك النهى فرع لوجود الملاك له - أى للأمر - ، فيكون الأمر كاشفاً عن وجود الملاك له ، و هذا لا ينافى سقوطه على أثر التزاحم .

و على الجمله ، فقد وقع الخلط على المستشكل بين السقوط لعدم المقتضى و لوجود المانع ، و كلّما يكون السقوط لوجود المانع فإنه يكشف عن وجود الملاك له ، و إلّا لم تصل النوبه إلى التزاحم و السقوط على أثر أقوائيه الملاك فى الطرف الآخر .

فظهر سقوط الإشكال على المحقق الخراسانى .

وجه الفتوى بصحه الصّلاه مع القول بالامتناع

اشاره

ثم إنّ المحقق الخراسانى ، بعد أنْ بيّن الحكم على القول بالجواز ، قسّم المكلّف - بناء على الامتناع - إلى أقسامٍ ، و حاول توجيه فتوى المشهور بصحّه الصّلاه فى المكان المغصوب من الجاهل عن قصورٍ إذ قال : و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحّه الصّلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم ، إذا كان عن قصور ، مع أنّ الجلّ - لو لا الكلّ - قائلون بالامتناع و تقديم الحرمه ... .

و قد صحّحها بثلاثه وجوه :

أحدها : عن طريق قصد الملاك ، لأن المفروض واجديّتها ، بناءً على كفايه قصده فى عباديه العمل .

و الثانی : عن طریق قصد الامتثال و الطاعه ، فإنّه یکفی لعبادیّه العمل و إنْ قیل بعدم کفایه قصد الملاک ، فکلّ عبادهٍ جامعهٍ للأجزاء و الشرائط المعتبره فیها ، یصحّ التقرّب بها بقصد إطاعه الأمر المتعلّق بها ، و هذا القصد یتمشّی من الجاهل عن قصورٍ بالموضوع و الحکم .

و الثالث : عن طریق القول بأن لوصول الملاک إلی المکلّف دخلاً فی حسن الفعل أو قبحه ، فالمؤثر هو الملاک بوجوده العلمی لا الواقعی ، و علی هذا ، فلمّا کانت مصلحه الصّلاه واصلهً فهی مأمور بها ، أمّا مفسده الغصب ، فالمفروض عدم وصولها - للجهل القصوری - فلا أثر لها و إنْ قدّم النهی ، لأنّ تقدیمه إنما هو بحسب الواقع ، و هو بلا أثر کما تقدم .

إشکال السید البروجردی علی الکفایه

و قد أشکل السید البروجردی (۱) : بأنّ مقتضی التحقیق هو القول بدوران الأمر مدار الجهل و النسیان عن قصور ، فإنه إن کان کذلک حکم بصحه الصّلاه ، علی القول بالجواز و الامتناع معاً ، و إن کان عامداً أو جاهلاً مقصّراً حکم ببطلانها علی القولین معاً ... و ذلک : لأنّ الصّلاه فی المکان المغصوب قد ابتلی ملاکها بالمبغوضیّه ، و کلّ عملٍ مبغوض فهو غیر قابلٍ للمقربیّه ، إلّا إذا کان جاهلاً عن قصورٍ لکون صلاته صالحه للمقرّبیه ، سواء قلنا بالجواز أو بالامتناع ... (قال) و یشهد بذلک ذهاب القائلین بالجواز إلی بطلان العمل العبادی إلّا من الجاهل القاصر لأنه معذور .

مناقشه الأُستاذ

إنه لا بدَّ من تعیین الأساس فی وجه القول بالجواز ، فإنْ کان مجرّد تعدّد

ص:۵۶

۱- ۱) الحاشیه علی الکفایه ۱ / ۴۰۱ .

العنوان و الوجه مع وحده الوجود و الواقع ، صحّ ما ذكره من الابتلاء بالمبغوضيّه ، أمّا إن كان الأساس في ذلك تعدّد الوجود ، بمعنى أنّ متعلَّق الأمر غير متعلّق النهي – كما هو التحقيق – فلا مبغوضيه لمتعلَّق الأمر ، بل يبقى على محبوبيّته و صلاحيّته للمقربيّه ، غير أنّه جاء مقارناً للمبغوض و توأماً له ، كما لو وقع النظر إلى الأجنبيه في أثناء الصّلاه ، و كما لو وقعت الصّلاه ملازمةً لترك الأهم – و هو إنقاذ الغريق مثلًا – فإنّها بناءً على الترتّب صحيحه و صالحه للمقرّبيه . و الوجه في جميع هذه الموارد هو تعدّد الوجود .

هذا بناءً على الجواز .

و أمّا على الامتناع ، فإنّ القائلين به ينكرون التعدّد ، فمع تقديم جانب النهي لا يكون العمل صالحاً للمقرّبيّه ، نعم ، الجاهل عن قصورٍ معذور ، إلّا أن معذوريّته أمر و صلاحيّه العمل للمقربيّه أمر آخر ، و قد تقرّر في محلّه اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين ، و الجهل غير رافع للمبغوضيه واقعاً بل ظاهراً – بخلاف النسيان ، فإن رفع الحكم معه واقعي ، إلّا أن الكلام ليس في النسيان – فالمبغوضيّه موجوده ، فكيف يحكم بالصحّه ؟

و أما دعوى أنّ القائلين بالجواز أيضاً يقولون بالبطلان هنا ، فمردوده : بأنها خلاف صريح كلمات الفقهاء ... فلاحظ منها كلام الشهيد الثاني في روض الجنان في هذه المسأله (1) .

هذا ، و الفرق بين الصّلاه في المكان و الساتر المغصوب ، هو أنّ من شرائط صحه الصّلاه إباحه اللّباس ، فهي في اللّباس المغصوب فاقده للشرط ، أمّا في المكان المغصوب ، فالتفصيل بين القول بالجواز و القول بالامتناع .

1- 1) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان 2 / 587 .

إشكال السيد الخوئی علی الكفايه

و أشكل فی (المحاضرات) بعد الإشكال علی ما ذكر فی (الكفايه) بناءً علی الجواز ، بعدم تماميه كلامه بناءً علی الامتناع أيضاً ، لأنه علی القول بذلك و تقديم جانب النهی ، تدخل المسأله فی كبری باب التعارض و تجری عليه أحكامه و لا تكون من صغريات التزاحم كما ذهب إليه . (قال) : و يمكن المناقشه علی وجهه نظره أيضاً ، لأنه يريد تصحيح العمل بقصد الملاک ، لكنّ قصد الملاک إنّما يكون مقرّباً فيما إذا لم يكن مزاحماً بشیء ، و لا سيّما إذا كان أقوی منه كما هو المفروض فی المقام ، و أما الملاک المزاحم فلا يترتب عليه أیّ أثر و لا يكون قصده مقرباً بناءً علی ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام للجهات الواقعيه لا الجهات الواصله ، و المفروض أن ملاک الوجوب مزاحم بملاک الحرمه فی مورد الاجتماع ، فلا يصلح للمقربيه ... فلا يمكن الحكم بصحه العباده علی القول بالامتناع ، لا من ناحيه الأمر و انطباق المأمور به علی الفرد المأتی به ، و لا من ناحيه الملاک (۱) .

جواب الأُستاذ

و أجاب الأُستاذ : بأنْ دخول المسأله علی الفرض المذكور فی كبری التعارض هو الصحيح وفاقاً للشيخ الأعظم ، كما سيأتی بالتفصيل . لكنّ الإيراد علی صاحب (الكفايه) بناءً علی مسلكه من كونها من باب التزاحم ، غير وارد ، لأنه قد جعل قوام اجتماع الأمر و النهی وجود الملاک لكلٍّ من الدليلين ، و قوام باب التعارض عدم وجوده فی أحدهما ، و علی هذا لا يتوجّه عليه الإشكال إلا من حيث المبنی .

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۳ / ۴۳۶ - ۴۳۷ .

إشكال آخر

و أشكل فى (المحاضرات) ايضاً : بأنّه لمّا كان تصحيح العباده – على القول بالامتناع – من طريق قصد الأمر أو الملاک ، فإنّه مع تقديم جانب النهى يسقط الأمر ، و إذا سقط فلا طريق لإحراز الملاک ، لوضوح أنّ عدم انطباق الطبيعه على هذا الفرد كما يمكن أنْ يكون من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له ، يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى له ، فالعقل لا يحكم – حينئذٍ – بحصول الامتثال بالإتيان بالمجمع .

و الجواب

لقد تعرّض صاحب (الكفايه) فى المقدمه التاسعه لهذا المطلب و أوضحه ، بما حاصله : إنّ باب اجتماع الأمر و النهى متقوّم بوجود الملاک لكلا الدّليلين ، فإن لم يحرز وجوده لأحدهما كانت المسأله من باب التعارض ، و الكاشف عن الملاک تاره دليل من خارج و اخرى هو الإطلاق ، فإن كان الإطلاقان فى مقام بيان الحكم الاقتضائى احرز الملاک ، و إن كانا فى مقام بيان الحكم الفعلى خرجت المسأله إلى باب التعارض – لعدم إمكان توجّه الحكمين الفعليين إلى الشىء الواحد – و إذا رجّح طرف النهى و سقط الأمر ، أمكن أن يكون سقوطه من جهه عدم الملاک ، كما أمكن أن يكون من جهه الابتلاء بالمعارض .

فما جاء فى الإشكال مذكور فى (الكفايه) ، و ليس بشىء جديد .

إشكال الأُستاذ على الكفايه

ثم قال الأُستاذ : بأن الصحيح فى الإشكال على (الكفايه) هو أن يقال : إنّه مع تسليم كون المسأله من باب الاجتماع ، فإنّ ملاک الوجوب – بناءً على الامتناع و تقديم النهى على الأمر – يكون مغلوباً لملاک النهى ، و إذا تغلّب ملاک النهى كان

العمل مبغوضاً ، و قد تقدّم أن العمل ما لم يكن محبوباً للمولى لا يصلح للمقربيّه ، و بما ذكرنا يظهر عدم إمكان تصحيحه بالإتيان به بقصد الملاک ، لأنّ مجرّد وجود المصلحه فی الصلاه لا یکفی للمقربیّه ، بل المقرّب هو العمل المأتی به بما هو محقق لغرض المولی ، و مع غلبه جانب الغصبیّه لا یکون ملاک الصّلاتیه المغلوب غرضاً ، لأن الغرض یتبع الملاک الغالب ، و إذا انعدم الغرض فلا ملاک للمقربیّه .

و مع التنزّل عمّا ذکرنا ، تصل النوبه إلی الشک ، فهل مثل هذا الملاک الذی أصبح مغلوباً للمفسده صالحٌ للمقربیّه أو لا ؟

و أمّا تصحیحه بقصد الأمر ، فهو علی أساس أنّ التزاحم بین الملاکات إنما هو بحسب وصولها إلی المکلّف و علمه بها و التفاته إلیها ، و المفروض هنا جهل المکلَّف بالنهی عن قصورٍ لا تقصیر ، فیتمشی منه قصد الأمر المتعلِّق بطبیعه الصّلاه ... لکن هذا الأساس باطل ، لأن الأحکام تابعه للملاکات الواقعیه ، و لا دخل لعلم المکلَّف و جهله فی تمامیه الملاک و عدمها ، تمامیّته و إلّا یلزم التصویب ، لأنه لو کانت الفعلیه تابعةً للوصول ، فعلی القول بالامتناع و تقدیم جانب النهی ، غیر و اصلٍ إلی الجاهل ، بل الأمر هو الواصل إلیه ، فالمجمع مأمور به ، و هذا هو التصویب .

و الحاصل : إن الملاکات الواقعیه مؤثره ، و مع تقدیم جانب النهی - و إنْ لم یکن واصلاً - ینتفی الملاک عن الصّلاه ، و به ینتفی الأمر ، فلا یمکن تصحیحها بقصد الأمر ... و یکون العمل باطلاً .

ص:۶۰

أدلّه القول بالامتناع

مقدّمات صاحب الكفايه

اشاره

إنّ المشهور هو القول بامتناع اجتماع الأمر و النهی ، قال فی (الكفايه) و هو الحق ، و قد ذكر لتحقيق هذا القول و إثباته مقدّمات :

المقدمه الاولی (التضادّ بين الأحكام)

قال : لا ريب فی أنّ الأحكام الخمسه متضادّه فی مرتبه الفعليّه و مرتبه التنجّز ، أمّا التی قبل التنجّز و الفعليه فلا تضاد ...

و هو - و إنْ لم يتعرّض هنا إلّا لمرتبتين هما الإنشاء و الفعليه - يری أنّ لكلٍّ حكمٍ من الأحكام الخمسه أربع مراتب :

١ - مرتبه الملاک ، و هی مرتبه المقتضی للحكم .

٢ - مرتبه الإنشاء ، و هی مرتبه جعل الحكم بنحو القانون .

٣ - مرتبه التنجّز ، و هی مرتبه البعث و الزجر .

۴ - مرتبه الفعليه ، و هی مرتبه وصول الحكم إلی المكلَّف و ترتب الثواب أو العقاب .

و قد ذكرنا ذلک سابقاً .

فالمقصود من هذه المقدّمه بيانُ وجود التضادّ فی المرتبتين : مرتبه التنجّز ، فهناک تضادّ بين الطلب الجدّی للفعل و الطلب أو الزجر الجدّی للترک ، و مرتبه الفعليه و وصول الحكم إلی المكلَّف ، فإنه يستحيل فعليّه كلا الحكمين بالنسبه

إليه ... فالقول بالجواز يستلزم اجتماع الضدّين ... فيكون الحكم كذلك تكليفاً محالاً و ليس من التكليف بالمحال ... و لذا يقول : بأن الاجتماع غير جائز حتّى عند من يقول بجواز التكليف بغير المقدور و هم الأشاعره ، لأنّ الاستحاله ترجع إلى مرحله التكليف و ليست في مرحله الامتثال ، و هذا هو الفرق بين التكليف المحال و التكليف بالمحال .

إشكال المحقق الأصفهاني على المقدمه الاولى

و قد أشكل عليه المحقق الأصفهاني فقال (۱) : إن حديث تضادّ الأحكام التكليفيه و إنْ كان مشهوراً لكنّه ممّا لا أصل له ، لما تقرّر في محلّه من أن التضادّ و التماثل من أوصاف الأحوال الخارجيه للامور العينيّه ، و ليس الحكم بالإضافه إلى متعلّقه كذلك ، سواء اريد به البعث و الزجر الاعتباريّان العقلائيّان أو الإراده و الكراهه النفسيّان .

ثم أوضح ما ذكره على المسلكين المذكورين في حقيقه الأمر و النهي .

و محصّل كلامه هو : إنّ حقيقه التضادّ عباره عن التمانع بين الشيئين الموجودين المتعاقبين على الموضوع الواحد ، الواقعين تحت جنسٍ قريب و بينهما غايه الاختلاف ، كالسواد و البياض المتعاقبين على المحلّ الواحد ، فإنّهما أمران وجوديان يجتمعان تحت مقوله الكيف المحسوس لكنْ بينهما الاختلاف في الغايه .

و على هذا ، فالتضادّ من أوصاف الموجودات الخارجيه ، و هي التي يتصوّر فيها التضادُّ ، دون الأحكام التكليفيه :

أمّا على القول : بأن الأمر و النهي هما البعث و الزجر الاعتباريّان ، فلأنّ البعث

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۳۰۸ .

و الزجر عباره عن المعنى الاعتبارى المنتزع من قول المولى « صلّ » و قوله « لا تغضب » ، و من الواضح أن كلّاً منهما إنشاء خاص مركّب من كيف مسموع - و هو لفظ « صلّ » و لفظ « لا تغضب » ، و من كيف نفسانى هو قصد ثبوت المعنى باللفظ ، و هما قائمان بالمولى المنشئ لا بالفعل الخارجى القائم بالغير ، و الأمر الاعتبارى المنتزع أيضاً قائم به لا بغيره ، و مقوّم هذا الأمر الاعتبارى - و هو طرفه - لا يعقل أنْ يكون الهويه العينيه القائمه بالمكلَّف ، لأن البعث الحقيقى يوجد سواء وجدت الهويّه العينيّه من المكلَّف أو لا ، و يستحيل أن يتقوَّم الموجود و يتشخّص بالمعدوم بل ما لا يوجد أصلاً كما فى البعث إلى العصاه ، و حينئذٍ يكون المتعلَّق المقوِّم لهذا الأمر الاعتبارى و المشخّص له هو الفعل بوجوده العنوانى الفرضى الموافق لأُفق الأمر الاعتبارى و المسانخ له (قال) : فاتضح ممّا ذكرنا : أن البعث و الزجر ليسا من الأحوال الخارجيه ، بل من الامور الاعتباريه ، و أن متعلَّقهما ليس من الموجودات العينيه بل العنوانيه .

و أمّا على القول : بأنّ الحكم عباره عن الإراده فى الوجوب و الكراهه فى الحرمه ، فقد ذكر وجوهاً لعدم التضادّ ، لأن الإراده و الكراهه - سواء التكوينيه أو التشريعيه - قائمتان بالنفس ، لكنهما من الامور ذات التعلّق ، و المتعلّق لهما عين وجود الإراده و الكراهه ، وعليه : فإنّ متعلَّقهما هو الوجود النفسانى للمراد و المكروه ، لا الوجود الخارجى ، و إلّا يلزم وجودهما بلا طرفٍ ، و حينئذٍ ، يكون متعلَّق الإراده و طرفها موجوداً بوجود الإراده ، و كذا الكراهه ، و لمّا كانت الإراده غير الكراهه و بينهما تغاير ، فكذلك بين المتعلَّقين لهما ، فلا يجتمعان فى واحدٍ ، فلا تضاد ، و هذا هو الوجه الأوّل .

الوجه الثانى : إن الإراده أمر نفسانى - و كذلك الكراهه - و لا يعقل تعلّقها بالموجود الخارجى و إلّا يلزم انقلاب النفسانى خارجيّاً و الخارجى نفسانياً ، نعم ،

الإراده علّه لتحقّق الشیء فی الخارج ، و هذا غیر أنْ یکون الخارج متعلّقاً لها ، فلا ینبغی الخلط .

الوجه الثالث : إن طبیعه الشوق – بما هو شوق – لا ـ تتعلَّق إلّا بالحاصل من وجهٍ و المفقود من وجه ، إذ الحاصل من جمیع الجهات لا جهه فقدان له کی یشتاق إلیه النفس ، و المفقود من جمیع الوجوه لا ثبوت له بوجهٍ کی یتعلَّق به الشوق ، فلا بدَّ من حصوله بوجوده العنوانی الفرضی لیتقوم به الشوق ، و لا ـ بدّ من فقدانه بحسب وجوده التحقیقی کی یکون للنفس توقان إلی إخراجه من حدّ الفرض و التقدیر إلی حدّ الفعلیه ... و حاصل هذا : أن الموجود الخارجی یستحیل أن یکون هو المتعلَّق للإراده و الکراهه ، لکونه موجوداً من جمیع الجهات .

و هذه الوجوه جاریه فی الإراده التکوینیه و التشریعیه معاً ، غیر أنّ التکوینیه لا واسطه فیها بخلاف التشریعیه ، إذ المراد صدور الفعل من المکلَّف ، و التکوینیه لا ـ تتعلَّق بالمعدوم کما تقدَّم ، بخلاف التشریعیه ، فإنّها تتعلَّق بالفعل الذی یراد صدوره من المکلف .

رأی السید الخوئی

و لِما ذهب إلیه المحقق الاصفهانی ، قال تلمیذه فی (المحاضرات) (۱) بعدم وجود التضادّ بین الأحکام أنفسها ، بل هو فی مبدأ الحکم و فی منتهاه . أمّا عدم وجوده بینها ، فلأن البعث و الزجر أمران اعتباریان و لا تمانع بین الاعتباریین .

لکنه فی مبدإ الحکم و هو المحبوبیه و المبغوضیه ، فإنهما لا یجتمعان فی الشیء الواحد ، و کذا فی منتهی الحکم و هو مقام الامتثال ، لأن الفعل و الترک لا یجتمعان .

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۳ / ۴۱۳ .

نظر الشيخ الأستاذ

ثم إن الشيخ الأُستاذ بعد أنْ شرح كلام المحقق الاصفهانی رحمه اللّه ، أشكل عليه بعد بيان امور :

أولاًـ : إنه ليس المقصود من التضادّ فی هذه المقدّمه هو التضادّ الفلسفی ، بل المراد التضادّ الاصولی ، أی: إن اجتماع الأمر و النهی فی الواحد ذی العنوانين مستحيل من جهه أنه بنفسه محالٌ ، لا من جهه أنه من باب التكليف بالمحال ، و ليس البحث فی أن الوجوب و الحرمه هل يمكن اجتماعهما فی الموجود الخارجی أو لا يمكن .

و ثانياً : إن الأقوال فی حقيقه الحكم مختلفه ، فقيل : الإراده و الكراهه ، مع قيد الإبراز و عدمه . و قيل : الطلب الإنشائی بالفعل أو بالترك ، أو الطلب و النهی الإنشائی ، أو البعث و الزجر الإنشائی ، أو البعث و الزجر الاعتباری ، و قيل : الاعتبار المبرز لثبوت الفعل فی الذمّه و لحرمان المكلّف من الشیء .

و مختار المحقق الأصفهانی : إن حقيقه الحكم عباره عن الدّاعی و الزّاجر الإمكانی ، فالمولی يحكم بداعی جعل الدّاعی الإمكانی للفعل و بداعی جعل الزّاجر الإمكانی عن الفعل ، بخلاف الإنشاءات الامتحانيه و التعجيزيه و نحوها ، فإنّ مثل «كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ » (1)ليس بداعی جعل الدّاعی بل هو تعجيز .

فهو يری إن قوله « صلّ » دعوه العبد إلی الصّلاه و تحريك له نحوها ، و قوله « لا تغصب » زاجر له عن ذلك ، و هكذا إنشاء يسمّی بالحكم ، فالصّادر من المولی هو « الإنشاء » و هو فی مرحله الإمكان ، فإن كانت نفس العبد خاليه من موانع العبوديه ، وصل الحكم إلی مرحله الفعليه بالامتثال ، و إلّا بقی فی مرحله الإمكان و القوه .

۱- ۱) سوره البقره : الآيه ۶۵ .

و ثالثاً : إنه لا إهمال فى الواقع فى متعلَّقات التكاليف المولويه ، بل المتعلَّق إما مطلق و إما مقيَّد ، نعم ، يمكن الإهمال فى مرحله البيان و الإثبات ، بأنْ لا يذكر المولى كلّ الخصوصيّات المقصوده فى المتعلَّق .

و بعد المقدّمات نقول بناءً على مختاره فى حقيقه الحكم :

إن متعلَّق الأمر فى « صلّ » هو صرف وجود الصّلاه ، و متعلَّق النهى فى « لا تغصب » هو مطلق وجود الغصب ، فهل إنّ متعلَّق الأمر – بعد استحاله الإهمال – بالنسبه إلى الغصب مطلق أو مقيّد ؟ لا ريب فى عدم تقيّد الصّلاه بالغصب لا بوجوده و لا بعدمه ، أمّا عدم تقيّدها بوجوده فواضح ، و أمّا عدم تقيّدها بعدمه فلأنه لا بيان عن ذلك فى مقام الإثبات ، إذ لم يقل صلّ فى غير المكان المغصوب ... فالصّلاه بالضروره مطلقه بالنسبه إلى الغصب ، و حينئذٍ ، لا بدّ و أن يكون لمثل هذا الأمر المطلق إمكان الداعويه فى نفس المكلَّف ، لينبعث نحو الإطاعه و الامتثال لصرف وجود طبيعه الصّلاه ، و إلّا يلزم الخلف .

هذا فى جهه الأمر .

و كذلك الكلام فى جهه النهى و تحريم الغصب ، فلا بد و أنْ يكون مطلقاً و أن يكون لهذا الإطلاق الشمولى إمكان إيجاد الداعى فى نفس المكلَّف للانزجار ، أى يكون له إمكان الزاجريه عن الغصب .

ثم إنه يقول : إنّ وحده متعلَّق الأمر و متعلَّق النهى ليست شخصيه بل هى وحده طبيعيه ، فالصّلاه طبيعه واحده لا شخص واحد ، و كذلك الغصب ... لكنّ السؤال هو : هل لهذه الطبيعه الواحده – التى هى لا بشرط بالنسبه إلى الطبيعه الواحده الاخرى – إمكان الداعويّه نحو جميع مصاديقها أو لا ؟ إنه لا بدّ أنْ يكون للطبيعه المتعلَّق بها الحكم بنحو لا بشرط ، إمكان الداعويّه إلى كلّ واحدٍ من

مصاديقها ، و إلّا لم يعقل أن يجعل المطلق داعياً أو زاجراً ، لكنّ فعليه إمكان داعويته بالنسبه إلى هذا الفرد - أى الصّلاه فى المكان المغصوب - مستحيلٌ ، و إذا استحالت فعليّته بسبب وحده الوجود ، استحال جعله ، لأنّه فى مثل هذه الحاله يستحيل تحقق الداعى للمولى للجعل ... .

و على الجمله ، فإنه لا مجال للمحقّق الأصفهانى لإنكار الإطلاق، و اشكاله على (الكفايه) مندفع بناءً على مختاره فى حقيقه الحكم ... و بهذا يظهر أنّ المورد من التكليف المحال لا التكليف بالمحال .

و هذا كلّه بناءً على مختاره ، و أمّا على سائر المبانى فالأمر سهل .

أمّا على القول ، بأنَّ حقيقه الحكم هو الاعتبار المبرز و هو مختار (المحاضرات) ، فالسؤال هو : هل المراد من الاعتبار المبرز مطلق الاعتبار أو خصوص الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الفعل أو زجره ؟ إن كان الأول ، تمّ ما ذكره فى (المحاضرات) ، لا سيّما و أن الاعتبار حفيف المئونه ، لكنّ محلّ الكلام هو الحكم الوجوبى أو التحريمى ، و الحكم ليس مطلق الاعتبار بل إنه الاعتبار المبرز بداعى تحريك المكلّف نحو الامتثال أو بداعى زجره ... و إذا كان كذلك توجّه عليه ما توجّه على المحقق الاصفهانى .

ثم لا يخفى أنه إذا كان متعلَّق التكليف صرف وجود الطبيعه ، ففى ترخيص المكلَّف فى على الفرد قولان ، فقيل : إنه بحكم العقل ، و قيل : إنه بحكم الشرع ، فلمّا قال المولى « صلّ » فقد أفاد أن المطلوب من المكلّف صرف وجود الصّلاه و أنه مخيّر فى الإتيان بأىّ فردٍ من أفرادها ... و السيد الخوئى من القائلين بهذا القول ، وعليه ، فإن الإشكال يكون آكد ... لأنه أصبح مرخّصاً فى تطبيق الأمر بالصّلاه على الفرد المتّحد منها مع الغصب ، و كذا فى تطبيق النهى عن الغصب ،

لكنّ الترخيص فی التطبیق مع النهی عن الغصب محال ... فاستحال أصل التکلیف ، و أنّ التمانع موجود بین الحکمین .

و بما ذکرنا ظهر وجود التضادّ بین الحکمین ، و أنه لیس فی المبدإ و المنتهی فحسب .

إشكال السيد البروجردی على المقدمه الاولی

و قال المحقق البروجردی ما حاصله (1) : إنّه و إنْ تسالموا علی التضاد بین الأحکام الخمسه لکنّ التحقیق خلافه ، لأنّ الوجوب و الحرمه و غیرهما من الأحکام لیست من العوارض لفعل المکلّف ، بل هی بحسب الحقیقه من عوارض المولی ، لقیامها به قیاماً صدوریّاً .

نعم ، للأحکام ثلاث إضافات لا یعقل تحقّقها بدونها ، فإضافه إلی المولی ، بالآمر و الناهی ، و إضافه إلی المکلَّف ، و یتّصف بها بعنوان المأمور و المنهی ، و إضافه إلی المتعلَّق و یتّصف بها بعنوان المکلَّف به ... .

لکنّ الإضافه شیء و العروض شیء آخر ، إذ لیس کلّ إضافه مساوقاً للعروض ، فالحکم من عوارض المولی فقط ، لصدوره عنه و قیامه به قیام العرض بمعروضه ، أمّا إضافته إلی المکلَّف و المتعلَّق فلیس من هذا القبیل ، لعدم کونه ممّا یعرض علیهما خارجاً و عدم کونهما موضوعین للأمر و النهی ، بداهه أن العرض الواحد لیس له إلّا موضوع واحد ... کیف ، و لو کانا من عوارض المتعلَّق - و هو فعل المکلَّف - لم یعقل تحقق العصیان أبداً ، لأنه متوقف علی ثبوت الأمر و النهی ، و لو کانا من عوارض الفعل الخارجی توقف تحقّقهما علی ثبوت الفعل فی الخارج - و لو فی ظرفه لو سلّم کفایه ذلک فی تحقق العروض - و حینئذٍ ، فکیف یعقل

1- 1) نهایه الاصول : 228 - 230 .

العصـيان ، إذ وجود المأمور به امتثال للأمر لا عصيان ، فمن هنا يعلم أنهما ليسا من عوارض الفعل ، بل من عوارض المولى و قد صدرا عنه متوجّهين إلى الجميع حتى العصاه ، غايه الأمر أن لهما نحو إضافه إلى الفعل الخارجى أيضاً ، إضافه العلم إلى المعلوم بالعرض .

فتلخّص : إنه لا يكون الوجوب و الحرمه عرضاً للمتعلَّق حتى يلزم بالنسـبه إلى الجمع اجتماع الضـدّين ، إذ التضاد إنما يكون بين الامـور الحقيقيّه ، و العروض إنمـا يكـون فى نـاحيه المولى ، و حينئـذٍ ، على القائـل بالامتنـاع إثبـات امتنـاع أن ينقـدح فى نفس المولى إراده البعث بالنسـبه إلى حيثيّهٍ حينئـذٍ و إراده الزجر بالنسـبه إلى حيثيّه اخرى متصادقه مع الاولى فى بعض الأفراد ، و أنّى له بإثبات ذلك .

نظر الشيخ الأُستاذ

و قـد تعرّض شـيخنا لهـذا بعد النظر فى كلام المحقق الأصـفهانى و قال : إنه بما ذكرنا يظهر ما فيه ، لأن المقصود هو أن اجتماع الأمر و النهى من التكليف المحال لا التكليف بالمحال ، و إذا كان الحكم من عوارض المولى المكلِّف و أنه لا مانع من انقـداح إراده البعث و الزجر فى نفس المولى ، فـإنّ « البعث » و« الزجر » من الامـور ذات الإضـافه ، فلاـ ينفكّان عن المبعوث و المبعوث إليه ، و عن المزجور عنه ، و حينئذٍ ، كيف يجتمع الأمر و النهى ؟

مضافاً إلى مـا فى قـوله من أن الحكم من عـوارض المولى فقـط ، لكنْ له ثلاـث إضافـات و أنه يجوز أن يكون طرف الإضـافه معدوماً كما فى تكليف العاصين .

و بيان الإشكال :

أولاًـ : إنه كما لا يمتنع كون الفعل المعـدوم معروضاً للوجوب ، كـذلك لا يمكن كونه طرفاً للإضافه ، و لو جاز وقوعه طرفاً لها جاز كونه معروضاً له .

و ثانیاً : إن الإضافه متقوّمه بالطرفین ، فإن کان طرف الإضافه هو الفعل بوجوده العنوانی الذی فی الذهن ، ففیه : إنه غیر صالح لأن یکون طرفاً لها ، لأنه موجود بعین وجود الحکم و مقوّم له . و إن کان الفعل الخارجی – کما صرّح به – ففیه : إنّ الخارج ظرف سقوط الحکم فیستحیل أن یکون طرفاً للحکم .

هذا تمام الکلام فی المقدمه الاولی .

المقدمه الثانیه (فی تعیین متعلَّق الحکم)

قال : إنه لا شبهه فی أنّ متعلّق الحکم هو فعل المکلّف و ما هو فی الخارج یصدر عنه و هو فاعله و جاعله ، لا ما هو اسمه کما هو واضح و لا ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه ، ضروره أن البعث لیس نحوه و الزجر لا یکون عنه .

و توضیح ذلک :

إن العنوان عباره عن المفهوم المنتزع من الشیء و المحمول علیه ، و هو علی ثلاثه أقسام ، لأنّه ینتزع تارةً : من الذات کالإنسانیه المنتزعه من ذات الإنسان ذی الجنس و الفصل ، و اخری : ینتزع من خارج الذات ، و هذا علی قسمین ، لأنّه تارةً : من الامور الخارجیه کالبیاض ، فإنه ینتزع منه الأبیض و یحمل علی الشیء ، و اخری : من الامور التی لا خارجیه لها ، کالزوجیه المنتزعه من الزوج و الرقیّه المنتزعه من الرق و المغصوبیه المنتزعه من الغصب ... .

یقول المحقق الخراسانی : إنه لا شیء من هذه الأقسام بمتعلَّق للحکم ، لأنَّ موطنها هو الذهن فقط ، و لیس له وجود خارجی حتی یکون حاملاً للغرض فیکون مطلوباً مبعوثاً إلیه .

کما أنّ متعلَّق الحکم لیس اسم الصّلاه ، لعدم کونه المطلوب المبعوث إلیه ، کما هو واضح .

إذن ... لیس المتعلَّق إلّا الفعل الصادر من المکلَّف ، و هو الصّلاه الخارجیه

و الغصب ، هما لا يجتمعان بعد ثبوت التضادّ بينهما .

فظهر أن كلامه يشتمل على جهه نفى وجهه إثبات .

إشكال المحقق الاصفهانى

فأشكل عليه المحقق الأصفهانى قائلًا (۱) : قد مرّ فى مبحث تعلّق الأمر بالطبيعه أن الموجود الخارجى لا يقوم به الطلب ، و الإيجاد عين الوجود ذاتاً و غيره اعتباراً ، فلا فرق بينهما فى استحاله تعلّق الطلب بهما .

يقول رحمه اللّه : إن الطلب أمر نفسانى ، و الأمر النفسانى لا يتعلَّق بالخارج ، فما صدر خارجاً لا يتعلَّق به الطلب .

و أيضاً ، فإنّه إذا كان متعلَّق الطلب إيجاد الطبيعه ، فإن الإيجاد و الوجود واحد حقيقةً ، فالموجود الخارجى لا يقوم به الطلب .

و حاصل كلامه : عدم صلاحيّه ما صدر لأنْ يكون متعلَّق الطلب .

ثم بيّن مختاره فى المتعلَّق فقال :

إنّ القوّه العاقله كما لها قوّه ملاحظه الشيء و تصوّره بالحمل الأوّلى ، بأنْ تدرك مفهوم الإنسان و هو الحيوان الناطق ، كذلك لها قوه ملاحظه الشيء بالحمل الشائع ، فتلاحظ الصّلاه الخارجيه التى حيثيه ذاتها حيثيه طرد العدم و هى التى يترتب عليها الغرض ، فيطلبها و يبعث نحوها .

و حاصل كلامه : إن القوه العاقله كما لها درك المفاهيم ، كذلك لها درك الوجودات قبل وجودها ، فالصّلاه الملحوظه قبل الوجود هى متعلَّق الأمر ، لا مفهومها و لا الوجود الخارجى لها .

و تلخّص : إن المتعلَّق هو الوجود التقديرى للصّلاه ، و ليس الوجود

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۳۱۳.

الخارجی کما ذکر فی (الکفایه) ، بل هو معلول للطلب الذی تعلَّق بالوجود التقدیری .

إشکال السید الحکیم

و أشکل السید الحکیم (۱) فقال : قـد تکرّر بیان أن الأفعال الخارجیّه لیست موضوعهً للأحکام ، فإن ظرف الفعل ظرف سـقوط الحکم لاـ ثبوته ، بـل موضوعهـا الصّور الـذهنیه الحـاکیه عن الخـارج بنحو لاـ تری إلّـا خـارجیه ، فلـذا یسـری إلی کلٍّ منهما ما للاـخری ، فتری الصّور الـذهنیه موضوعـات للغرض مع أن موضوعه حقیقهً هو الخـارجی ، و یری الخـارجی موضوعـاً للحکم و الإراده و الکراهه مع أنّ موضوعها حقیقهً هو نفس الصّوره .

دفاع الأُستاذ عن الکفایه

و قد دافع الأُستاذ عن کلام صاحب (الکفایه) : بأن محطّ الإشکال قوله :

« فعـل المکلَّف و ما هو فی الخارج یصـدر عنه » حیث توهّم أن المتعلَّق هو الفعل الصّادر ، لکنّ کلامه فی بحث متعلَّق الأوامر و النواهی یوضّـح المراد و یرفع الإشـکال ، إذ ذکر هناک أنّ المتعلّق لیس : الطبیعه بما هی هی ، لأنها لیست إلّا هی ، فلا یعقل أن یتعلّق بها طلب لتوجد أو تترک ، و لیس المتعلَّق : ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم تحصـیل الحاصل کما توهّم ، بل إنه لا بدّ فی تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم مع الطبیعه ، فیلاحظ وجودها فیطلبه و یبعث إلیه کی یکون و یصدر منه ... .

فما ذکره هناک صریح فی عـدم إراده أنّ المتعلَّق هو الفعل الخارجی الحاصل حتی یرد الإشـکال ، بل المتعلَّق هو ما یلحظ قبل الطلب ، فیکون للفعل

۱- ۱) حقائق الاصول ۱ / ۳۷۰ .

وجود لحاظى عنـد المولى ، ثم يطلب و يراد صدوره من المكلَّف و إيجاده منه خارجاً ... فلا مجال للإشـكال المذكور بل مراده نفس مراد المحقق الأصفهانى .

أقول :

بل يمكن أن يقال باندفاع الإشكال بالتأمّل فى نفس كلامه فى المقام ، لأنّه يقول : « هو فعل المكلَّف و ما هو فى الخارج يصدر عنه ... » فـإنّ تعبيره بالفعـل المضـارع ظـاهر فى عـدم كون المتعلَّق هو الفعل الصّادر و أن المراد طلب صـدوره منه فيما بعـد ، و ظهور الكلمه فى هـذا المعنى يكفى لعـدم ورود الإشـكال ، و هـذا هو الـذى نصّ عليه – فى تلـك المسأله – بقوله : « بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد » .

فتحصّل تماميّه المقدمه الثانيه كذلك .

المقدمه الثالثه (تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون)

قال: لا يوجب تعدّد الوجه و العنوان تعدّد المعنون و لا ينثلم به وحدته ... .

توضـيحه : هناك عنوان و معنون لا يمكن اتّحادهما أبداً ، مثل العلّه و المعلول ، فلا يعقل الاتحاد بين النار و الحراره ، و لا يعقل صـدقهما على الشـىء الواحـد ... و هناك تعدّد للعنوان لكن يمكن الاتحاد فى المعنون لهما ، كما فى المحبّ و المحبوب ، فإنّ الإنسان يحبّ نفسه ، فيقع الاتحاد بين العنوانين ، و هناك مورد تكون العناوين متعـدّده لكن المعنون واحـد ... و هو البارى عزّ و جلّ ، حيث المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره تصدق عليه و تحكى عنه و هو بسيط من جميع الجهات ... .

إذن ... لا يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنون ... فيمكن تعدّد العنوان مع وحده المعنون .

و هذه المقدمه لا بحث فيها .

ص:٧٣

المقدمه الرابعه (لكلّ موجود بوجود واحد ماهيّه واحده)

قال : إنه لا يكاد يكون للوجود بوجود واحـد إلّا ماهيّه واحده و حقيقه فارده ، فالمجمع و إنْ تصادق عليه متعلَّقا الأمر و النهى إلّا أنه كما يكون واحـداً وجوداً يكون واحـداً ذاتاً (قال) : و لا يتفاوت فيه القول بأصاله الوجود أو أصاله الماهيّه . و منه ظهر عـدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فى المسأله على القولين فى تلك المسأله كما توهّم فى (الفصول) .

قال : كما ظهر عدم الابتناء على تعدّد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و عدم تعدّده ، ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له .

توضـيح ذلـك : لقـد نسب المحقق الخراسـانى إلى صاحب (الفصول) القولَ بأنّ مقتضـى مبنى أصاله الوجود هو الالتزام ، لأنه بنـاءً عليه يمكن أن توجـد ماهيّه الصّلاه و ماهيّه الغصب بوجود واحـد ، و إذا كان كـذلك لزم أن يكون الشـىء الواحـد متعلَّقاً للوجوب و الحرمه معاً ، و أما بناءً على أصاله الماهيّه ، فإنّ وجود كلّ ماهيّه فى الخارج غير وجود الاخرى ، و إذا حصل ماهيّتان جاز أن تكون احداهما متعلَّق الوجوب و الاخرى متعلَّق الحرمه و لا يلزم الاجتماع .

فأشكل عليه : بأنّ الوجود الواحد يستحيل أن يكون له ماهيّتان ، و كذا العكس ، فسواء قلنا بأصاله الوجود أو الماهيّه ، فإنّ وحده الوجود تقتضـى وحده الماهيّه و هكذا بالعكس ، و لا يتوهّم تنظير ما نحن فيه بوحده وجود الجنس و الفصل ، لأنّ نسـبه الجنس إلى الفصـل هـو نسـبه القوّه إلى الفعـل و المـاهيّه التـامه إلى النـاقصه ، بخلاـف مـا نحن فيه ، حيث الماهيّتـان تامّتـان و يسـتحيل تحقّقهما بوجودٍ واحد .

(قال) و ليس الصّلاه و الغصب – مثلاً – من قبيل الجنس و الفصل حتى تبتنى هذه المسأله على وحده وجودهما فى الخارج فيقال بالامتناع أو تعدّدهما فيقال بالجواز ، و ذلك : لأنا نمنع القول بتعدّد وجودهما ، لأنهما فى الحقيقه شىء واحد ، و الفرق بينهما ليس إلّا من حيث التحصّل و عدم التحصّل . هذا أوّلاً . و ثانياً : لو سلّمنا التعدّد فيهما ، فإنّ نسبه الصّلاه إلى الغصب ليس نسبه الجنس إلى الفصل ، و إلّا لزم أنْ لا توجد الصّلاه إلّا مع الغصب كما لا يتحقق الجنس إلّا مع الفصل .

نتيجه المقدمات

قال فى (الكفايه) : إذا عرفت ما مهّدناه ، عرفت أنّ المجمع حيث كان واحداً – وجوداً و ذاتاً – كان تعلّق الأمر و النهى به محالاً و لو كان تعلّقهما به بعنوانين ... .

و حاصل كلامه بالنظر إلى المقدّمات المذكوره : إنّ المركب لكلٍّ من الحكمين هو المعنون لا العنوان ، و هو واحد مع تعدّد العنوان ، و وحده المعنون هى فى الوجود و الماهيّه معاً ، هذا كلّه مع التضاد بين الأحكام ... فيكون الشىء الواحد ذو الوجود الواحد و الماهيه الواحده متعلَّقاً للأمر و النهى معاً ، و يلزم اجتماع الضدّين ، و هو محال ، و ما يلزم من المحال محال ، فالاجتماع محال ، و النتيجه هى الامتناع .

نظر الأُستاذ

لكنّ المهمّ فى البحث هو قضيه وحده المعنون و تعدّده ، و النتيجه المطلوبه – أعنى الامتناع – موقوفه على وجود الملازمه بين تعدّد العنوان و المعنون ، و قد تقدَّم فى بيان المقدّمات أنْ لا ملازمه ، فقد يتعدّد العنوان و يستحيل تعدّد المعنون كما فى ذات البارى عز و جلّ ، و كما فى الجنس و الفصل حيث أن الحيوان و الناطق

مثلاً عنوانان ذاتيّان لكنّ المعنون لهما واحد و هو الإنسان ... و لذا كان التركيب بين الجنس و الفصل اتحادياً - على التحقيق - لا انضمامّياً ، و قد يكون أحدهما ذاتيّاً و الآخر عرضيّاً ، مثل الأكل و الإفطار ، لكنّ المعنون - و هو ازدراد الشيء - متّحد غير متعدّد ... و قد يكون العنوانان أمرين انتزاعيين قد انتزعا من أمرين ذاتيين ، كما إذا انطبق عنوان النور على العلم و الظلمه على الجهل ... فالمعنون متعدّد ... .

و الحاصل : إن الموارد مختلفه ، فإنْ كان هناك ماهيّتان و وجودان بينهما تلازم اتفاقى لا دائمى و قلنا بعدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر ، كان القول بعدم الامتناع ضروريّاً .

هذا هو كبرى المطلب ، و يبقى الكلام فى الغصب و الصّلاه و أنهما من أىّ قسمٍ من الأقسام ، و سيأتى إن شاء اللّه ، بعد ذكر أدلّه الجواز ، تبعاً لشيخنا فى الدوره اللّاحقه .

أدلّه القول بالجواز

اشاره

و قد استدلّ القائلون بالجواز بوجوه منها :

الوجه الأوّل

قال المحقق القمى (۱) و الشيخ الأعظم (۲) ما حاصله :

إن متعلَّق الأمر هو طبيعى الصّلاه و متعلَّق النهى هو طبيعى الغصب ،

۱- ۱) قوانين الاصول ۱ / ۱۴۱ .

۲- ۲) مطارح الأنظار : ۱۴۴ .

و الطبـائع متبـاينه ، و يكون أفرادهـا مقـدمه لتحقّقهـا . أمّـا على القول بعـدم وجوب المقـدّمه ، فالأـمر واضـح ، و أمّا على القول بوجوبها ، فإنّ وجوب الفرد غيرى و لا محذور فى اجتماع الواجب الغيرى مع الحرمه الغيريّه .

و فيه :

أوّلاً : إنه سيأتى أن الغَصب عنوان انتزاعى من التصرّف فى مال الغير بدون إذنه ، فقد ينتزع من نفس الصّلاه حالكونها فى ملك الغير ، فلم يغاير متعلَّق الأمر متعلَّق النهى .

و ثانياً : إن نسبه الفرد إلى الطبيعه ليست نسبه المقدّمه إلى ذيها ، بل إن الطبيعى موجود بوجود الفرد .

و ثالثاً : لو سلّمنا ، فإنّ محذور اجتماع الضدّين موجود فى الواجب و الحرام الغيريين كما هو فى النفسيين .

الوجه الثانى

ذكره بعض المتقدمين ، و نقّحه فى (المحاضرات) (۱) ضمن أربع مقدمات :

الاولى : إنّ الأمر – و كذا النهى – إذا تعلَّق بشىء فإنّه لا يتجاوز عن الشـىء إلى ما يقارنه أو يلازمه ، لأن المتعلَّق هو الذى يقوم به الغرض من الأمر و النهى .

الثانيه : إن المتعلَّق هو الطبيعى ، إلّا أن مقتضى ذات الطبيعه هو سرايه الحكم منها إلى الفرد ، و لا علاقه لهذه السرايه بإراده الآمر أو النـاهى ، فلو تعلَّقت إرادته بـذلك لزم عليه الإتيان بما يـدلّ عليه فى مقام الإثبات ، كأن يقول : أكرم كلّ عالمٍ ، فيأتى بلفظ « كلّ » الدالّ على عموم الأفراد ، لإفاده أن الحكم متوجّه إليهم لا إلى طبيعى العالم .

۱– ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۳ / ۳۶۵ – ۳۶۶ .

الثالثه : إن الطبيعه اللّابشرط تتّحد مع البشرط ، إلّا أنّ هذا الاتّحاد لا يوجب سرايه الحكم من الطبيعه إلى الشرط و كاشفيّتها عنه ، فالرقبه و هی لا بشرط عن الإیمان و الکفر تتّحد مع الإیمان و لا تکون کاشفهً و حاکیهً عنه ، کما أنّ الحکم المتعلَّق بالرقبه لا یسری إلی الإیمان ، فلا سرایه و لا حکایه ، بل کلّ لفظٍ یکون حاکیاً عن مفهومه فقط ... .

الرابعه : إن متعلّق الحکم هو نفس الطبیعه - لا ما یصدر من المکلّف کما فی (الکفایه) - فلا دخل للوجود الذهنی و لا الخارجی فی المتعلَّق ، و الطبائع متباینه کما تقدّم .

و نتیجه هذه الامور :

إنّه لمّا کان المتعلَّق هو ما یقوم به الغرض و لا یتجاوزه إلی غیره ، فالصّلاه متعلَّق الأمر و لا یتجاوز الأمر إلی ما قارنها کالغصب ، و کذا العکس ، و لمّا کان المتعلَّق هو الطبیعی و لا یسری الحکم عنه إلی أفراده ، فإذا أمر بالصّلاه فلا لحاظ لأفرادها حتی یتوجّه إلی منها الواقع فی الدار المغصوبه . نعم ، هذا السریان موجود بحکم العقل ، و ذاک أمر آخر . و لمّا کان الاتّحاد غیر موجب لسرایه الحکم من طبیعهٍ إلی اخری ، و لا للکشف عنها ، فلا حکایه للصّلاه المأمور بها عن الغصب المنهی عنه و بالعکس ... فأین یکون الاجتماع بین متعلَّق الأمر و متعلَّق النهی

و فیه :

إنّه لا یخفی أنّ ملاک الامتناع هو التعارض بین الدلیلین ، و إذا انتفی تحقّق ملاک الاجتماع ، لکنّ التعارض قد یکون بالدلاله المطابقیّه و بالدلاله الالتزامیه ، و اللازم قد یکون عقلیّاً فلا یقبل الانفکاک عن الملزوم ، و إذا ثبتت هذه النقاط ، فإنّ

الإطلاق ، و لو فرض عدم لحاظ خصوصيّات الأفراد ، لازمه - عقلًا - الترخيص فى التطبيق على أىّ فردٍ يكون مصداقاً للطبيعه ، هذا فى جانب الأمر . أمّا فى جانب النهى ، فإنّه الزجر عن جميع الأفراد ... فالخصوصيّات موردٌ للتعرّض عقلًا و إنْ لم تكن مورداً لتعلّق الأمر و النهى شرعاً ، و حينئذٍ ، يقع التمانع بين المدلولين العقليين الالتزاميين اللذين لا يمكن الانفكاك بينهما و بين الملزومين لهما ، فيمتنع الاجتماع .

و بعبارهٍ اخرى :

صحيح أنّ الإطلاق عباره عن كون تمام الموضوع هو الطبيعه بلا لحاظٍ للأفراد و الخصوصيّات و أنّه لا كاشفيه لها عنها ، لكنّ جعل الإطلاق البدلى - و هو الذى فى طرف الأمر - لا ينفك عقلاً عن لازم هو الترخيص فى التطبيق ، و جعل الإطلاقى الشمولى ، و هو فى طرف النهى ، لا ينفكّ عقلاً عن لازم ، هو الزجر عن جميع مصاديق الغصب مثلًا ، و حينئذٍ ، يلزم التمانع بين اللّازمين فى محلّ الاجتماع بينهما ، و ذلك يستلزم التمانع بين الملزومين ، و قد تقدّم استحاله الانفكاك بين اللّوازم و الملزومات العقليّه ، فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين أو كليهما ، و هذا يساوق الامتناع .

و ما ذكر (1) من أنّ الوجوب و الحرمه عرضان قائمان بالنفس ، و أن الخارج ليس بمعروضٍ للإراده و الكراهه و الوجوب و الحرمه ، نظير تعلّق العلم و الجهل معاً بالحيثيتين المتصادقين ، فإنه أيضاً ممكن و لا يلزم منه محذور اجتماع الضدّين . فإذا تعلّق العلم بمجىء عالم غداً و الجهل بمجىء عادل ، فاتفق مجىء عالم عادل ، فوجود هذا المجىء من حيث أنه مجىء العالم معلوم ، و من حيث أنه

١- ١) نهايه الاصول : ٢٣٢ .

مجیء العادل مجهول ، و من المعلوم أنّ المعلومیه و المجهولیّه لیستا إلّا کالمحبوبیّه و المبغوضیّه و الوجوب و الحرمه ، فلو کان اجتماع عنوانی الوجوب و الحرام فی مجمع الحیثیّتین موجباً لاجتماع الضدّین ، کان اجتماع عنوانی المعلومیه و المجهولیه فی مجیء العالم العادل أیضاً کذلک . و الحاصل : إن الوجوب و الحرمه لم یجتمعا فی المتعلَّق کی یلزم المحذور ، بل محلّ اجتماعهما هو نفس المولی ، و لا ـ محذور ، کما یجتمع فیها العلم و الجهل ، و قد اضیف الحکمان إلی الخارج کلٌّ إلی جههٍ کما فی العلم و الجهل ، و مع اختلاف الجهتین لا یلزم محذور اجتماع الضدّین .

فقد تقدّم الإشکال فیه . و أمّا التنظیر بالعلم و الجهل علی ما ذکر ، فیرد علیه النقض : بأن لازمه أن یکون مثل : « أکرم العالم و لا تکرم الفاسق » من باب اجتماع الأمر و النهی ، فیما لو کان الرجل الواحد عالماً و فاسقاً معاً ، لاختلاف متعلّقی الأمر و النهی ، و الحال أنه من باب التعارض .

و أمّا حلّ المطلب فهو : أن العلم و الجهل وصفان لهما متعلَّقان متغایران ، إذْ تعلّق أحدهما بعنوان « العالم » و الآخر بعنوان « العادل » ، أمّا فی باب الأمر و النهی ، فإن المفروض أن السید البروجردی یقول بوحده المتعلّق ، و هو الوجود الذهنی الحاکی عن الخارج و المرآه له ، فکیف یجتمع فیه الأمر و النّهی ؟ و بعباره اخری :

إن المفروض فی الأمر و النهی وحده المتعلَّق و هو الوجود ، بخلاف الحال فی العلم و الجهل ، فإنّ متعلَّق الأوّل حیثیّه علم زید و متعلَّق الثانی حیثیّه عدالته ، فقیاس ما نحن فیه بالعلم و الجهل مع الفارق .

و أمّا ما ذکره (1) من أنّ قضیّه الوجدان کون جواز الاجتماع من أبده

۱- ۱) نهایه الاصول : ۲۳۳ .

البـديهيات ، فإذا أمرت عبـدك بخياطه ثوبك و نهيته عن التصـرّف فى فضاء دار الغير ، فخاط العبد ثوبك فى فضاء الغير ، فهل يكون لك أن تقول له : أنت لا تستحق الاجره لعدم إتيانك بما أمرتك ؟ و لو قلت هذا ، فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء ؟ لا و اللّه ، بل تراه ممتثلاً من جهه الخياطه و عاصياً من جهه التصرّف فى فضاء الغير ... .

فقـد نقله صاحب (الكفايه) عن الحاجبى و العضدى (۱) فى وجوه الاسـتدلال للقول بالجواز ، و أجاب عنه - بعـد المناقشه بأنه ليس من باب الاجتماع ، ضروره أن الكون المنهى عنه غير متّحد مع الخياطه وجوداً أصلاً - بأنّه لا يصدق إلّا أحد العنوانين ، إمّا الإطاعه و إمّا العصيان ، و دعوى قيام السيره من العقلاء على استحقاق الاجره مع تحقق المعصيه ، أوّل الكلام .

الوجه الثالث

اشاره

و ذهب الميرزا إلى الجواز (۲) ، قائلاً بأن التركيب بين المتعلّقين انضمامى - خلافاً لِما تقدَّم من أنه تركيب اتحادى ، إذ أنه يلزم الاجتماع بينهما فى الوجود - فهو يرى أنّ متعلَّق الأمر يختلف ماهيّه و وجوداً عن متعلَّق النهى ، غير أنّ أحـدهما منضمّ إلى الآخر فى الوجود .

و قد عقد لمسلكه مقدماتٍ ، نتعرّض لما له دخل فى المطلب مع رعايه الاختصار :

الاولى :

ص:۸۱

۱- ۱) كفايه الاصول : ۱۶۶ عن شرح المختصر فى الاصول ۹۲ - ۹۳ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۲ / ۱۵۷ - ۱۶۰ .

إن المعانى التى تفهم من الألفاظ – و بهـذا الاعتبار تسـمّى بالمفاهيم – تارةً تلحظ بما أنها مـدركات عقليّه ، و اخرى : تلحظ بما أنها منطبقه على مصاديقها فى الخارج ، فاللّحاظ الأوّل موضوعى و الثانى طريقى ، و هى باعتبار الثانى معروضه لاحـدى النسـب الأربع .

و المفـاهيم على أربعه أقسـام ، لأـن منها ما له بإزاء و منها ما يكون انتزاعيّاً ، و الأول : إمّا يكون ما بإزائه فى الخارج كالسّـماء و الأرض ، و إمّا يكون فى عالم الاعتبار كالملكيّه و الزوجيّه ، و الثانى : إمّا يكون منشأ انتزاعه فى الخارج كسـببيّه النار للحراره ، و إمّا يكون فى عالم الاعتبار ، كسببيّه الحيازه للملكيّه .

فإن لوحظت هذه المفاهيم باللّحاظ الموضوعى ، كانت النسبه فيما بينهما نسبه التباين ، و إنْ لوحظت باللحاظ الطريقى و بما هى فانيه فى الخارج ، عرضت عليها النسب الأربع .

و المقصود من هذه المقدّمه هو : التعريض بنظريّه المحقق شـريف العلماء ، إذ قال بجواز الاجتماع بين الأمر بالصّلاه و النهى عن الغصب اجتماعـاً آمريّاً ، لأـنَّ الآـمر يوجّه الأـمر إلى الصّـلاه و النهى إلى الغصب ، فلا يلزم أىّ محـذور فى مرحله الأمر ، و إنما الاجتمـاع يـأتى فى عمل المأمور و هناك يحصل المحـذور ... فيقول الميرزا : بأنّ الاجتماع الآمرى إنما لا يلزم حيث ينظر إلى « الصّـلاه » و« الغصب » بالنظر الموضوعى ، أمّا إذا لوحظا باللّحاظ الطريقى ، تحقّق بينهما العموم من وجهٍ فى مرحله الجعل و كان المحذور آمريّاً .

الثانيه :

إنّ التركيب بين المبادئ انضـمامى و بين المشتقات اتّحادى ، و ذلك لأن مبادئ المشتقات مأخوذه بشرط لا ، و لذلك لا يصح الحمل بينها ، مثلاً : العلم و العداله لا يصح حمل أحدهما على الآخر ، و لا على الذات المعروضه لهما ،

ص:۸۲

فلا يقال زيد علم ، بخلاف عنوان العالم و العادل ... إذن ... المشتقات قابله للحمل و الاتحاد بخلاف المبادئ .

و بعباره اخرى : إنه يشترط فى التركيب الاتحادى وجود جهه اشتراكٍ وجهه افتراق ، و هذه الخصوصيّه موجوده فى المشتقات دون المبادئ ، و ذلك لوجود العالم غير الفاسق ، و الفاسق غير العالم ، و العالم الفاسق ... هذا فى المشتقات ، أمّا فى المبادى فلا ، لكونها مقولات ، و المقولات بسائط و لا يعقل التركيب فيها حتى يكون فيما بينها جهه اشتراك وجهه افتراق ... بل إنّ العلم مباينٌ بتمام ذاته للعداله و بالعكس ... و لذا لا يقال : العلم عدل ، لكنْ يقال : العالم عادلٌ ... إذن : لا يصحّ حمل « الصّلاه » على « الغصب » و بالعكس ، فلا يصح الاتحاد بينهما .

و بعبارهٍ ثالثه : إن ماهيّه كلّ مبدإٍ من المبادى يمكن تحقّقها بتمام ماهيّتها معزولةً عن غيرها ، فماهيّه الصّلاه فى المكان المغصوب نفس الماهيّه فى المكان المباح ، و الغصب فى غير مورد الصّلاه هو الغصب فى موردها ، فلو كان الاتحاد بين « الصّلاه » و« الغصب » – فى حال الاتيان بها فى المكان المغصوب – اتحاديّاً لما كان للصّلاه تحقّق فى غير المكان المغصوب ، كما هو الحال فى الحيوان الناطق ، فإنه مع الاتحاد بينهما لا يعقل وجود أحدهما بمعزلٍ عن وجود الآخر ... فإذن ...

ليس التركيب بين « الصّلاه » و« الغصب » اتحاديّاً بل هو فى الدار المغصوبه انضمامى .

و حاصل الكلام هو أنْ لا اتّحاد بين الصّلاه و الغصب ، بل التركيب بينهما انضمامى ، و على هذا ، تخرج المسأله من باب التعارض ، فإنْ عجز عن امتثال كلا الحكمين ، كانت من صغريات باب التزاحم و لزم الرجوع إلى قواعد ذلك الباب .

موافقه الأستاذ فی الکبریٰ

أمّا ما ذکره أوّلاً ـ من أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا و المشتق مأخوذ لا بشرط ، فموضع التحقیق فیه هو مبحث المشتق ... و نحن نتکلَّم هنا علی سائر کلماته فی المقام .

فأمّا أن المبادئ لیس فیما بینها جهه اشتراک و امتیاز ، فالکلام تارهً فی الکبری و اخری فی الصغری .

أما من الناحیه الکبرویّه فلا ـ إشکال ، لأنّه إذا کان هذا المبدأ من مقولهٍ و ذاک من مقولهٍ اخری ، فالاتحاد بینهما محال ، لأن المقولات متباینات بتمام الذات ، فإذا حصلتا ، کان لکلٍّ منهما وجود غیر وجود الاخری ، و الترکیب بینهما انضمامی . بخلاف المشتقّات ، لأن المشتق إن کان هو المبدأ لا بشرط – کما علیه المیرزا – فهو قابل للاتّحاد ، و إن کان الذات و المبدأ ، فمن الجائز قیام المبدءین بذاتٍ واحدهٍ ، کقیام العدل و العلم بزید .

اشکال السید الخوئی

و قد اشکل علی هذه الکبری : بأن الترکیب بین المبادئ قد یکون اتحادیّاً ، لأنَّ المقصود بالبحث فی اجتماع الأمر و النهی هو الأفعال الخارجیه ، لا ـ الأوصاف کالعلم و العدل و نحوهما ، فإن کان الفعل الخارجی من العناوین المنتزعه من ذات خارجیه و کان العنوان ذا معنونٍ هو من المقولات ، مثل الرکوع ، ممّا هو من مقوله الوضع ، و التکلّم ، ممّا هو من مقوله الکیف المحسوس ، فلا ـ یقبل الاتحاد . و أمّا إنْ کان فعلاً لا واقعیّه له خارجاً ، مثل التصرّف فی مال الغیر و نحوه ممّا لیس من المقولات بل هو عنوان منتزعٌ منها ، فلا یتم ما ذکره ، فلو أمر بالتکلّم و نهی عن التصرف فی مال الغیر لکون التکلّم أمراً واقعیّاً و التصرف المنهی عنه منتزع من

نفس التكلّم الواقع فی فضاء ملک الغیر ، تحقّق الاتّحاد .

و الحاصل : إن ما ذهب إلیه المیرزا إنما یتمُّ فی ما إذا کان المبدءان مقولتین موجودتین فی الخارج بوجودین . أمّا فیما لو کان أحدهما منتزعاً من الآخر کالمثال المذکور ، فلا یتم ما ذکره ... بل لا بدَّ من التفصیل بین المبادئ .

نظر الأُستاذ

فقال الأُستاذ : بأنْ هذا الإیراد المتّخذ من کلمات المحقق الاصفهانی - علی دقّته - یندفع بالتأمّل فی کلمات المیرزا ، فإنه لمّا قسَّم المفاهیم (1) - فی المقدّمه الثانیه - إلی الأقسام التی ذکرناها عنه ، جَعَلَ المفاهیم الانتزاعیه ممّا لیس له ما بإزاء خارجاً ، و معنی ذلک : قیام الأمر الانتزاعی بمنشإ انتزاعه ، و هذا هو الاتحاد وجوداً .

و أیضاً ، فإنّه قد أخرج (2) من بحث الاجتماع موارد العموم من وجه ، و موارد العنوانین التولیدیین الموجودین بوجودٍ واحد ، کما لو وقف تعظیماً للعادل و الفاسق ، و موارد ما إذا وجد متعلَّق الأمر و النهی بوجود واحد ، کما لو قال اشرب و لا تغصب ، فشرب الماء المغصوب ... .

فالمیرزا غیر قائل بأن مبادئ الأفعال علی الإطلاق لا تقبل الترکیب الاتحادی حتی یرد علیه الإشکال المزبور .

الکلام فی الصغری

أما من ناحیه الصغرویّه ، فلا یمکن المساعده مع المیرزا ، فإنّ ظاهر کلامه أن الترکیب بین الصّلاه و الغصب انضمامی لکونهما من مقولتین ، و أنّ القول ببطلان تلک الصّلاه مستند إلی کونها مقرونهً بالقبح الفاعلی ، فلا تصلح للتقرّب ، لا إلی المبنی فی مسأله اجتماع الأمر و النهی .

1- 1) فوائد الاصول (1 - 2) 401 .

2- 2) فوائد الاصول (1 - 2) 412 .

لكنّ التحقيق هو : أنّ الصّلاه من مقولاتٍ مختلفه ، لأنها مركّبه من أجزاء بعضها من الكيف النفسانى كالنّيه ، و بعضها من الكيف المحسوس كالتكبير و القراءه ، و بعضها كالقيام و الركوع و السجود هيئه حاصله من نسبه بعض أجزاء البدن إلى البعض الآخر ... و أمّا الهوىّ إلى الركوع و السجود ، فقد وقع الكلام فى كونه من أجزاء الصّلاه أو لا ... هذا بالنسبه إلى الصّلاه .

و أمّا الغصب ، فهو الاستيلاء العدوانى على ملك الغير ، و هل « الغصب » و« التصرف فى مال الغير بلا إذن » - و هما العنوانان الواردان فى الأدلّه - واحد مفهوماً كما هو ظاهر الفقهاء أو لا ؟ فيه بحث ليس هذا محلّه .

و على هذا ، فإن كان كلّ من « الصّلاه » و« الغصب » مبدأً غير الآخر ، و التركيب بينهما انضمامى ، و قلنا بعدم سرايه كلٍّ من الأمر و النهى إلى متعلَّق الآخر ، كانت الصّلاه فى ملك الغير صحيحهً ، غير أنه قد عصى من جهه التصرف فى ملك الغير بدون إذنه ، و هذا هو المقصود من الجواز ... و هو مدّعى الميرزا .

لكن التحقيق خلافه ، لأنّ « الغصب » مفهوم انتزاعى ينشأ من التصرّف فى مال الغير ، فليس له ما بإزاء فى الخارج ، و التصرف تارهً يكون بالأكل و اخرى بالشرب و ثالثهً بالمشى ، فهو ينتزع من امور مختلفه ، و من المعلوم أنّ المعنى الانتزاعى قائم بمنشإ انتزاعه و متّحد معه ، فإنْ انتزع عنوان « التصرف » من أجزاء « الصّلاه » حصل الاتحاد و كان الحق هو الامتناع ... و قد عرفنا أن الصّلاه مركّبه من أجزاء هى من مقولات مختلفه .

فأمّا « النيه » فى ملك الغير ، فلا يصدق عليها عنوان « التصرف » بلا كلام .

و أمّا التكبير و القراءه و نحوهما فى فضاء ملك الغير ، فلا ريب فى أنها تصرّف عقلاً ، إنما الكلام فى الصّدق العرفى ، و مع الشك فيه يكون التمسّك بقوله

« لا یحلّ لأحدٍ أن یتصرّف ... » تمسّکاً بالدلیل فی الشبهه الموضوعیه لنفس الدلیل ... و مع وصول النوبه إلی الأصل العملی فالمرجع هو البراءه .

و أمّا الرکوع و السجود ، فإنّ التصرّف لا یصدق علی نفس الهیئه ، و صدقه علی « الهوی » إلیهما واضحٌ ، لکنّ کون « الهوی » جزءاً من أجزاء « الصّلاه » أو أنّه مقدّمه لتحقق الرکوع و السجود و هما الجزءان ؟ فیه خلاف .

و بعد ، فإنّ القدر المتیقن من أجزاء الصّلاه الحاصل فی ملک الغیر و الصادق علیه عنوان الغصب هو : الاعتماد علی ملک الغیر فی حال القیام ، فإنّه لولاه لم یتحقق القیام شرعاً ، و الاعتماد علی ملک الغیر فی حال السجود - بناءً علی اعتباره فیه و عدم کفایه مماسّه الجبهه للأرض - فإنّ هذین الاعتمادین تصرّف عرفاً ، و لمّا کان التصرّف عنوان انتزاعیّاً ، فإنّه یتحقق الاتّحاد بینه و بینهما ، و إذا حصل ثبت الامتناع ، و کانت الصّلاه باطله .

فالنتیجه هی بطلان الصّلاه ... إلّا أن یخدش فی شیء من مقدّماتها .

هذا هو التحقیق من الناحیه الصغرویّه ... و بذلک یتبیّن صحّه صلاه المیّت فی ملک الغیر بدون إذنه ، لأنّها لیست إلّا التکبیرات و الأذکار و الأدعیه ... و کذا صلاه من لا یقدر علی القیام ، إلّا أن یقال بکونه معتمداً علی الأرض فی جلوسه .

و بعد ذلک کلّه ... یرد علی المیرزا النقض بما ذکره (1) من خروج مثل « اشرب الماء و لا تغصب » عن محلّ الکلام ، لوقوع الشرب مصداقاً للغصب ، لعدم الفرق بینه و بین « صلّ و لا تغصب » لوجود الملاک الذی ذکره - و هو استحاله اتّحاد المبادئ - فی « الصلاه » و« الشرب » معاً بلا فرق .

و أیضاً ، فإنّه فی الفقه - فی مسأله الصّلاه فی المغصوب - قال ببطلانها فی

1- 1) أجود التقریرات 2 / 141 ، فوائد الاصول (1 - 2) 412 .

اللّباس أو المكان المغصوب ، لتحقّق الاتّحاد فى الحركه الصّلاتيه فيه بين الصّلاه و الغصب ؛ فكان دليله على البطلان مسأله امتناع اجتماع الأمر و النهى ، لا الإجماع و غيره من وجوه الاستدلال ... هذه عبارته هناك :

« السابع ممّا يشترط فى اللّباس : أن لا يكون مغصوباً ... و الذى يدل على ذلك - مضافاً إلى الإجماع فى الجمله - هو كون المسأله من صغريات باب اجتماع الأمر و النهى ... بمعنى كون الحركه الخاصه مأموراً بها لكونها من أفعال الصّلاه و منهيّاً عنها لكونها تصرّفاً فى الغصب ... » (۱) .

و تلخّص :

إن التركيب بين المشتقات اتحادى بلا ريب ، و التعارض فى محلّ الاجتماع بين « أكرم العالم » و« لا تكرم الفاسق » موجود بلا إشكال . و أمّا بين المبادئ ، فمتى كان لمبدءين وجود واحد فى الخارج ، فلا مناص من التركيب الاتحادى و القول بالامتناع .

تنبيه (فى حقيقه الغصب)

قد اختلفت أنظار الأكابر فى بيان حقيقه الغصب و أنه بأىّ جزءٍ من أجزاء الصّلاه يتحقق ؟

فالميرزا على أن الركوع و السجود من مقوله الوضع ، و الغصب من مقوله الأين ، و إذا اختلفت المقولات كان التركيب انضمامياً لا اتحادياً .

و المحقق العراقى (۲) على أن الغصب عباره عن الفعل الشاغل لمحلّ الغير فى حال عدم رضاه لا أنه إشغال ملك الغير ، و هذا العنوان ينطبق على الأجزاء

۱- ۱) كتاب الصلاه ۱ / ۲۸۵ ، ۳۱۸ - ۳۲۰ .

۲- ۲) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۴۱۷ .

الصّلاتيه لكونها أفعالاً ، فيكون الركوع فعلًا شاغلًا للمكان و هكذا غيره من الأفعال .

و المحقق الأصفهانی (1) ذهب إلی أن الأـجزاء الصّـلاتيه من مقولات متعـدّده ، لأنّ الركوع من مقوله الوضع و لا يصـدق عليه التصـرف فی ملک الغير ، لکن السـجود وضع الجبهه علی أرض الغير و بوضـعها عليها يصدق عنوان التصرف و يلزم الامتناع ، و کذلک القيام ، لتحقق التصرّف فی أرض الغير فيه بالاعتماد عليها .

و المحقق الخوئی (2) ، ذهب إلی أنّ مفهوم السّـجود لا يتحقق إلّا بالاعتماد و هو تصـرّف ، أمّا وضع الجبهه بدون الاعتماد علی الأرض ، فليس بسجود و لا يصدق عليه التصرف فی ملک الغير .

و أفـاد شـيخنا دام ظلّه : بأن هـذا القول مخالفٌ لتصـريحات أهل اللّغه ، - إذ السـجود عنـدهم وضع الجبهه علی الأرض (3) - و للنصوص ، ففی صحيحه زراره :

« قلت : الرجل يسجد وعليه قلنسوه أو عمامه ؟

فقال : إذ مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه » (4) .

و کذلک غيرها .

فالصحيح ما ذهب إليه المحقق الاصفهانی فی مفهوم السجود ، لکنّ صدق التصرّف علی مجرّد وضع الجبهه علی الأرض مشکل ، فالشبهه مفهوميه لو لم

1- 1) نهايه الدرايه 2 / 316 .

2- 2) محاضرات فی اصول الفقه 3 / 491 .

3- 3) انظر: تاج العروس فی شرح القاموس 2 / 371 .

4- 4) وسائل الشيعه 5 / 137 ، الباب 12 ، باب استحباب جعل المصلّی بين يديه ... .

نقل بانصراف دلیل « لا یحلّ لامرئ أن یتصرّف ... » عنه .

و تلخّص : إن مفهوم السجود غیر متقوّم بالاعتماد خلافاً للسیّد الخوئی بل هو مجرّد وضع الجبهه وفاقاً للمحقق الاصفهانی ، لکنّ الکلام فی صدق التصرف علی ذلک ... .

إلّا أن الشارع اعتبر فی السجود « التمکّن من الأرض » و لا ریب فی صدق التصرّف علیه ، و من هنا اختار الأُستاذ الامتناع ، فوافق القائلین به فی القول و خالفهم فی الدلیل ، و الدلیل عنده هو النصّ :

« عن علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قال : « سألته عن الرجل یسجد علی الحصی فلا یمکّن جبهته من الأرض . قال : یحرّک جبهته حتی یتمکّن فینحّی الحصی عن جبهته و لا یرفع رأسه » (۱) .

و أمّا ما ذهب إلیه المحقق العراقی من أن الرکوع و السجود نفس الفعل ، ففیه : إنهما عباره عن الهیئه الحاصله من نسبه أجزاء البدن بعضها إلی بعضٍ ، و لا یصدق « التصرف » علی « الهیئه » .

و بقی القیام ، و المستفاد من النصوص کصحیحه ابن سنان (۲) أن یکون المصلّی فی حال القیام معتمداً علی رجلیه ، فلا یستند إلی الجدار و نحوه ، و من الواضح أنّ الاعتماد علی الرجل اعتماد علی الأرض ، فیلزم الاجتماع و الامتناع .

الوجه الرابع

اشاره

من أدلّه القائلین بالجواز : وقوع الاجتماع فی الشریعه بین الحکمین من الوجوب و الکراهه ، و الاستحباب و الکراهه ، و الوجوب و الاباحه ، و الاستحباب

۱- ۱) وسائل الشیعه ۶ / ۳۵۳ ، الباب ۸ من أبواب السجود ، الرقم ۳ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۵ / ۵۰۰ ، الباب ۱۰ من أبواب القیام ، الرقم ۲ .

و الإباحه ... و أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه .

و قد قدّم صاحب (الكفايه) (۱) هذا الوجه على غيره فى الذكر ، إذ قال فى تقريره : إنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره ، و قد وقع ، كما فى العبادات المكروهه ، كالصّلاه فى مواضع التهمه و فى الحمام و الصيام فى السفر و فى بعض الأحكام . بيان الملازمه : إنه لو لم يكن تعدد الجهه مجدياً فى إمكان اجتماعهما ، لما جاز اجتماع حكمين آخرين فى موردٍ مع تعدّدهما ، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد ، بداهه تضادّها بأسرها . و التالى باطل ، لوقوع اجتماع الكراهه و الايجاب أو الاستحباب فى مثل الصّلاه فى الحمام و الصيام فى السفر و فى عاشوراء و لو فى الحضر ، و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحه أو الاستحباب فى مثل الصّلاه فى المسجد أو الدار .

الجواب الإجمالی

و قد اجيب فى (الكفايه) و غيرها عن هذا الاستدلال بالإجمال ، بوجوه :

الأول : إنه لمّا قام البرهان العقلی على امتناع شیء ، فلا بدّ من ارتكاب التأويل فيما ظاهره جواز ذلك الشیء ، ضروره أن الظهور لا يصادم البرهان ، و هنا كذلك ، فإنّ البرهان قام على امتناع الاجتماع بين الضدّين ، و الأحكام الخمسه متضادّه .

و الثانی : إنّ اجتماع الحكمين فى الموارد المذكوره كما يتوجّه على الامتناعی كذلك يتوجّه على الجوازی ، لأن القائل بجواز الاجتماع إنما يقول به حيث يكون الشیء الواحد ذا عنوانين ، أمّا ما يكون بعنوانٍ واحدٍ كالصّلاه فى

۱- ۱) كفايه الاصول : ۱۶۱ .

الحمّام مثلاً فلا يقول الجوازی أيضاً بالاجتماع فيه .

و ثالثاً : إنّ الموارد المذكوره لا مندوحه فيها ، بخلاف محلّ البحث كالصّلاه فی المكان المغصوب فله مندوحه .

الكلام فی العبادات المكروهه

اشاره

و أجاب المحقق الخراسانی بالتفصيل فقال : إن العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام :

الأول : ما تعلَّق به النهی بعنوانه و ذاته و لا بدل له ، كصوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدئه فی بعض الأوقات .

و الثانی : ما تعلَّق به النهی كذلك و يكون له البدل ، كالنهی عن الصلاه فی الحمام .

و الثالث : ما تعلَّق النهی به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً ، كالصلاه فی مواضع التهمه ، بناءً على كون النهی عنها لأجل اتّحادها مع الكون فی مواضعها .

القسم الأوّل كصوم عاشوراء :

رأی صاحب الكفايه

ثم أجاب عن الاستدلال فی القسم الأوّل - الذی هو أهمّ الأقسام - بما حاصله :

لقد قام الإجماع على وقوع صوم يوم عاشوراء صحيحاً ، و مع ذلك يكون

ترکه أرجح کما یظهر من مداومه الأئمه – علیهم السلام – علی الترک ، فیکون صوم عاشوراء من قبیل المستحبّین المتزاحمین ، لا من قبیل تعلّق الأمر و النهی بشیء واحد ، و ذلک ، لأن الأمر قد تعلَّق بفعل هذا الصوم ، لکونه عبادهً ، و تعلّق بترکه ، لکونه عملاً قد التزم به بنو امیّه بعد قتل سید الشهداء الحسین علیه السلام ، و إذا کان من صغریات باب التزاحم ، فإنه یحکم بالتخییر بین الفعل و الترک لو لم یکن أهم فی البین ، و إلّا فیتعیّن الأهم و إنْ کان الآخر یقع صحیحاً ، حیث أنه کان راجحاً و واجداً للملاک و موافقاً للغرض .

إذن ، لیس هذا المورد من قبیل اجتماع الاستحباب و الکراهه لیتمّ الاستدلال به للقول بالجواز ، بل من قبیل التزاحم بین المستحبین ، و هما فعل الصوم و ترکه .

هذا ما أفاده صاحب (الکفایه) تبعاً للشیخ الأعظم (۱) .

إشکال المیرزا

فأشکل علیه المیرزا قائلاً : إن الفعل و الترک إذا کان کلّ منهما مشتملاً علی مقدارٍ من المصلحه ، فبما أنه یستحیل تعلّق الأمر بکلٍّ من النقیضین فی زمانٍ واحدٍ ، یکون المؤثّر فی نظر الآمر احدی المصلحتین علی تقدیر کونها أقوی من الاخری ، و یسقط کلتاهما عن التأثیر علی تقدیر التساوی ، لاستحاله تعلّق الطلب التخییری بالنقیضین ، لأنه من طلب الحاصل ، وعلیه ، یستحیل کون کلٍّ من الفعل و الترک مطلوباً بالفعل .

و بالجمله ، اشتمال کلّ من الفعل و الترک علی المصلحه ، یوجب تزاحم الملاکین فی تأثیرها فی جعل الحکم علی طبق کلٍّ منهما ، لاستحاله تأثیرهما فی

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۱۳۰ ، کفایه الاصول : ۱۶۳ .

زمانٍ واحدٍ فی طلب النقیضین تعییناً أو تخییراً ، وعلیه یتفرّع وقوع التزاحم فی التأثیر فیما کان کلّ من الضدین اللذین لا ثالث لهما مشتملاً علی المصلحه أو المفسده الداعیه إلی جعل الحکم علی طبقها ، و فیما إذا کان أحد المتلازمین دائماً مشتملاً علی مصلحه و الآخر مشتملاً علی مفسده ، فإنه فی جمیع ذلک یستحیل جعل الحکم علی طبق کلٍّ من الملاکین تعییناً أو تخییراً ، لرجوعه إلی طلب النقیضین المفروض استحالته ، فلا بدّ من جعل الحکم علی طبق أحد الملاکین إنْ کان أحدهما أقوی من الآخر ، و إلّا فلا یؤثّر شیء منهما فی حمل الحکم علی طبقه (۱) .

و حاصل کلامه : إنه لا یعقل التزاحم ، لأنه إن کان فی مرحله الامتثال - الراجع إلی عدم قدره المکلّف علی امتثال کلا التکلیفین - فالفعل و الترک متناقضان ، فجعل الاستحباب لکلیهما تعییناً طلب للنقیضین ، و تخییراً تحصیل للحاصل .

و إن کان فی مرحله الجعل ، فإنه یقع الکسر و الانکسار بین الملاکین و یصدر الحکم طبق الملاک الغالب منهما ، فإنْ لم یکن فالإباحه ... فأین التزاحم بین استحباب الفعل و استحباب الترک ؟

دفاع السید الخوئی

و قد أجاب السید الخوئی - فی هامش الأجود - بما حاصله : أنه لو کان متعلَّق الأمر حصّه من الطبیعه ، و کان لنقیض تلک الحصّه فردان ، فلا مانع من تعلّق الأمر بالحصّه و بأحد النقیضین لها . و ما نحن فیه من هذا القبیل ، لأنَّ الأمر بصوم عاشوراء قد تعلَّق بالإمساک فیه بقصد القربه - لا بمطلق الإمساک - و لنقیض هذا المتعلَّق فردان ، أحدهما : ترک الإمساک رأساً ، و الآخر الإمساک لا بقصد القربه ،

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۱۷۳ .

لكنّ ترك الصوم هو المأمور به لمصلحه مخالفه بنی امیّه ، و أما الإمساک بلا قصدٍ فلیس بمأمورٍ به ، فما ذکره المیرزا من استحاله تعلّق الأمر بکلا الطرفین لکونه طلباً للنقیضین ، غیر صحیح ... بل المورد من باب التزاحم - کما هو الحال فی کلّ موردٍ یکون للضدّین ثالث - و حینئذٍ ، یکون المرجع قاعده باب التزاحم .

جواب الأُستاذ عن هذا الدفاع

و قد أجاب الشیخ الأُستاذ عمّا ذکر بوجهین :

أحدهما : إنه کان بنو امیّه یصومون فی یوم عاشوراء بقصد القربه ، و المخالفه معهم تتحقّق بترکه بقصد القربه و بترکه رأساً ، نعم ، الإفطار إعلانٌ للمخالفه ، و هذا أمر آخر .

و ثانیاً : إنّه - بعد التنزّل عمّا ذکرناه - غیر متناسب مع مقام الإثبات ، لأنّ فی الأخبار ما هو صریحٌ فی استحباب صوم یوم عاشوراء بحیث لا یلائم مداومه أهل البیت علیهم السلام علی الترک ، ففیها : « صام رسول اللّه یوم عاشوراء » (۱) و فیها أیضاً ما لا یتناسب مع القول بأرجحیّه الترک من الفعل ، کقوله علیهم السلام « فَإِنَّه یکفّر ذنوب سنه »(۲) .

فما ذکره المیرزا وارد .

هذا تمام الکلام فی جواب الشیخ و المحقق الخراسانی .

رأی المیرزا

ثم إن المیرزا بعد أن أورد علی کلام (الکفایه) - تبعاً للشیخ - بما تقدَّم قال :

و التحقیق فی الجواب عن هذا القسم یتّضح برسم مقدّمهٍ نافعه فی جملهٍ من الموارد ، و هی : إنه لا شبهه فی أنّ النذر إذا تعلَّق بعبادهٍ مستحبّه ، فالأمر الناشئ

۱- ۱) (و ۲) وسائل الشیعه ۱۰ / ۴۵۷ ، الباب ۲۰ ، رقم ۱ و ۲ .

من النذر يتعلّق بذات العباده التى كانت متعلّقه للأمر الاستحبابى فى نفسها ، فيندكّ الأمر الاستحبابى فى الأمر الوجوبى و يتّحد به ، فيكتسب الأمر الوجوبى جهه التعبّد من الأمر الاستحبابى ، كما أنّ الأمر الاستحبابى يكتسب جهه اللّزوم من الأمر الوجوبى ، فيتولّد من اندكاك أحد الأمرين فى الآخر أمر واحد وجوبى عباده ، و السرّ فى ذلك : أنه إذا كان متعلّق كلٍّ من الأمرين عين ما تعلَّق به الآخر ، فلا بدّ من اندكاك أحدهما فى الآخر و إلّا لزم اجتماع الضدّين فى شىء واحد .

و أما إذا كانت العباده المستحبه متعلَّقه للإجاره فى موارد النيابه عن الغير ، كان متعلَّق الأمر الاستحبابى مغايراً لما تعلَّق به الأمر الوجوبى ، لأن الأمر الاستحبابى على الفرض تعلَّق بذات العباده ، و أما الأمر الناشئ من الإجاره فهو لم يتعلّق بها بل تعلَّق بإتيان العباده بداعى الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه ، و على ذلك يستحيل تداخل الأمرين باندكاك أحدهما فى الآخر فى موارد الإجاره على العباده ، إذ التداخل فرع وحده المتعلَّق ، و المفروض عدم وحدته فى تلك الموارد ، فلا يلزم اجتماع الضدّين فى شىء واحد .

(ثم قال) ما حاصله : إن ما نحن فيه من قبيل الإجاره لا من قبيل النذر ، فالأمر بصوم عاشوراء متعلِّق بذات العباده ، لكنّ النهى متعلِّق بالتعبّد بهذه العباده لِما فيه من المشابهه للأعداء ، فاختلف المتعلَّق ، لكنّ النهى لمّا كان تنزيهيّاً ، فإنّه لا يكون مانعاً من التعبّد بمتعلّقه ، بل يجوز الإتيان بتلك العباده بداعى الأمر المتعلّق بذاتها ... فارتفع إشكال اجتماع الضدّين فى هذا القسم من العبادات المكروهه (1) .

ص:96

1- 1) أجود التقريرات 2 / 174 - 177 .

الإشكال على الميرزا

و يرد على الجواب المذكور وجوه :

أوّلاً : إنه لا يعقل الاندكاك في مورد البحث ، لأن الاندكاك يكون في الحقيقه ذات المرتبه ، فإذا حصلت المرتبه الشديده للشيء اندكّت فيها المرتبه الضعيفه منه ، كما في النور مثلًا ... فما ذكره يتم في الملاكات و الأغراض حيث المناط الضعيف يندكّ في القوى ، أمّا في الأمر أو النهى التابع للملاك فلا يعقل الاندكاك ، لأن الأمر عباره الإنشاء ، سواء كان حقيقته الإيجاد أو إبراز الاعتبار . و النهى كذلك ، سواء كان طلب الترك كما عليه صاحب (الكفايه) و الميرزا أو هو الزجر كما عليه غيرهما – و اندكاك الإنشاء فى إنشاءٍ آخر غير معقول .

و ثانياً : لو سلّمنا الاندكاك ، فلا وجه لكون المرتبه الشديده عبادةً و واجبه ، لأنّ دليل الوجوب هو الأمر بالوفاء بالنذر ، و هو وجوب توصّلى لا ينقلب إلى عبادى ، كما أن الاستحباب التعبّدى لا ينقلب إلى التوصّلى ، فمن أين ما ذكره الميرزا ؟

و ثالثاً : إن قياسه ما نحن فيه على باب الإجاره ، مخدوش بأنّ متعلّق الأمر فى صوم عاشوراء ليس مطلق الإمساك ، بل هو الإمساك قربةً إلى اللّه ، و متعلّق النهى إن كان نفس الصوم كذلك ، فالاجتماع حاصل ، و إن كان هو التعبّد بهذا الصّوم كما ذكر الميرزا ، فإنّ التعبّد يعنى الإتيان به قربه إلى اللّه ، فيكون نفس متعلَّق الأمر ، و يلزم الاجتماع .

و رابعاً : إن طريق الحلّ الذى ذكره غير مناسب لمقام الإثبات ، لأن محصّل كلامه هو تعدّد المتعلّق ، و أنّ متعلّق الأمر هو نفس الصوم و متعلَّق النهى هو التعبّد بهذا الصّوم ، لكنّ الروايات الوارده فى صوم يوم عاشوراء تدلّ على مبغوضيّه الصوم نفسه :

« عن عبـد الله بن سـنان قـال : دخلت على أبى عبـد الله عليه السـلام يوم عاشوراء و دموعه تنحـدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط ، فقلت : ممّ بكاؤك ؟ فقال :

أ فى غفلةٍ أنت ! أما علمت أن الحسـين – عليه السلام – أصيب فى مثل هذا اليوم ؟ فقلت : ما قولك فى صومه ؟ فقال لى : صمه من غير تبييت و أفطره من غير تشـميت ، و لا تجعله يوم صوم كملًا ، و ليكن إفطارك بعد صلاه العصر بساعةٍ على شربه من ماء ، فإنه فى مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلّت الهيجاء عن آل رسول اللّه . الحديث » (۱) .

لقد أمر عليه السلام بالإمساك بلا نيّهٍ ، إذنْ ، لا عباديّه لصوم عاشوراء .

و عن عبد الملك : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صوم تاسوعاء و عاشوراء من شهر المحرم ... ثم قال :

و أما يوم عاشورا ، فيوم اصـيب فيه الحسـين صـريعاً بين أصحابه و أصحابه صرعى حوله ، أ فصوم يكون فى ذلك اليوم ؟ كلّا و ربّ البيت الحرام ، ما هو يوم صوم ، و ما هو إلّا يوم حزن و مصـيبه دخلت على أهل السـماء و أهل الأرض و جميع المؤمنين ، و يوم فرح و سرور لابن مرجانه و آل زياد و أهل الشام ... فمن صام أو تبرّك به حشره اللّه مع آل زياد ... »((۲)) .

و عن جعفر بن عيسـى قال : « سألت الرضا عليه السـلام عن صوم يوم عاشوراء و ما يقول الناس فيه . فقال : عن صوم ابن مرجانه تسألنى ؟ ذلك يوم صامه الأدعياء من آل زياد لقتل الحسـين ، و هو يوم يتشاءم به آل محمّـد و يتشاءم به أهل الاسـلام ، و اليوم الذى يتشاءم به أهل الاسلام لا يصام و لا يتبرّك به ... »(۳) .

و عن عبيد بن زراره عن أبى عبد الله : « من صامه كان حظّه من صيام ذلك

۱– ۱) وسائل الشيعه ۱۰ / ۴۵۸ ، الباب ۲۰ من أبواب الصوم المندوب ، الرقم : ۷ .

۲– ۲) (و ۳) وسائل الشيعه ۱۰ / ۴۵۹ ، الباب ۲۱ ، رقم ۲ و ۳ .

اليوم حظّ ابن مرجانه و آل زياد . قال قلت : و ما كان حظّهم من ذلك اليوم ؟ قال :

النار . أعاذنا اللّه من النار و من عمل يقرّب من النار ... » (۱) .

فالأخبار صريحةٌ بمبغوضيه صوم عاشوراء . فلا وجه لما ذكره الميرزا .

رأی المحقق العراقی

و أجاب المحقق العراقی عن الاستدلال بالعبادات المكروهه بوجهين :

الأول : إن صوم يوم عاشوراء مستحب ، و النهی عنه يدل علی أقليّه الثواب .

و الثانی : إن الأمر قد تعلَّق بالصوم ، و النهی متعلَّق بإيقاعه فی هذا الظرف الخاص .

و هذا نصّ كلامه فی العبادات المكروهه : نعم ، فيما لا بدل لها من العبادات ... فلا بدّ فيها إمّا من الحمل علی أقليه الثواب و الرجحان أو صرف النهی عن ظاهره إلی إيقاع العباده فی الأوقات المخصوصه ، نظير النهی عن إيقاع جوهر نفيس فی مكان قذر ، بجعل المبغوض كينونه العباده فی وقت كذا لا نفسها حتی لا ينافی المبغوضيه مع محبوبيه العمل و رجحانه المقوّم لعباديته((۲) .

و فيه :

أما الأول ، فقد عرفت منافاته للنصوص .

و أمّا الثانی ، فإنّ الأمر و النهی كليهما واردان علی هذه الحصّه من الصّوم أی الصّوم المقيّد بيوم عاشوراء ، فلا وجه لما ذكره . نعم ، لو كان متعلَّق الأمر طبيعی الصّوم و متعلَّق النهی هو الحصّه لتمّ ما ذكره ، لكنّ الروايه جاءت آمرةً بصوم يوم عاشوراء ، و ناهيةً عن صوم يوم عاشوراء .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۰ / ۴۶۱ ، الباب ۲۱ ، رقم ۴ .

۲- ۲) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۴۲۸ .

رأی السید الفشارکی کما فی الدرر

و أجاب السید المحقق الفشارکی – علی ما نقل عنه تلمیذه الشیخ الحائری – :

بأن یقال برجحان الفعل من جهه أنه عباده ، و رجحان الترک من حیث انطباق عنوان راجح علیه ، و لکون رجحان الترک أشدّ من رجحان الفعل ، غلب جانب الکراهه و زال وصف الاستحباب ، و لکنّ الفعل لمّا کان مشتملاً علی الجهه الراجحه لو أتی به یکون عباده ، إذْ لا یشترط فی صیروره الفعل عبادةً وجود الأمر بل یکفی تحقق الجهه فیه علی ما هو التحقیق ، فهذا الفعل مکروه فعلاً لکون ترکه أرجح من فعله ، و إذا أتی به یقع عبادةً لاشتماله علی الجهه .

إشکال الشیخ الیزدی

ثم أشکل علیه تلمیذه المحقق فقال : و یشکل بأنّ العنوان الوجودی لا یمکن أن ینطبق علیه العدم ، لأنّ معنی الانطباق هو الاتحاد فی الوجود الخارجی ، و العدم لیس له وجود (۱) .

نظر الأُستاذ

فقال شیخنا الأُستاذ : بأنّ کبری کلام المستشکل تامّه ، إذ الانطباق لا یتحقق إلّا مع الاتّحاد ، و الاتحاد بین الوجود و العدم محال – و المسأله عقلیّه لا ینفع فیها النقض بالأمثله العرفیه کما فی کلام البعض – فما ذکره حق . لکنّ الإشکال فی الصغری ، فإن المجعول عنواناً فی النصوص أمر عدمی مثل « عدم موافقه بنی امیّه » و لا محذور فی اتّحاده مع ترک الصوم . و علی الجمله ، فإن صوم عاشوراء مبغوض لموافقته لآل امیّه ، فیکون ترکه مطلوباً من جهه انطباق عنوان عدم الموافقه معهم له . فالإشکال مندفع .

۱- ۱) درر الفوائد (۱ – ۲) ۱۶۹ .

لکن یرد علی السیّد المحقّق بعد أن یکون العنوان عدمیّاً : بأنّ الأمر العدمی لا یتصوّر فیه المصلحه الموجبه للرّجحان ، لأن المصالح امور وجودیّه و الأمر الوجودی لا یقوم بالعدم و العدمی ، فالعنوان الأرجح إذا کان عدمیّاً فإنه لا یکون ذا مصلحه ، و من هنا تکون مطلوبیته بالعرض ، من جهه الحزازه فی الوجود ، و إذا کان الوجود مبغوضاً کان ترکه محبوباً بالمحبوبیّه العرضیه ، و لذا لا یکون ترک صوم عاشوراء مستحبّاً بل الفعل ذو حزازه ، فیکون ترکه محبوباً ، و علی هذا ، فلا مناص من القول بوجود حزازه فی نفس الصّوم ، و حینئذٍ ، لا یجتمع مع الرجحان و الاستحباب . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إذا کان الفعل مستحبّاً و الترک کذلک و الترک أرجح ، فما هو الموجب لکراهه الفعل ؟ إنه لا موجب له إلّا أرجحیّه الترک ، و هذا موقوفٌ علی أنْ یکون الأمر بالشیء مستلزماً للنهی عن ضدّه العام ، لکنّ هذا المبنی باطل .

و ثالثاً : إنه لا مناسبه بین هذا الوجه و روایات المسأله ، فمقام الإثبات غیر مساعدٍ له ، لأن النصوص واضحه الدلاله فی مبغوضیّه هذا الصوم و کونه مبعّداً عن اللّه و موجباً لاستحقاق النار ، فکیف یصح الإتیان به عبادهً ؟

الجواب الثانی فی الدرر

ثم جاء فی (الدرر) : الثانی أن یقال : إن فعل الصّوم راجح و ترکه مرجوح ، و أرجح منه تحقق عنوانٍ آخر لا یمکن أن یجتمع مع الصوم و یلازم عدمه ، و لمّا کان الشارع عالماً بتلازم ذلک العنوان الأرجح مع عدم الصّوم ، نهی عن الصّوم للوصله إلی ذلک العنوان ، فالنهی عن هذا لیس إلّا للإرشاد و لا یکون للکراهه ، إذ مجرّد کون الضدّ أرجح لا یوجب تعلّق النهی بضدّه الآخر ، بناءً علی عدم کون ترک الضدّ مقدّمه کما هو التحقیق . و لعلّ السرّ فی الاکتفاء بالنهی عن الصّوم بدلاً

عن الأمر بـذلك العنوان الأرجح، عدم إمكان إظهار استحباب بذلك العنوان . و مما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض بالواجبات التی تعرض علیها جهه الاستحباب ، کالصّلاه فی المسجد و نحوها .

و فیه

أوّلاً : إن هذه الکبری - و إنْ کانت مسلّمهً - غیر منطبقهٍ هنا ، فإن الشارع قد بیَّن ذلک العنوان و صرَّح بسبب النهی عن الصوم و هو المخالفه لبنی امیّه .

و ثانیاً : إنّ النهی إذا حمل علی الإرشاد ، بقی حکم الصوم علی الاستحباب بلا کراههٍ ، و هذا ینافی النصوص المذکوره و غیرها ، و لفتاوی الفقهاء بکراهه هذا الصّوم .

فما ذکره لا یتناسب مع النصوص و الفتاوی .

رأی الشیخ الأُستاذ

و قد رأی شیخنا أنّ الأفضل هو النظر فی النصوص و حلّ المشکل علی أساس ذلک مع لحاظ الفتاوی ، فمن الفقهاء - کصاحب الحدائق - من یقول بالحرمه ، و منهم من یقول بالکراهه، و منهم من یقول بالاستحباب، إمّا مطلقاً و إمّا علی وجه الحزن کما علیه صاحب (الجواهر) .

أمّا القول بالحرمه فللروایه التالیه : « عن صوم یوم عاشوراء . فقال : صوم متروک بنزول شهر رمضان ، و المتروک بدعه » (1) یعنی : إنّ هذا الصوم منسوخ بصوم شهر رمضان فهو غیر مشروع .

و فیه :

أوّلاً : هذه الروایه ضعیفه سنداً .

ص:۱۰۲

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۰ / ۴۶۱ ، الباب ۲۱ ، رقم ۵ .

و ثانیاً : إن كونه متروكاً لا یدل علی النسخ ، فقد یكون المراد متروكیه أصل الوجوب .

و ثالثاً : إن النسخ لا یتلائم مع الروایه عن الإمام الباقر و التی فیها صدور الأمر بصوم عاشوراء عن أمیر المؤمنین علیه الصلاه و السلام .

و اختار السید الخوئی الاستحباب بلا كراهیّه ، و طرح جمیع ما دلّ علی المنع بالإشكال فی أسانیدها ، و أمّا روایه عبد الله بن سنان ، فهی فی مصباح المتهجّد عن كتاب ابن سنان ، و نحن لا علم لنا بحال سند الشیخ إلی كتاب عبد الله بن سنان ... و لو كان سنده إلیه صحیحاً لأورد الخبر فی التهذیب و الاستبصار .

فتبقی روایات الاستحباب - كخبر عبد الله بن میمون القداح و نحوه - بلا معارض (1) .

و قد ناقشه الأُستاذ : بأنْ هذا الخبر أسنده الشیخ فی المصباح إلی ابن سنان ، و لو لا ثبوت السند عنده لما أسنده إلیه . هذا أولاً . و ثانیاً : إنه قد عمل بهذه الروایه من لا یعمل بالأخبار الآحاد ، كابن إدریس و ابن زهره . و ثالثاً : إن للخبر سنداً معتبراً ، فهو عن عماد الدین المشهدی الطبری - صاحب المزار - عن ابن الشیخ عن الشیخ عن المفید عن ابن قولویه عن الصدوق عن الكلینی عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عبد الله بن سنان .

و تلخّص : وجود روایه معتبره مانعه ، و لعلّه لذا أفتی فی رسالته العملیه بالكراهه ، و إنْ كان كتاب (مستند العروه) متأخراً عنها ... و ظهر وجود التعارض بین أخبار المسأله ، لأنّ بعضها یأمر و بعضها ینهی .

۱- ۱) مستند العروه الوثقی ۲۲ / ۳۱۷ .

و أمّا القول بالاستحباب على وجه الحزن ، فقد ذهب إليه صاحب (الجواهر) (۱) تبعاً للشيخ و ابن إدريس و المحقق ، جمعاً بين النصوص .

لكنّ هذا الوجه لا يصلح للجمع بل هو تبرّعی ... فالتعارض مستقر .

و مقتضی القاعده حمل الأخبار الآمره بالصّوم على التقيّه ، لكونها موافقةً لنصوص العامّه و فتاواهم ، كما لا يخفى على من يراجع (سنن الترمذی) و(المغنی لابن قدامه) (۲) و تبقی الناهيه بلا معارض . و دعوی الإجماع على الاستحباب - إن تمّت - لا تضرّ ، لكونه مدركيّاً ، فالأحوط وجوباً ترک صوم يوم عاشوراء .

القسم الثانی كالصلاه فی الحمام :

اشاره

و أمّا القسم الثانی من العبادات المكروهه كالصّلاه فی الحمام :

رأی صاحب الكفايه

فقد أجاب فی (الكفايه) (۳) بوجهين :

الأول : إن وجه النهی فيه يمكن أنْ يكون ما ذكر فی القسم الأول طابق النعل بالنعل .

و حاصل ذلک : أن من النهی عن الصّلاه فی الحمام مع الأمر بها ، يستكشف انطباق عنوانٍ على ترک الصّلاه فی الحمام أو ملازمه لتركها فيه يجعله - أی الترک - أرجح من الفعل .

الثانی : إنّ الأمر بالصّلاه دالٌّ على الوجوب ، و النهی عن الصّلاه فی الحمام تنزيهی لا تحريمی ، و لمّا كان الأمر بها ملازماً للترخيص العقلی فی تطبيق الصّلاه

۱- ۱) جواهر الكلام ۱۷ / ۱۰۵ .

۲- ۲) المغنی فی الفقه الحنبلی ۳ / ۱۳۳ .

۳- ۳) كفايه الاصول : ۱۶۴ .

على أيّه حصّهٍ منها بمقتضى الإطلاق فى « صلّ » ، كانت الصّلاه فى الحمّام مصداقاً للصّلاه الواجبه ، إلّا أنّ النهى عن هذه الصّلاه يفيد مرجوحيه تطبيق الطبيعه على هذه الحصّه ، كما أنَّ الأمر بتطبيقها على حصّه الكون فى المسجد يفيد الرجحان و المحبوبيّه ، و ذلك ، لأنّ الطبيعه المأمور بها فى حدّ نفسها إذا كانت مع تشخصٍ لا يكون له شدّه الملاءمه و لا عدم الملاءمه ، يكون لها مقدار من المصلحه و المزيه ، كالصّلاه فى الدار مثلاً ، و تزداد تلك المزيّه فيما لو كان تشخّصها بماله شدّه الملاءمه ، و تنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمه ، و لذلك ينقص ثوابها تارهً و يزيد اخرى ، و يكون النهى فيه لحدوث نقصانٍ فى مزيّتها فيه إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد و يكون أكثر ثواباً منه ، و ليكن هذا مراد من قال إن الكراهه فى العباده بمعنى أنها تكون أقل ثواباً .

هذا ، و قد وافق شيخنا على هذين الجوابين .

القسم الثالث كالصلاه فى موضع التهمه :

اشاره

و أمّا القسم الثالث من العبادات المكروهه ، كالصّلاه فى مواضع التهمه :

رأى صاحب الكفايه

فقد أجاب فى (الكفايه) : بأنْ حال هذا القسم حال القسم الثانى ، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل ، حيث أنه بالدقّه يرجع إليه ، إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلّا من مخصّصاته و مشخّصاته التى تختلف الطبيعه المأمور بها فى المزيّه زيادهً و نقيصهً بحسب اختلافها فى الملاءمه كما عرفت . و حاصل ذلك هو كون النهى ارشاداً إلى أقليّه الثواب كما تقدّم (۱) .

۱- ۱) كفايه الاصول : ۱۶۵ .

رأى الميرزا

و قد أجاب الميرزا (١) عن هـذا القسم - و القسم السابق - بما حاصـله : إن العباده على القول بالامتناع و إن كانت منهيّاً عنها إلّا أن النهى عن حصّهٍ خاصّهٍ لا يوجب تقييد المأمور به بغيرها ما لم يكن تحريميّاً أو كان مسوقاً لبيان المانعيّه ...

و من المعلوم أنَّ النهى هنـا مولوى تنزيهى لا ـ تحريمى ، و لا هو إرشاد إلى بيان المانعيه ، و هو لا ينافى رخصه تطبيق المأمور به على تلك الحصّه ، غايه الأمر ، يكون هذا التطبيق مرجوحاً ، فكان الأمر بطبيعه الصّـلاه متعلّقاً بصرف وجودها ، و النهى التنزيهى متعلَّقاً بحصّهٍ خاصّه من حصصـها ، و لمّا كان تنزيهيّاً فهو متضمّن للترخيص فى هذا التطبيق ، إلّا أنّه يكون مرجوحاً بالإضافه إلى غير هذه الحصّه .

هذا ، و قد وافقه تلميذه المحقق فى (المحاضرات) و سكت عليه فى هامش (الأجود) .

إشكال الأُستاذ

و لكنْ قد أشـكل عليه شيخنا : بأن الميرزا قد اعترف فى كلامه بوجود التضادّ بين الأمر الوجوبى و النهى التنزيهى ، فيتوجّه عليه أن الضـدّين متقابلان ، فلا يجتمعان ، و لا يكون أحدهما مصداقاً للآخر ... و إذا كانت الطبيعه متعلّقه للأمر و الحصّه منها متعلَّقه للنهى و كلّ حصّهٍ مصداق للطبيعه ، كان اللّازم كون أحد الضدّين مصداقاً للآخر ، و هو محال .

فالحق مع القائلين بأنّ هذا النهى ليس مولوياً ، بل هو إرشاد إلى أقليّه الثواب .

ص:١٠۶

١- ١) اجود التقريرات ٢ / ١۶٩ .

و خلاصه البحث

أمّا فی القسم الأول ، فالمختار إسقاط الأخبار الدالّه علی استحباب صوم عاشوراء ، لموافقها للعامّه . و فی النوافل المبتدئه جواب الشیخ و(الکفایه) هو الصحیح .

و أمّا فی القسمین الثانی و الثالث ، فالمختار حمل النهی علی الإرشاد إلی أقلیّه الثواب .

هذا تمام الکلام فی العبادات المکروهه .

الدلیل الآخر للقول بالجواز

و ذکر فی (الکفایه) عن القائلین بالجواز مسأله ما لو أمر بخیاطه الثوب و نهی عن الکون فی ملک الغیر ... و قد تقدّم الکلام علیه فی البحث مع السید البروجردی ، فلا نعید .

الاضطرار إلى الحرام

اشاره

إن المكلّف قد لا يكون مضطرّاً إلى الكون فی ملك الغير بلا إذنٍ منه ، و قد يكون مضطرّاً إلى ذلك ، فإن لم يكن مضطرّاً و أراد الصّلاه هناک ، فإمّا له مندوحه و إمّا لا ، فعلى الأول يندرج فی مسأله جواز الاجتماع و الامتناع ، و على الثانی كذلك و إنْ قيل بكونه من صغريات باب التزاحم .

و الحاصل : إنه فی صوره عدم الاضطرار مطلقاً ، يدور حكم الصّلاه فی ملك الغير مدار وحده المتعلَّق و تعدّده ، على التفصيل المتقدّم .

و قد يكون مضطراً إلى التصرّف أو الكون فی ملك الغير ، كما لو حبس هناک ، و لا يمكنه الصّلاه فی خارجه ، و هنا أيضاً صورتان ، لأن هذا الاضطرار قد يكون بسوء الاختيار من المكلّف و قد لا يكون ... و الكلام الآن فی الصوره الثّانيه .

حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار و لا يمكنه الخروج

اشاره

أمّا على القول بجواز الاجتماع ، فالحكم واضح ، لأنّ تصرّفه فی ملك الغير حاصل بالاضطرار فلا حرمه ، و الصّلاه كانت صحيحةً فی حال عدم الاضطرار ، فهی صحيحه فی حال الاضطرار بالأولويه .

إنما الإشكال فی الحكم بناءً على القول بالامتناع ، و المشهور هو الصحّه ، و الميرزا على البطلان .

دليل المشهور

و دليل القول المشهور هو أنه فی هذا الفرض يسقط النهی شرعاً و عقلاً .

أمّا عقلاً ، فلأن النهی حينئذٍ تكليفٌ بما لا يطاق .

و أمّا شرعاً ، فلحديث الرفع ، لأنّ الرفع بالنسبه إلى الاضطرار و الإكراه و النسيان واقعی - و إنْ كان بالنسبه إلى الجهل ظاهرياً لئلّا يلزم التصويب - فالتكليف مرفوع واقعاً عن المكلَّف المضطر ، و إذا سقط النهی بقی الأمر بالصّلاه على إطلاقه بلا مانعٍ .

و بعباره اخرى : إطلاق الأمر بالصّلاه بدلی ، و إطلاق النهی عن الغصب شمولی ، لكنّه قاصر عن الشمول لمورد الاضطرار ، فيبقى الإطلاق البدلی للأمر مع حكم العقل بالترخيص فی تطبيقه ، و تكون الصّلاه صحيحه .

دليل الميرزا

و يقول الميرزا رحمه اللّه (١) : بأنّ تقييد متعلَّق الأمر - كالصّلاه - بالقيد العدمی يكون على ثلاثه أنحاء :

الأول : التقييد الحاصل ممّا يكون إرشاداً إلى المانعيه ، كتقييدها بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه ، فإن معنى ذلك أن ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّه الصّلاه ، فصحّتها مشروطه بعدمه ... و هذا التقييد واقعی ، فلو صلّى فيما لا يؤكل لحمه عن جهلٍ أو اضطرار أو نسيانٍ بطلت ، إلّا إذا قام دليل آخر على الصحّه ... إذن ، حديث الرفع لا يرفع الحكم الوضعی فی حال الاضطرار ... إلّا إذا قام دليل آخر .

الثانی : التقييد الحاصل من التزاحم بين المأمور به و المنهی عنه مع كون النهی أهم ، كأنْ تتقيّد الصّلاه بعدم المنهی عنه ، فلو أتى بها مع المنهيّ عنه عامداً مختاراً بطلت إلّا على القول بالترتّب أو الإتيان بها بقصد الملاك بناءً على إنكاره ...

أمّا لو اضطرّ إلى الإتيان بها بالمنهی عنه ، فإن النهی يسقط و تصحّ الصلاه .

الثالث : التقييد الحاصل من النهی النفسی ، كالأمر بالصّلاه و تقييدها بعدم

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ١٨٢ - ١٨۴ .

كونها فی المغصوب ، للنهی النفسی عن الغصب ... فإنّ هذا النهی یقیّد الإطلاق البدلی فی الأمر بالصّلاه بغیر هذه الحصّه .

و ما نحن فیه من هذا القسم .

إنما الکلام فی أنّه : هل حرمه التصـرّف فی مال الغیر هی العلّه لتقیید الصّلاه بغیر المغصوب ، أو أنه لا علیّه و معلولیه بینها و بین التقیید ؟

إن کـان الأوّل ، فـالحق مع المشـهور ، لأنّه فی حال الاضـطرار ترتفع الحرمه و المفروض کونها العلّه للتقییـد ، فإذا انتفت انتفی المعلول ، و بقی الأمر علی إطلاقه .

لکنّ المیرزا یری أنْ لا علیّه ، و نـتیجه ذلـک أن الحرمه إذا ارتفعت علی أثر الاضـطرار ، بقی التقییـد علی حـاله و یکـون الأمر بالصلاه مقیَّداً بعدم وقوعها فی المغصوب ، فلو صلّی فیه لم یأتِ بمصداق المأمور به ، فهی باطله .

و وجه عـدم العلیّه عنده هو : إنّ منشأ هذا التقیید هو التضادّ بین الوجوب و الحرمه ، و حینئذٍ تکون الحرمه ملازمه لعدم الوجوب ، و لیس بین الضـدّین علیّه و معلولیّه لا وجوداً و لا عـدماً ، فـالطولیّه بین الحرمه و التقییـد مسـتحیله ، و لیس ارتفاع الحرمه علهً لارتفاع التقیید .

الإشکال علی المیرزا

و قـد أورد علی المیرزا : بـأنّه و إنْ لم یکن اختلافٌ فی المرتبه بین الحرمه و التقییـد ، لکنّ الکـاشف - فی مقـام الإثبات - عن التقییـد لیس إلّا الحرمه ، فقوله صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم : « لا یحلّ لأحـدٍ أن یتصـرف فی مال غیره بغیر بإذنه » (1)کما یدلّ بالمطابقه علی الحکم الشرعی ، یدلّ بالالتزام علی عدم وجوب الصّلاه

ص:۱۱۰

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۴ / ۲۳۴ الباب ۶۳ رقم : ۳ .

فی الـدار المغصوبه ، فکان تقیید الأمر بها بغیر هذا المورد مدلولاً التزامیّاً لهذه الحرمه ، و الدلاله الالتزامیه معلوله للمطابقیه ، فإذا سقطت سقطت الالتزامیه .

و الحاصـل : إنّه و إنْ لم تکن طولیّه بین المـدلولین - أی الحرمه و التقییـد - لکنّها بین الـدالّین موجوده ، فإذا سـقط دلیل حرمه الغصب بسبب الاضطرار ، انتفت الدلاله علی التقیید ، و بقی دلیل الوجوب شاملًا للمورد بإطلاقه ، و یتم رأی المشهور .

نظر الأُستاذ

و قد دفع الأُسـتاذ هذا الإشکال : بأنّه مبنی علی تبعیّه الدلاله الالتزامیه للمطابقیه فی الحجیّه - کما هو الصحیح - لکنّ المیرزا غیر قائل بذلک ... إذن ، لا بدّ من نقد کلامه من طریقٍ آخر فنقول :

إن حاصـل کلامـه فی الـدوره الثـانیه کون النهی علّهً للحرمه و لتقییـد الأمر معاً ، و حینئـذٍ یرد علیه : بـأنْ لا بقاء للنهی فی حال الاضطرار ، و إذا ارتفع انتفی التقیید ، لفرض کونه معلولاً للنهی ، فیثبت رأی المشهور .

و لکنّ المهمّ هو کلامه فی الـدوره الاولی (۱) إذ قال بأنّ العلّه للنهی و التقییـد هی الملاک ، و من الواضـح أنّ الاضـطرار یرفع النهی ، أمّا الملاک فلا ، لأنه لا یغیّر المصالح و المفاسد ، و إذا کان الملاک باقیاً بقی التقیید و إنْ انتفت الحرمه بالاضطرار .

و یردّه : إنّ الکاشف عن التقییـد لا بدّ و أنْ یکون الملاک البالغ إلی حدّ الغرضـیه للمولی حتّی یؤثّر فی الحرمه و التقیید ، و أمّا صرف وجود الملاک فلا یترتب علیه ذلک الأثر ، و علی هذا ، ففی صوره الاضطرار - حیث تکون

۱- ۱) فوائد الاصول (۱ - ۲) ۴۴۵ .

المفسده مزاحمةً بالمصلحه كما فی مورد أكل الميته مثلًا للضروره - لا تكون تلك المفسده متعلّقةً لغرض المولی ، فلا تصلح لأنْ تكون منشأً للتقييد ... فالحق مع المشهور .

حكم صلاه المضطرّ لا بسوء الاختيار

نعم ، فی خصوص الصّلاه بحثٌ من جهةٍ اخری ، و ذلك أنّه بناءً علی وجوب الصّلاه علی المضطر غير المتمكّن من الخروج فی جميع الوقت ، و صحّه صلاته ، فهل الواجب الإتيان بها صلاةً اختياريّةً تامّه الأجزاء و الشرائط ، أو يصلّی إيماءً بدلاً عن الركوع و السجود ؟

قولان ، قال بالأوّل صاحب (الجواهر) و تبعه الميرزا (١) . و بالثانی : بعض مشايخ صاحب (الجواهر) قدّس سرّهم .

و قد استدلّ للثانی : بأنّ الركوع و السجود يستلزم الحركه ، و هی تصرّف فی ملك الغير ، فليأت بالصّلاه بالإيماء لئلّا يلزم التصرف الزائد .

للأول : بأنّ من يكون فی ملك الغير لا ينفكّ عن وضعٍ من الأوضاع ، و الغصب صادق علی كلّ الأوضاع و فی كلّ آن من الآنات ، و اختلاف الأوضاع - بأنْ يركع أو يسجد مثلًا - لا يعتبر زيادةً فی التصرف حتی تكون معصيةً إضافيّه .

و قد فصّل الشيخ الأُستاذ فی هذا المقام فقال : بأنْ مقتضی القاعده الأوليّه هو الصّلاه الإيمائيه ، لأن تبدّل الأوضاع يستلزم الحركه بالضروره و هی أمر زائد ، علی أنّ فی السجود اعتماداً علی الأرض و هو تصرّف زائد . لكنّ مقتضی القواعد الثانويه من رفع العسر و الحرج و سهوله الشريعه و سماحتها هو ارتفاع الحرمه عن هذا القدر من التصرّف لمن اضطرّ بالصّلاه فی المكان المغصوب كالمحبوس

١- ١) فوائد الاصول (١ - ٢) ۴۴۵ - ۴۴۶ .

فیه ... و هذا هو الجواب الثانی لصاحب (الجواهر) (۱) و هو الصحیح .

غیر أنّ مقتضی القاعده هو التفصیل علی المبنی فی العسر و الحرج ، فإنه بناءً علی المختار من کونهما شخصیین لا نوعیین ، یختلف الحکم باختلاف الأشخاص ، فمن کان متمکّناً من البقاء علی حالٍ واحدهٍ زمناً طویلًا ، فهذا لا یجوّز له أن یصلّی صلاه المختار ، بل یصلّی ایماءً .

هذا کلّه فیمن لا یمکنه الخروج عن المکان المغصوب أصلًا .

حکمه مع التمکّن من الخروج

و أمّا المتمکّن من الخروج ، فتارهً : هو متمکّن من الأوّل من الإتیان بالصّلاه کاملهً فی خارجه ، فلا ریب فی وجوب ذلک و الإتیان بها فی المکان المباح ، فلو عصی و بقی فی ملک الغیر و صلّی هناک ، کانت صلاه باطله علی القول بالامتناع ، و صحیحه علی القول بالجواز مع العصیان .

و اخری : هو متمکّن من الخروج فی بعض الوقت ، فلو صلّی هناک فی الوقت المضطرّ إلی الکون فیه ، جاء الخلاف المذکور سابقاً من أنّ الرکوع و السجود منه یعتبر تصرّفاً زائداً فتبطل أو لا ؟ فعلی القول بالعدم و أنّه تبدّل وضع بوضع فالصّلاه صحیحه ، لکونه مضطراً إلی التصرف فلا نهی ، فلا مانع عن إطلاق الدلیل الآمر بالصّلاه و إنْ کان قادراً علی الخروج فی الساعه الآتیه حسب الفرض .

و علی قول المیرزا : هذه الصّلاه باطله ، لفرض التمکّن من صلاهٍ تامّهٍ ... و هذا هو المختار عندنا ، لعدم انطباق القاعده الثانویه هنا ، لأن المفروض تمکّنه بعد ساعهٍ من أدائها فی مکان مباحٍ تامّه الأجزاء و الشرائط ، فما ذهب إلیه السید الخوئی من صحّه صلاته هذه حتی بناءً علی الامتناع مخدوش .

۱- ۱) جواهر الکلام ۸ / ۲۸۷ .

و ثالثه : إنه متمكّن من الخروج لكنْ فی آخر الوقت ، بحیث لا یمکنه القیام بصلاه المختار فی الخارج ، فیدور أمره بین الصّلاه التامّه فی المکان المغصوب و غیر التامه فی خارجه .

أمّا علی مسلک المیرزا ، فیأتی بها فی حال الخروج إیماءً ، و کذا علی مسلک صاحب (الجواهر) ، و قد وافقهم السیّد الخوئی فی هذه الصوره ، لأنّ السجود تصرّف زائد - لکونه اعتماداً علی الأرض - فیومی بدله ، و الرکوع مستلزم للحرکه فی ملک الغیر و هی تصرّف ، فیکون مورداً للتزاحم بین الأمر و النهی ، و لا ریب فی تقدم النهی فلیس له أن یرکع الرکوع الاختیاری .

فأشکل علیه شیخنا : بأنکم فی الصّوره السّابقه قلتم بجواز الرکوع و السجود الاختیاریین لکونه مضطرّاً ، فما الفرق بین هذه و تلک ؟

إن الأحکام العقلیه لا تقبل التخصیص ، و القاعده الأوّلیه تقتضی المنع عن کلّ تصرّف فی ملک الغیر ، و إذا کان السجود اعتماداً علی الأرض فهو فی کلتا الصورتین ، و الرکوع إن کان حرکهً ، و الحرکه تصرّفٌ ، فهو فی کلتیهما کذلک ، فلا وجه للفرق فی حکم الرکوع و السجود ، نعم ، بینهما فرق من حیث أنّه فی تلک الصوره کان باقیاً فی ملک الغیر - مع قدرته علی الخروج - فهو عاصٍ ، و فی هذه الصّوره تصدر منه معصیتان ، لأن خروجه من المکان تصرّف آخر ، لکنّ زیاده المعصیه کذلک لا أثر لها فی حکم الرکوع و السجود ، و قد عرفت عدم الفرق بالنسبه إلیهما .

و علی الجمله ، فالصحیح بناءً علی الامتناع و بحسب القاعده الأولیه هو البطلان ، لکن القاعده الثانویه تقتضی الصحه و جواز الإتیان بصلاه المختار .

هذا کلّه ، فیما لو لم یکن اضطراره إلی التصرّف فی مال الغیر بسوء الاختیار .

ص:۱۱۴

حکم الاضطرار بسوء الاختیار

اشاره

أمّا لو کان هو السبب فی هذا الاضطرار ، قال فی (الکفایه) (۱) :

إنما الإشکال فیما إذا کان ما اضطرّ إلیه بسوء اختیاره ، مما ینحصر به التخلّص عن محذور الحرام کالخروج عن الدار المغصوبه فیما إذا توسّطها بالاختیار ، فی کونه منهیّا عنه أو مأموراً به ، مع جریان حکم المعصیه علیه أو بدونه ، فیه أقوال ، هذا علی الامتناع .

و أمّا علی القول بالجواز ، فعن أبی هاشم أنه مأمور به و منهی عنه ، و اختاره الفاضل القمی ناسباً له إلی أکثر المتأخرین و ظاهر الفقهاء .

و الحق : أنه منهی عنه بالنهی السابق الساقط بحدوث الاضطرار إلیه و عصیانه له بسوء الاختیار ، و لا یکاد یکون مأموراً به کما إذا لم یکن هناک توقف علیه أو بلا انحصار به ... .

الأقوال فی هذه الصوره

و الحاصل : أن فی حکم هذا الاضطرار خمسه أقوال ، ذکرها صاحب (الکفایه) و تکلّم علیها ، و أثبت مختاره فی المسأله ، و إلیک البیان بقدر الحاجه :

القول الأول : إن خروجه من هذا المکان حرام شرعاً ، لأنّه تصرف فی ملک الغیر .

و فیه : إنّ الکون فیه أیضاً حرام شرعاً ، فلو حرم علیه الخروج ، لزم حکم الشارع بالمتناقضین .

القول الثانی : إن الخروج واجب و حرام ، و کلا الحکمین فعلی . أمّا وجوب الخروج ، فلأنه تخلّص من الغصب ، و هو واجب بنفسه أو مقدمه لواجبٍ هو

۱- ۱) کفایه الاصول: ۱۶۸ .

الکون فی خارج ملک الغیر ، و أمّا حرمه الخروج ، فلأنه تصرّف ... و قد تقرّر أن الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً و خطاباً (۱) .

و فیه : أن کلتا المقدّمتین غیر صحیح . أمّا وجوب التخلّص من الحرام ، فأوّل الکلام ، لأنّ الأدلّه أفادت حرمه الغصب ، أمّا وجوب تخلیه المکان المغصوب فیحتاج إلی دلیل ، نظیر شرب الخمر ، فإنه حرام لا أن ترکه واجب . و أمّا صحّه تکلیف هذا المکلّف فکذلک ، لأن الحاکم فی المسأله هو العقل ، و هو یری امتناع أو قبح توجّه الخطاب إلی العاجز عن الامتثال ، فمن ألقی نفسه من شاهق کیف یخاطب فی حال سقوطه بالکفّ عن السّقوط و حفظ النفس و هو غیر قادر ؟

و علی الجمله ، فإنّ المقتضی للحکم بالوجوب هو المصلحه الملزمه ، و للحکم بالحرمه هو المفسده کذلک ، فکیف یجتمعان فی الشیء الواحد فی الآن الواحد ؟

القول الثالث : إنّ الخروج واجب بالوجوب الفعلی ، و هو حرام لکن بالنهی السابق ، وعلیه صاحب (الفصول) (۲) ... و الوجه فی ذلک هو : إنه کان قد تعلّق النهی - قبل الدخول - بالخروج ، لأنه أحد التصرّفات المنهی عنها فی مال الغیر بدون إذنه ، إلّا أن هذا النهی قد سقط بعد الدخول ، و هو الآن مأمور بالخروج و تخلیه المکان ، و هو وجوبٌ فعلیّ نفسیّ أو غیری مقدمهً للکون فی خارج ملک الغیر .

و فیه : أمّا الوجوب النفسی ، فممنوع لعدم الدلیل علی وجوب تخلیه

۱- ۱) هذا أحد الأنظار الثلاثه فی المسأله ، و هذا هو مبنی رأی أبی هاشم الجبائی المذکور ، فیصحّ خطابه و عقابه ، و قال جماعه : لا یصحّ خطابه و عقابه ، و قال آخرون : لا یصح خطابه و یصح عقابه و هو الحق .

۲- ۲) الفصول الغرویّه : ۱۳۷ .

الغصب . و أمّا الوجوب المقدّمی ، فموقوفٌ علی وجوب المقدّمه شرعاً و هو أوّل الکلام ، و علی وجوب الکون فی خارج ملک الغیر ، و لا دلیل علیه کما تقدّم .

هذا بالنسبه إلی وجوب الخروج .

و أمّا ما ذکره من شمول دلیل النهی عن التصرّف فی مال الغیر للتصرف الخروجی قبل الدخول فی ملک الغیر ، ففیه : إنّ النهی عن الشیء لا یکون إلّا عن مفسدهٍ فیه غیر مزاحمه بمصلحهٍ ، لکنّ مفسده التصرّف الخروجی قبل الدخول مزاحمه بالمصلحه الملزمه المترتبه علی الخروج من ملک الغیر بعد الدخول فیه ... و سبق النهی عن التصرف الخروجی علی الأمر بالخروج من ملک الغیر لا یرفع مشکله اجتماع المتناقضین .

القول الرابع : ما اختاره الشیخ قدّس سره ، من أنّ الخروج واجب بالوجوب الشرعی ، و القول بکون جمیع أنحاء التصرّف حراماً قبل الدخول ممنوع .

و اختار المیرزا هذا القول و جعل یردّ علی رأی صاحب (الکفایه) و هو :

القول الخامس : و هو أنّ الخروج منهی عنه بالنهی السابق ، لکنّ هذا النهی قد سقط بحدوث الاضطرار إلیه ، فیکون الخروج معصیهً للنهی السّابق ، لکنّه لازم بحکم العقل من باب الأخذ بأقل المحذورین ... أمّا کونه معصیهً ، فلأنّ الاضطرار – و إنْ أسقط الخطاب – لا یرفع استحقاق العقاب ، لأن الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً .

ردّ المیرزا علی الکفایه :

قال : إنّ المقام یندرج فی کبری قاعده وجوب ردّ المال إلی مالکه ، و لا ربط له بقاعده عدم منافاه الامتناع بالاختیار للاختیار من جهه العقاب أو الخطاب أو

العقـاب فقـط (قال) نعم ، بناءً على دخول المقام فى ذيل كبرى قاعـده عـدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار ، فالحق ما اختاره صاحب (الكفايه) . فلنا دعويان ... .

(ثم قال) بعد إبطال سائر الأقوال فى الدعوى الاولى : « أما الدعوى الثانيه - أعنى بها دعوى عدم دخول المقام فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار ، فيدلّ عليها امور » . فذكر أربعه امور هذا ملخّصها :

الأول : إن ما يكون داخلاً فى موضوع كبرى تلك القاعـده ، لا بـدّ من أن يكون قـد عرضه الامتناع ، و أن يكون ذلك مستنداً إلى اختيار المكلّف ، كأنْ يترك السير إلى الحج ، و الخروج من الدار المغصوبه ليس كذلك ، بل هو مقدور له بعد دخوله فيها .

و الثانى : إن محلّ الكلام فى تلك القاعده إنما هو ما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً ، سواء وجدت مقدّمته الإعداديه أم لم توجد ، و كـان الحكم بنفسه مشروطاً بمجىء زمـان متعلَّقه ، كخطـاب الحـج ، فـإنّه واجب متوقف على طىّ الطريق ، فـإن ترك امتنع الحج و كان امتناعه بالاختيار ، لكنّ ملاك هذا الحكم قبل السفر تام ، فعلى القول بإمكان الواجب المعلَّق ، يكون الوجوب فعليّاً قبل أشـهر الحج و الواجب استقبالى و موضوعه الاستطاعه ، و على القول بامتناعه - وعليه الميرزا - يكون الملاك تامّاً بتحقق الاستطاعه ، فمن ترك المسير إلى الحج بعدها يستحق العقاب على تركه و إنْ امتنع عليه الفعل فى وقته ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار (قال) : و هـذا بخلاف المقام ، فإن التصرف بالـدخول من المقـدّمات التى لها دخل فى تحقق القـدره على الخروج و تحقق ملاك الحكم فيه ، فـإن الـداخل هو الـذى يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره ، و إذا كان كذلك امتنع كون الخروج داخلاً فى موضوع تلك القاعده .

ص:۱۱۸

الثالث : إنه على مختار صاحب (الكفايه) من أن الخروج من الدار المغصوبه هو بحكم العقل ، من باب الأخذ بأخف المحذورين ، يكون هذا الحكم العقلى كاشفاً عن إمكان الخروج ، فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات تلك القاعده ؟

الرابع : إن ما نحن فيه و مورد القاعده متعاكسان ، لأن موردها ما إذا تحقّقت المقدّمه ثبت الخطاب و كان فعليّاً ، كما فى الحج ، فإنه إذا سافر و أدرك يوم عرفه صار الحكم بوجوب الحج فعليّاً ، فلو ترك انطبقت القاعده ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّه إذ وجدت المقدّمه – و أعنى بها الدخول – يسقط الخطاب بترك الخروج ، أى النهى السابق عن التصرّف الخروجى بعد الدخول .

(قال) فتبيّن من هذه الأدلّه بطلان دخول المقام تحت قاعده : الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فلا مناص عن الالتزام بكونه داخلاً تحت قاعده وجوب ردّ مال الغير إلى مالكه ، و الخروج بما أنه محقّق لذلك يكون واجباً (١) .

إشكال الأُستاذ

و بالتأمّل فى الامور المذكوره يظهر أنّ وجهه النظر فى ثلاثةٍ منها إلى إنكار صغرى قاعده الامتناع ، إلّا أنه قد وقعت الغفله عن نكتةٍ هى : إنّ الامتناع عن الانبعاث أو الانزجار قد يكون عقليّاً ، كما أنه قد يكون تكوينياً و قد يكون شرعيّاً ، و امتناع انزجار المكلّف فيما نحن فيه عقلى ، و إلّا فإنه بعد الدخول فى ملك الغير متمكّن من الخروج تكويناً ، كما أنه لا امتناع للانزجار شرعاً ، لأنّ الشارع ليس له هنا أمر و لا نهى – كما عليه صاحب (الكفايه) – بل الحاكم بالخروج و الناهى عن البقاء هو العقل ، فإنه يلزمه بالخروج لكونه أخفّ المحذورين ، فقد وقع هذا

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ١٨٧ – ١٩٣ .

المكلّف فى الامتناع لكنْ بسوء اختياره و عصيانه للنهى السابق ، فالصغرى للقاعده متحققه ، لأن موضوعها غير منحصر بالامتناع التكوينى ليتوجه الامور المذكوره .

و يبقى الأمر الثانى منها و هو اعتبار وجود الملاک للحکم ، سواء وجدت المقدمه أو لا ، لكنّ ما نحن فيه ليس كذلك ، لأن الحكم بالخروج قبل الدخول غير معقول ، و أمّا بعده ، فلا يوجد حكم شرعى بالخروج ، إذ المفروض أنه ملزم به بحكم العقل ، و إذ لا حكم و لا ملاک له ، فلا يكون المورد من موارد قاعده الامتناع .

و الجواب عن هذا هو :

أمّا إنكاره الملاک ، ففيه : إنّ الخروج من ملك الغير تصرّف فيه ، فهو مبغوض و ذو مفسده بلا ريب ، سواء دخل أو لا ، نعم ، مفسده الخروج كذلك أقلّ من مفسده البقاء ، فكانت أقليّه المفسده هى المنشأ للّابديّه العقليه .

و أمّا عدم معقوليه الخطاب بالخروج قبل الدخول ، ففيه : إنّ ذلك غير معقول لو كان بعنوان « اخرج » و نحوه ، لكنّ النهى ليس كذلك ، بل هو متعلَّق بجميع أنحاء التصرف فى ملك الغير ، و هذا صحيح بلا ريب ، و التصرّف الخروجى بعد الدخول أحد المصاديق له ، فلا موضوعيه للخروج ، بل إنه مأمور به و منهى عن البقاء لكونه أحد مصاديق الغصب .

و القول بعدم معقوليه الحكم بالخروج قبل الدخول لكونه غير مقدورٍ للمكلَّف ، يردّه : أنه مقدورٌ له بالواسطه ، و هذا كافٍ لمعقوليه الخطاب ، فإنّ هذا المكلّف قادر على ترک التصرف الخروجى بترک الدخول فى ملک الغير ...

فالخطاب بالنهى عن هذا التصرف معقول .

و تلخّص : عدم تماميه شىء من وجوه الميرزا رحمه اللّه ، بل المورد من

موارد قاعده الامتناع ، و قد اعترف بأنه إذا كان مورداً لها فالحق مع صاحب (الكفايه) ، فالمكلّف ملزم بالخروج عقلًا ، و هو مستحق للعقاب لقاعده الامتناع .

نظريّه للسيد البروجردی تبعاً لصاحب الجواهر

و تبقى نظريهٌ : بأنّ هذا المتوسّط فی ملك الغير بسوء اختياره ، إنْ ندم من عمله و تاب فإنّ تصرّفه الخروجی حينئذٍ ليس مبغوضاً معاقباً عليه ، لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، ذكرها السيد البروجردی و قال : و قد أشار إلى هذا المعنى صاحب (الجواهر) . و لا يخلو عن وجهٍ قوی (١) .

قال الأُستاذ

قد ذكر صاحب (الجواهر) هذا الاحتمال فی مبحث مكان المصلی و لم يوافق عليه ، و الحق معه ، لأن التوبه ترفع العقاب بلا إشكال ، و لكنّ استحقاق العقاب بالمعصيه كترتّب بعض الآثار الوضعيه باقٍ و لا يرتفع بالتوبه ، بل العقل يرى الاستحقاق و لذا يقال : عصى و استحق العقاب لكنّ اللّه لم يعاقبه لأنه تاب ...

إذن ، لا مانع من انطباق القاعده العقليه ، إلّا أن اللّه بفضله و كرمه و رحمته لا يعاقب بعد التوبه .

و هذا تمام الكلام فی حكم الاضطرار .

حكم صلاه المضطر بسوء الاختيار

و أمّا صلاه المضطر بسوء الاختيار ، الذی وجب عليه الخروج ، إمّا أخذاً بأخفّ المحذورين كما عليه الشيخ و صاحب (الكفايه) ، و إمّا امتثالاً للحكم الشرعی بوجوب الخروج من باب ردّ مال الغير إلى مالكه ... فلها صور :

الصوره الاولى : أن يكون الوقت ضيّقاً بحيث لا يمكنه الصّلاه فی خارج

١- ١) نهايه الاصول : ٢٤٩ ، الحجه فی الفقه : ٢٦١ .

المكـان ، لا الاختياريه و لا الاضـطراريّه ، فعلى القول بجواز الاجتماع ، يأتى بالاضـطراريّه فى حال الخروج ، و هى صـحيحه بلا كلام ، لكون التركيب انضماميّاً ، غير أنها تتّصف بالقبح الفاعلى ، لكون الاضطرار بسوء اختيارٍ منه ، لكنّ مقتضى القول بوجوب الخروج من باب ردّ المال إلى صاحبه هو عدم الاقتران بذلك .

و أمّا على القول بالامتناع :

فإنَّ قلنا : بعدم شـمول قاعده الامتناع للمقام و أنه من صـغريات وجوب ردّ المال إلى مالكه ، كانت الصّلاه صحيحه – و إن كان التركيب اتحاديّاً – لأنّ المفروض بناءً على هذا القول وجوب الخروج بحكم الشارع و لا نهى عن هذا التصرّف أصلاً .

و إنْ قلنـا : بـأنّ الخروج منهيّ عنه بـالنهى السّـابق ، لكونه تصـرّفاً فى مـال الغير ، لكنّ الأـجزاء الصّـلاتيه لاـ يصـدق عليها عنوان التصرّف عرفاً ، فهى صحيحه كذلك .

و إنْ قلنا : بحرمه التصرف الخروجى ، و أنّ الأجزاء فى هذه الصّلاه الاضطراريه يصدق عليها عنوان الغصب ... كانت باطله ، لأن المفروض تحقـق الـتركيب الاتحـادى بين الغصب و الصّـلاه ، فتكون التصـرّفات الصّـلاتيه منهيّـاً عنهـا ، و المنهى عنه لاـ يصـلح للمقربيّه ... نعم ، بناءً على القاعده الثانويه ، من أن الصّلاه لا تسقط بحالٍ و نحو ذلك ، يحكم بصحّتها .

الصوره الثانيه : أنْ يتمكن من الصّلاه الاضطراريه خارج المكان . فعلى مسلك الشيخ و الميرزا ، يصلّى كذلك فى حال الخروج و تكون صـحيحهً ، لأـنَّ المفروض وجوب الخروج عليه شـرعاً فهو ممتثـلٌ للحكم الشـرعى ، و إطلاـق الأمر بالصّـلاه شامل لها ، فالمقتضى للصحّه موجود و المانع مفقود .

و أمّا على القول بالامتناع و أن هذا الخروج منهى عنه بالنهى السابق ، لكونه

نحواً من أنحاء التصرف فی مال الغیر و قد اضطرّ إلیه بسوء اختیاره ، فالتفصیل المتقدّم ، من صدق عنوان الغصب علی أجزاء الصّلاه الإیمائیه و عدم صدقه ، و المفروض هو الاتّحاد بین الأجزاء و الغصب بناءً علی الصّدق ... فإنْ صدق و غلب جانب النهی فالصّلاه باطله ... بل علیه أن یخرج و یصلّی الصّلاه الاضطراریه فی خارج المکان المغصوب ... و فی هذا الفرض ، لا تصل النوبه إلی القاعده الثانویه ... و أمّا مع عدم صدق عنوان الغصب ، فالصّلاه صحیحه و إنْ کان متمکّناً منها فی الخارج .

الصوره الثالثه : أن یتمکّن من الصّلاه الاختیاریه فی خارج المکان ، فهی باطله فیه علی جمیع الأقوال . أمّا علی القول بالجواز و الترکیب الانضمامی ، فلأنّه إن أراد الصّلاه فی المکان المغصوب فلا یجوز له إلّا الاضطراریه فی حال الخروج ، و مثل هذه الصّلاه لا تجزی عن الاختیاریه فی المکان المباح مع القدره علیها و التمکن منها حسب الفرض . و أمّا علی القول بالامتناع ، فالأمر أوضح حتی لو قلنا بکون الخروج واجباً شرعیاً من باب ردّ المال إلی صاحبه ، لأن المفروض تمکّنه من الصّلاه الاختیاریه فی خارج المکان المغصوب .

و هذا تمام الکلام فی مسأله اجتماع الأمر و النهی .

ص:۱۲۳

هل النهی عن الشیء یقتضی فساده ؟

مقدّمات

الاولی : (فی الفرق بین هذه المسأله و سابقتها)

لقد کان موضوع البحث - فی مسأله اجتماع الأمر و النهی - هو سرایه النهی إلی متعلَّق الأمر و بالعکس و عدم سرایته ، أما هنا ، فالبحث عن اقتضاء النهی للفساد بناءً علی السریان . و بعبارهٍ اخری : کان البحث هناک عن کون مورد الاجتماع من قبیل التعارض أو التزاحم . و هنا نقول : إنه بناءً علی التعارض و تقدّم النهی هل یکون النهی موجباً للفساد أو لا ؟ إذن ، یکون البحث فی المسأله السابقه محقّقاً للصغری فی هذه المسأله .

و من هنا ذهب المیرزا (۱) إلی خروج مسأله الاجتماع عن المسأله الاصولیه ، لعدم انطباق ضابطتها علیها ، إذ المسأله الاصولیه عباره عن المسأله التی تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی بلا ضمّ ضمیمهٍ إلیها ، و وقوع مسأله الاجتماع فی الطریق لا تحقّق له إلّا بضمّ مسأله اقتضاء النهی فی العباده للفساد ، فهی لیست اصولیهً .

و لا یرد علیه الإشکال من المحقق العراقی (۲) من أن مسأله تعلّق النهی بالعباده واقعیّه، إذ البحث فیها عن اقتضائه للفساد سواء علم بذلک أو لا ، بخلاف

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۱۹۹ .

۲- ۲) نهایه الأفکار (۱ - ۲) ۴۵۰ .

مسأله الاجتماع ، فإنّه بحث علمی لا واقعی ، و لذا لو صلّی فی المکان المغصوب عن جهلٍ کانت صلاته صحیحهً علی المشهور ، و حینئذٍ ، لا یعقل أن یکون البحث هناک عن صغری هذه المسأله .

وجه عدم الورود هو : أنه إن قلنا بجواز الاجتماع ، فلا موضوع للنهی عن العباده کما هو واضح ، و إنْ قلنا بالامتناع أی کون متعلّق الأمر و النهی شیئاً واحداً ، فإنّ وحده المتعلّق أمر واقعی لا دخل للعلم و الجهل به ، فإنْ سقط لم یبق الموضوع لمسأله النهی عن العباده ، إنْ سقط و کذلک الأمر و النهی کلاهما ، و إنْ سقط الأمر و بقی النهی فلا شک فی اقتضائه للفساد ... فما ذکره المیرزا سالم من الإشکال . و إنْ توجّه الإشکال علی المشهور القائلین بالصحّه فی صوره الجهل بالغصبیه مع قولهم بالامتناع ، و ذاک أمر آخر .

الثانیه : (هل یعتبر وجود مقتضی الصحه ؟)

ذهب المحقق القمی (۱) إلی أنه یعتبر فی هذا البحث وجود المقتضی لصحّه العباده من عموم دلیلٍ أو إطلاق حتی یصحّ ورود النهی عن عبادهٍ خاصّه ، کالنهی عن الصلاه فی موضع التهمه مثلاً ، فلو لم یکن المقتضی للصحّه کانت العباده باطلهً سواء ورد النهی أو لا ، فلا ثمره للبحث .

و فیه : إنه لا ریب فی توقیفیّه العبادات ، و کلّما شک فی عبادیّته فالأصل العدم ، إلّا أنّه بحثٌ مستقل لا ربط له بمسألتنا فی أنّ النهی عن شیء هل یجتمع مع القول بصحّه ذلک الشیء أو لا ، لأنّ البحث عن وجود الملازمه بین النهی و الفساد غیر متفرّع علی وجود مقتضی الصحّه للعمل من عموم أو إطلاقٍ ، و ترتّب الثمره علی بحثنا واضح جدّاً . فما ذکره لا یمکن المساعده علیه .

۱- ۱) قوانین الاصول ۱ / ۱۵۴ .

الثالثه :(هل هذه المسأله عقليّه أو لفظيّه ؟)

لا خلاف فی أنّها اصولیه ، فذهب الشیخ الأعظم إلی الأول ، و خالفه صاحب الکفایه فقال بأنّها لفظیّه (1) .

و وجه القول الأول هو أنّ البحث فی المسأله عن وجود الملازمه و عدمها بین الحرمه و الفساد ، سواء کان الدلیل علی الحرمه لفظیّاً أو عقلیّاً أو کان هو الإجماع ، و هذا بحث عقلی .

و تقریبه هو : إنّ دلاله النهی علی الفساد التزامیّه و لیست بالمطابقه و لا بالتضمّن ، لکنّها متوقّفه علی کون هذا اللّزوم بیّناً بالمعنی الأخصّ ، ضروره احتیاجها إلی الإثبات بالبرهان ، فالمسأله من مباحث الاستلزامات العقلیّه فی علم الاصول ، نعم ، هی مسأله عقلیّه غیر مستقلّه ، إذْ المعتبر ورود النهی الشرعی حتی یتحقّق الموضوع لحکم العقل بالفساد .

و بعبارهٍ اخری : إنّه بناءً علی ما هو الصحیح من کفایه قصد الملاک فی تحقق العبادیّه ، لیس للنهی دلاله علی عدم الملاک ، و إنْ دلّ علی عدم الأمر ، فالعقل هو المرجع فی ثبوت الملازمه بینه و بین الفساد و عدم ثبوته .

نعم ، یتمُّ القول الثانی بناءً علی اعتبار خصوص قصد الأمر فی عبادیّه العباده، لأنّ النهی یلازم عدم الأمر ، للتضادّ بینهما ، فنفس وجوده دلیلٌ علی عدم الأمر ، بالدلاله الالتزامیّه ، و هذا بحثٌ لفظی .

الرابعه : (فی المراد من النهی ؟)

إنه ینقسم النهی إلی التشریعی و الذاتی ، و الثانی إلی الإرشادی و المولوی ، و الثانی إلی التبعی و النفسی ، و الثانی إلی التنزیهی و التحریمی .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۸۰ .

أمّا النهی التشریعی ، فداخل فی البحث ، سواء کان التشریع معاملهً أو عبادهً ، فلو أدخل فی الدین عبادهً لیست منه أو معاملهً ، فلا ریب فی شمول البحث له - بناءً علی أنّ التشریع هو نفس العباده أو المعامله و لیس بأمرٍ قلبی - لأنه یکون مبغوضاً للمولی ، فلا یترتب علیه الأثر .

و أمّا النهی الذاتی الإرشادی ، کقوله : لا تصلّ فیما لا یؤکل لحمه ، فإنّه إرشاد إلی المانعیّه ، إذ معناه أنّ الصلاه قد اعتبرت بشرط لا عن وقوعها فیما لا یؤکل لحمه ، فلو اتی بها فیه لم تقع کما اعتبر المولی فهی فاسدهٌ ، کما لو اتی بها فاقدهً لجزءٍ وجودی کالسجود مثلاً ... اللّهم إلّا فی الموارد الخاصّه بدلیلٍ ثانوی مثل :

لا تعاد الصّلاه إلّا... .

و أمّا النهی الذاتی المولوی :

فهو تارهً : تبعی کما فی موارد دلاله الأمر بالشیء علی النّهی عن ضدّه بناءً علی القول بها ، فإن هذا النهی إنّما جاء علی الضدّ علی أثر المزاحمه بینه و بین الضدّ المأمور به ، لا لوجود مفسدهٍ فی نفس المتعلَّق للنهی . و قد وقع الخلاف فی دخول هذا القسم فی البحث ، فقال المیرزا و جماعه (1) بعدم دخوله ، لعدم اقتضاء هذا النهی للفساد ، أمّا علی القول بالترتب فواضح ، حتی علی مسلک صاحب (الجواهر) و هو اعتبار خصوص قصد الأمر فی عبادیه العمل ، لأنّ الترتب یحقّق الأمر ، و أمّا بناءً علی إنکاره ، فلأن المفروض وجود الملاک للعمل و النهی لیس بمزاحمٍ له ... و الحاصل : أنّ العمل غیر مبغوضٍ و أنه لا نقص فی ملاکه ، فمقتضی القاعده هو الصحّه .

و المختار عند الأُستاذ - فی الدورتین - دخول هذا القسم فی البحث ، لأنّه

1- 1) أجود التقریرات 2 / 202 .

بناءً على أنّ الأمر بالشیء ملازم عقلاً مع النهی عن ضدّه ، یکون العمل منهیّاً عنه حقیقهً - و إنْ کان ملاک النهی هو المزاحمه - ، و کلّ عملٍ ینهی المولی عنه فالعقل یحکم بعدم صلاحیته للمقربیّه ، و لا أقل من الشک فی ذلک ، فهو فاسد .

و اخری : نفسی ، و هو علی قسمین ، أحدهما : التحریمی ، و هذا لا کلام فی دخوله ، لأنه منشأ للفساد بلا إشکال . و الثانی هو التنزیهی .

و فی دخول النهی المولوی التنزیهی مثل : لا تصلّ فی الحمام و نحوه ، بحث و خلاف ، فصاحب (الکفایه) أدخله و المیرزا أخرجه ، و الوجه فی ذلک هو : أنّه إنْ کان النهی تحریمیّاً فالترخیص فی التطبیق مرتفع ، أمّا مع التنزیهی ، فالترخیص فی التطبیق موجود فلا ملاک للفساد .

و المختار عند الأُستاذ - فی الدّورتین - هو الأوّل ، لأن موضوع البحث هو اقتضاء النهی للفساد و عدم اقتضائه له ، سواء کان دلیل العباده أو المعامله - و هو الإطلاق - بدلیّاً أو شمولیّاً ، فإنْ کان بنحو الإطلاق البدلی - کما فی صلّ و لا تصلّ فی الحمام - فلا منافاه بین النهی التنزیهی و الترخیص فی التطبیق ، و أمّا إن کان بنحو الإطلاق الشمولی ، کما لو قال أکرم کلّ عالمٍ ثم قال : لا تکرم النحویین ، فإنّ النهی عن إکرام النحویین و إن کان تنزیهیاً ، لا یجتمع مع الأمر بإکرام العلماء بنحو الشمول ، فیکون داخلاً فی البحث ... فالحق هو القول الأوّل ... إلّا إذا کان النهی التنزیهی إرشاداً إلی قلّه الثواب فی العباده ، فهو غیر داخلٍ فی البحث ، لأن قلّه الثواب علیها ملازمٌ لصحّتها .

الخامسه :(فی المراد من « العباده » و« المعامله » فی عنوان البحث)

ذکر صاحب (الکفایه) قدس سره (1) أن المراد بالعباده هاهنا : ما یکون

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۸۱ .

بنفسه و بعنوانه عبادهً له تعالى ، موجباً بذاته التقرّب من حضرته لو لا حرمته ، كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسبيحه و تقديسه . أو : ما لو تعلَّق الأمر به كان أمره أمراً عباديّاً لا يكاد يسقط إلّا إذا اتى به بنحوٍ قربى كسائر أمثاله ، نحو صوم العيدين و الصّلاه فى أيام العاده .

فهذان معنيان للعباده فى كلام المحقق الخراسانى . أمّا الأوّل ، فلا إشكال فيه إلّا أنه تضييق لدائره البحث ، لأنّ العباده الذاتيه فى الشريعه نادره جدّاً ، فيكون موضوع البحث منحصراً بما ذكره من السجود و الخضوع ... و أمّا الثانى ، فالمقصود منه ما يقابل التوصّلى ، فيكون المراد من العباده فى عنوان البحث هو الأعمّ من العباده الذاتيه و العباده الشأنيه ، أى ما لو تعلّق الأمر به ... .

ثم إنه تعرّض لتعاريف فقال :

لا ما أمر به لأجل التعبّد به ، و لا ما يتوقف صحّته على النيّه ، و لا ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها فى شيء .

و التعريف الأول للشيخ (۱) و الثانى و الثالث للميرزا القمى (۲) .

فأشكل عليها بقوله :

ضروره أنها بواحدٍ منها لا يكاد يمكن أن يتعلَّق بها النهى ، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره .

و الحاصل عدم تماميّه التعريفات المذكوره ، لورود الإشكال عليها بالنقض طرداً أو عكساً أو بالدور كما فى التعريف الأول ، لأخذ « التعبد » فى تعريف « العباده » .

۱- ۱) مطارح الأنظار : ۱۵۷ .

۲- ۲) قوانين الاصول : ۱۵۴ .

إلّا أنه ذكر أن هذه التعريفات ليست بحدٍّ و لا رسم بل هى من قبيل شرح الاسم ، فلا وجه للإطاله .

و أمّا « المعامله » ، فقد اختلف المراد منها فى الكتب الفقهيّه ، فقد تطلق فى مقابل العباده ، فتكون أعم من العقود و الإيقاعات و الأحكام ، لكنّ هذا الاصطلاح غير مراد هنا ، لعدم تمشّى الصحّه و الفساد فى الأحكام . و قد تطلق فى مقابل العباده و يراد منها الإنشائيات ، فتعمّ العقود و الإيقاعات . و قد تطلق و يراد منها العقود فقط ، لأنّ « المعامله » ظاهره فى اعتبار الطرفين و هو فى العقد دون الإيقاع ... لكن الصّحيح أن يكون المراد هنا هو العقود و الإيقاعات معاً ، لجريان الصحّه و الفساد و وقوع النهى فى كلا القسمين .

السادسه : (فى المراد من الصحه و الفساد)

ذكر فى (الكفايه) (١) : إن الصحّه و الفساد وصفان إضافيّان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار ، فربّما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر و فاسداً بحسب آخر ، و من هنا صحّ أن يقال : إن الصحه فى العباده و المعامله لا تختلف بل هما فيهما بمعنى واحد و هو التماميّه ، و إنما الاختلاف فيما هو المرغوب فيهما من الآثار التى بالقياس عليها تتصف بالتماميّه و عدمها ، و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلّم فى صحه العباده ، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعاده أو عدم الوجوب ، فسّر صحه العباده بسقوطهما ، و كان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبه ، فسّرها بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعه اخرى .

ثم إنه نبّه على أنّ الصحّه و الفساد عند المتكلّم وصفان اعتباريان ينتزعان

١- ١) كفايه الاصول : ١٨٢ .

من مطابقه المأتی به للمأمور به و عدمها ، و أمّا الصحّه - بمعنی سقوط الإعاده و القضاء - عند الفقیه ، فهی من لوازم الإتیان بالمأمور به بالأمر الأوّلی عقلاً ، فالصحّه هذه حکم یستقل به العقل و لیس بمنتزع کما توهّم الشیخ .

و علی الجمله ، حیث أن الأمر فی الشریعه یکون علی أقسامٍ من الواقعی الأوّلی و الثانوی و الظاهریّ ، فإنّ الصحه فی الإتیان بالمأمور به بالأمر الأوّلی الواقعی لیس بحکم وضعی مجعول من قبل الشارع ، أمّا سقوط الإعاده و القضاء فی الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الثانوی و بالأمر الظاهری ربّما یکون مجعولاً ، فیکون السقوط تخفیفاً و منّهً علی العباد مع ثبوت المقتضی لثبوتها ، کما ربما یحکم بثبوتهما ، فیکون الصحه و الفساد - فی هذا القسمین - حکمین مجعولین لا وصفین انتزاعیین .

هذا فی العبادات .

و أمّا الصحّه فی المعاملات ، فمجعوله ، حیث أنّ ترتب الأثر علی المعامله إنما هو بجعل الشارع و لو إمضاءً ، إذ لو لا جعله لما ترتب الأثر ، لأصاله الفساد ...

هذا فی کلّی المعامله . ثم قال : نعم : صحّه کلّ معامله شخصیّه و فسادها لیس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً و عدم انطباقها .

و تلخص :

إن المحقق الخراسانی تعرّض فی هذه المقدّمه لأمرین :

أحدهما : تعریف الصحّه و الفساد ، و أنه لا خلاف فیه بین المتکلّم و الفقیه ، و إنما الاختلاف بحسب الأثر .

و الآخر : إنهما مجعولان أوْ لا ؟ و ملخّص کلامه التفصیل فی العبادات بین الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی و غیره . و فی المعاملات بین الکلیّه و الجزئیّه ، خلافاً لمن قال بأنهما مجعولان مطلقاً ، و من قال بعدم الجعل مطلقاً ، و غیر ذلک .

و قال الميرزا رحمه اللّه (۱) ما حاصله : إنّ الصحّه الظاهريه قابله للجعل ، أمّا الواقعيه التی هی انطباق المعتبر و الممضی شرعاً علی الفرد و الحصّه من المعامله ، فهی غیر قابله للجعل .

و فی (المحاضرات) (۲) ما حاصله : إن الصحه و الفساد من الامور العارضه علی الموجودات الخارجیه ، أمّا نفس ماهیّه المعامله فلا تتّصف بهما ، فلا بدّ من التفصیل بین العبادات و المعاملات : بأن یقال بالجعل فی المعاملات دون العبادات ، و السرّ فی ذلک هو أن العباده متعلَّق الحکم کما فی «فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ » (۳)و« صوم الفطر حرام » (۴) مثلاً ، و أمّا المعامله فهی موضوع للحکم و ترتیب الأثر کقوله تعالی «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ » (۵)فالبیع موضوع للنفوذ ، أی کلّما وجد شیء و اتّصف بکونه بیعاً فهو نافذ مؤثر ، و کذا «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (۶)و« الصلح جائز » (۷) و نحوها . فکانت الصحّه فی المعامله قابلةً للجعل دون العباده .

إشكال الأُستاذ

و قد أورد علیه الأُستاذ : بأنّ الوضع للموجود محال ، بل الموضوع له اللفظ هو المعنی المجرّد عن الوجود الذهنی أو الخارجی ، لأن الغرض من وضع اللّفظ هو انتقال المعنی به إلی ذهن السامع ، فإذا کان المعنی موجوداً - و لو ذهناً - لم یقبل الوجود ثانیاً .

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۲۰۹ .

۲- ۲) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۱۴۲ .

۳- ۳) سوره البقره : الآیه ۱۸۵ .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۱۰ / ۵۱۴ ، الباب ۱ تحریم صوم العیدین ، الرقم : ۳ .

۵- ۵) سوره البقره : الآیه ۲۷۵ .

۶- ۶) سوره المائده: الآیه ۱.

۷- ۷) وسائل الشیعه ۱۸ / ۴۴۳ ، الباب ۳ : إن الصّلح جائز بین الناس .

على أن الالتزام بالقول المذكور يستلزم سقوط البحث عن وضع ألفاظ المعاملات و العبادات للصّحيح أو الأعمّ .

و أيضاً : لازمه الالتزام بكون وضع الألفاظ فی العبادات و المعاملات من قبيل الموضوع له الخاص أی الصحيح ، لأنَّ الموضوع له الصحيح الجزئی هو الموجود ، لكنْ الموضوع له الخاص - و إنْ كان هو الجزئی - إلّا أنه ليس الجزئی بوصف الوجود ، لأن الجزئی هو الماهيه ، و هی قد تكون موجودةً و قد تكون غير موجوده .

فالصحيح ما ذهب إليه الميرزا و غيره من التفصيل بين الصحه الظاهريه و الواقعيه .

السابعه :(فی الأصل فی المسأله لو شک فی دلاله النهی علی الفساد)

تارةً : نبحث عن مقتضى الأصل فی المسأله الاصوليّه ، و اخرى : عن مقتضى الاصل فی المسأله الفرعيّه . هذا فی المعامله . و أمّا فی العباده ، فالأصل هو الفساد لعدم الأمر بها مع النهی عنها .

قالوا : لا أصل يعوّل عليه فی المسأله الاصوليه ، لأنّ البحث إن كان عقلياً ، فهو يعود إلى وجود الملازمه بين النهی و الفساد و عدم وجودها ، لكن الملازمه وجوداً و عدماً أزليّه ، و لا حاله سابقه حتى تستصحب ... و إن كان لفظياً ، فيعود إلی دلاله النهی التزاماً على الفساد و عدم دلالته ، و الدلاله الالتزاميه فرع للملازمه بين الأمرين ، و هی وجوداً و عدماً أزليه و لا حاله سابقه .

قال الأُستاذ : لكن الحق هو التفصيل ، فقد يقال بأنّ النهی فی المعامله إرشاد إلى الفساد و أنه ظاهر فی ذلک ، و على هذا ، فللأصل مجال ، لأنَّ ظهور اللّفظ فی المعنى تابع للوضع و هو من الامور الحادثه المسبوقه بالعدم ، فمع الشك يستصحب العدم .

ص:۱۳۳

و على الجمله ، فإنه على القول بكون النهى فى المعامله ظاهراً فى الفساد ، فمع الشك يكون المرجع هو الأصل ، اللهم إلّا أن لا يجرى الأصل لعدم الأثر ، و هذا أمر آخر ... فما ذهب إليه المحقق الأصفهانى من عدم الأصل حتى على مبنى ظهور النهى فى الإرشاد إلى الفساد ، فى غير محلّه (١) .

و أمّا فى المسأله الفرعيّه ، فقد أفاد الميرزا (٢) أنّ الأصل فى المعامله هو الفساد ، لأنه مع الشك فى صحه المعامله يشكّ فى ترتّب الأثر عليها ، و حينئذٍ فالأصل بقاء كلٍّ من العوضين على ملك مالكه . و أمّا فى العبادات ، فإنّ الأصل الجارى فيها لدى الشك فى الصحه هو قاعده الاشتغال ، إلّا فى موارد الأصل الثانوى كقاعده الفراغ مثلًا ، كما أنه يمكن وجود القاعده الثانويه المقتضيه للصحه فى المعامله كذلك ، كأصاله الصحه فى عمل الغير ... هذا فى الشبهه الموضوعيّه .

و أمّا فى الشبهات الحكميه الكليّه فى المعاملات فقد قالوا بأصاله الفساد .

قال الأُستاذ : جريان هذا الاستدلال منوط بعدم كون الشك فى المورد من قبيل الشك بين السبب و المسبب . مثلًا : لو شك فى أنه هل الفصل الطويل بين الإيجاب و القبول مبطل للصيغه أو لا ؟ فقد يقال برجوعه إلى الشك فى اعتبار الاتصال ، و مع جريان البراءه من اعتباره تصحّ المعامله و يرتب عليها الأثر ...

لحكومه البراءه عن شرطيه الاتصال على أصاله الفساد فى المعامله ، فتأمّل .

ثم إن المحقق الإيروانى علّق على كلام (الكفايه) هنا بما حاصله (٣) : إنما يحتاج إلى الأصل العملى حيث لم يتّضح دلاله النهى على الفساد ، فيحتمل الصحه و احتمالها احتمالٌ لوجود الأمر مع الشك فى مانعيّه النهى ، و حينئذٍ يحكّم

١- ١) نهايه الدرايه ٢ / ٣٩١ .

٢- ٢) أجود التقريرات ٢ / ٢١٢ .

٣- ٣) نهايه النهايه ١ / ٢۴۶ - ٢۴٧ .

إطلاق الأمر .

لكن فيه : إنه يناقض كلامه فى أوّل مبحث اجتماع الأمر و النهى إذ قال : ما له معنىً محصّل هو أن للأمر دلالهً على عدم النهى و للنهى دلاله على عدم الأمر .

فيقال له : لا ريب فى تعلُّق النهى بالعمل و معه فلا أمر كما ذكر حتى يتمسّك بإطلاقه ؟

على أنّ صاحب (الكفايه) يرى التضادّ بين الأحكام الخمسه ، فمع وجود النهى يستحيل وجود الأمر ، فأين الأمر حتى يتمسّك بإطلاقه ؟

أمّا فى العبادات ، فقد أفاد الميرزا : بأنْ الرجوع إلى الأصل يبتنى على الخلاف فى جريان الأصل فى موارد الشك بين الأقل و الأكثر ، فعلى القول بالبراءه تكون العباده صحيحه ، و هى فاسده على القول بالاشتغال .

و أشكل عليه الأُستاذ : بأنْ مقتضى القاعده هو الفساد مطلقاً ، لأنه مع وجود النهى لا أمر حتى يقصد ، و أمّا الصحّه بقصد الملاك فموقوفه على إحرازه و هو فى مثل ما نحن فيه أوّل الكلام .

و أمّا المحقق الأصفهانى (۱) فملخّص ما أفاده فى المقام :

أمّا فى المسأله الاصوليه ، فلا أصل يعوّل عليه ، لأنّ الصحّه إن كانت عبارهً عن موافقه الأمر ، فالمفروض عدم الأمر ، و إنْ كانت مطابقه المأتى به للمأمور به فى الملاك ، فالمفروض واجديه العمل لجميع الأجزاء و الشرائط ، فالمطابقه حاصله فلا شك حتى يرجع إلى الأصل .

و أمّا فى المسأله الفرعيه ، فقد بنى المسأله على الخلاف فى أنّ اقتضاء النهى عقلى أو لفظى ، فعلى القول الأول يكون الأصل هو الفساد ، إذْ كونها عقليه معناه

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۳۹۱ .

ملازمه النهی لمبغوضیه العمل ، و إذا کان مبغوضاً فالعمل فاسد بلا کلام ، و إلّا فلا ... و مع الشک فی عدم المبغوضیه لا یکون صالحاً للمقربیه ، فهو فاسد . أمّا علی القول الثانی ، بأنْ یکون البحث فی الدلاله اللفظیه للنهی و أنه إرشاد إلی المانعیّه أو لا ؟ فإن الشک یرجع إلی وجود المانع و الأصل عدمه .

إشکال الأُستاذ

و ناقشه الأُستاذ : بأنّه لو لا وجود الحزازه أو النقص فی العباده لما تعلَّق بها النهی ، فصلاه الحائض فیها نقص و إلّا فلما ذا النهی ؟ و مع الحزازه و النقص کیف تکون واجدةً لملاک صلاه غیر الحائض ؟ فدعوی موافقه المأتی به للمأمور به غیر واضحه ... هذا فی المسأله الاصولیه .

و أمّا ما ذکره فی المسأله الفرعیه ، فصحیح بناءً علی کونها عقلیّه ، لأنّه مع احتمال المبغوضیه یشکُّ فی المقربیّه ، و النتیجه هی الفساد . و أمّا بناءً علی کونها لفظیّه ، فما ذکره هو - و غیره من الأعلام - مخدوش ، لأن أرکان الاستصحاب مع الشک فی ظهور النهی فی المانعیه تامّه ، لأن ظهور الألفاظ فی معانیها من الامور الحادثه المسبوقه بالعدم ، أمّا العدم الأزلی فواضح ، و أمّا النعتی ، فلأنّ ظهور اللفظ فی المعنی لیس ممّا لا ینفک عن المعنی بل هو وصف متأخر عن وجود اللفظ ، فالأرکان تامه . و یبقی الکلام فی أثر هذا الاستصحاب ، فقد تقرّر عندهم أن المستصحب إمّا یکون حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم شرعی ، لکنّ التحقیق عدم انحصار الأثر فی ذلک ، فقد یکون الاستصحاب مثبتاً للحکم الشرعی أو موضوعه أو یکون نافیاً له ، و الحکم الشرعی الذی یجری فیه الاستصحاب أعم من الفرعی کالوجوب و الحرمه و الأصولی کالحجّیه ، و فیما نحن فیه : الظهور موضوع للحجّیه الشرعیه ، فیجری الاستصحاب فیه لإثبات هذا الأثر أو نفیه .

ص:۱۳۶

لکنْ یبقی إشکال آخر و هو لغویّه هذا الاستصحاب ، لأن مجرّد الشک فی الظهور کافٍ لعدمه ، و إذ لا ظهور فلا حجیّه .

و یمکن الجواب عنه : بأنْ فائده هذا الاستصحاب هو نفی الملازمه العقلیه بین النهی و الفساد ، و علی الجمله ، فإن أثر هذا الاستصحاب هو رفع موضوع الأصل العقلی ، لأنّ کلّ أصل عقلیّ فإن جریانه معلّق علی عدم وجود تعبّد شرعی فی موضوعه نفیاً أو إثباتاً .

و أمّا التمسّک بالأصل لرفع المانعیه ، فإن کان المقصود التمسک بالبراءه ففیه : إنها إنما تجری فی موارد الشک فی المانعیه ، حیث یکون الأقل متیقّناً و یشک فی اعتبار شیء زائداً علیه ، کما فی الشک فی أجزاء الصلاه مثلاً ، و أمّا النهی فی العباده الذی هو إرشادٌ إلی المانعیّه فلا یبقی معه أمرٌ بها ، فکیف تجری البراءه ؟ و إنْ کان المقصود هو التمسّک بالأصل اللفظی - کما هو ظاهر کلامه - ففیه : إنّه لیس هنا إلّا الإطلاق ، و التمسک به علی مبنی المحقق الخراسانی غیر تام ، لأنه یری التضادّ بین الأحکام أنفسها ، و أمّا علی مبنی المحقق الأصفهانی - و هو التضاد بینها فی المبدإ و المنتهی - فلا ریب فی وقوعه فی المنتهی و هو مرحله الامتثال ، لأنّ النهی یقتضی انزجار المکلّف و الأمر یقتضی انبعاثه ، و کون المکلّف منزجراً و منبعثاً محال ، فشمول إطلاق الأمر لمثل المقام محال . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنه إن کان النهی إرشاداً إلی المانعیّه ، کان الحاصل تقیّد الأمر بالصّلاه بعدم الحیض مثلًا ، و إن لم یکن فالإطلاق علی حاله ، و مع الشک فی کونه إرشاداً یتحقّق الشک فی وجود الأمر بها - و المفروض وجود النهی ، و إذا احتمل الأمر احتمل اجتماع الضدّین ، و اجتماعهما احتمالاً محال کاجتماعهما واقعاً ، فسقط التمسک بالإطلاق .

رأی الأستاذ فی هذه المقدّمه

هـذا ، و یظهر المختـار فی المقـام ممّـا تقـدّم فی الکلام علی آراء الأعلام ، و حاصـل ذلـک فی المسـأله الاصولیه هو ضـروره التفصـیل ، فعلی القول بکون البحث عقلیاً ، فلا أصل ، و علی القول بکونه لفظیّاً ، فإنْ کان من جهه الدلاله الالتزامیه ، فالتمسّک به مشکل و إن کان لا یخلو عن وجه ، و إن کان من جهه الإرشاد إلی المانعیه ، فأرکان الاستصحاب تامه .

و أمّا فی المسأله الفرعیه .

أمّا فی المعاملات ، فمقتضی الأصل هو الفساد مطلقاً .

و أمّـا فی العبـادات ، فالفسـاد - سواء قلنا بکون المسأله عقلیّه أو لفظیه - لأنه لا أمر مع وجود النهی ، و لا أصل محرز للصـحّه لا لفظاً و لا عقلاً .

الثامنه(فی أقسام متعلَّق النهی)

قد قسّمنا النهی سابقاً إلی أقسام و ذکرنا أن أیّ قسمٍ منها داخل فی البحث .

و هنا نذکر أقسام متعلَّق النهی .

قـال فی الکفـایه : إن متعلَّق النهی ، إمّـا أنْ یکون نفس العبـاده أو جزأهـا أو شـرطها الخـارج أو وصـفها الملازم لهـا کالجهر و الإخفات للقراءه أو وصفها غیر الملازم کالغصبیه لأکوان الصلاه المنفکّه عنها (۱) .

توضیحه :

تارهً : یتعلَّق النهی بنفس العباده بذاتها . و اخری لا بذاتها ، فإنّ النهی عن صـلاه الحائض قد یکون نهیاً عن ذات هذه الصلاه ، و قد یکون نهیاً عنها فیما إذا جیء بها قربهً إلی اللّه فهو تشریع .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۸۴ .

و مثال النهی عن الجزء هو النهی عن قراءه العزائم فی الصلاه .

و مثال النهی عن شرط خارج عن العباده ، النهی عن تطهیر الثوب بالماء المغصوب .

و النهی عن الوصف یکون علی نحوین و سیذکر فیما بعد انقسام النهی المتعلَّق بجزء العباده أو شرطها إلی ما یکون بنحو الواسطه فی العروض و ما یکون بنحو الواسطه فی الثبوت .

(قال) : و مما ذکرنا فی بیان أقسام النهی فی العباده یظهر حال الأقسام فی المعامله .

الإشکالات علی الکفایه

و أشکل المحققان الأصفهانی و الإیروانی (١) : بأنْ الجزء و الشرط و الوصف إن کان عبادةً فلا فرق بینه و بین الصّلاه ، فالتقسیم بهذه الصوره بلا فائده ، و لو قیل بأنّ فائدته من جهه أنه هل إذا فَسَد الجزء أو الشرط أو الوصف فالصّلاه باطله أو لا ، فإنّ هذا بحثٌ آخر لا علاقه له بمسأله تعلُّق النهی بالعباده .

و کذا الإشکال فیما ذکره من انقسام النهی عن الجزء أو الشرط إلی ما یکون بنحو الواسطه فی العروض أو الثبوت ، لأنّ المنهی عنه حقیقه ، إنْ کان العباده بنفسها ، فهذا هو موضوع المسأله ، و إنْ کان هو الجزء أو الشرط - و کان تعلّقه بالعباده مسامحةً - عاد الکلام السابق بأنّه إن کان الجزء أو الشرط عبادةً فهو داخل فی موضوع البحث ، و إنْ لم یکن عباده فلا وجه للبحث عنه .

و هذا هو الإشکال الأول .

و أشکل المحقق الأصفهانی ثانیاً فی قول (الکفایه) : بأنّ النهی عن الجزء

١- ١) نهایه الدرایه ٢ / ٢٩٣ ، نهایه النهایه ١ / ٢٤٧ .

يوجب فساده و لا يوجب فساد العباده ، فقال : لا دليل على كون جزء العباده عبادةً ، لأنّ العباده إن كانت ما له حسنٌ ذاتى ، فقد لاـ يكون لجزء العباده حسن ذاتى مع كون المركّب منه و من غيره عبادةً لها حسن ذاتى . و إنْ كانت ما امر بها بأمرٍ لا يسقط إلّا بالإتيان بالعمل بقصد القربه - بخلاف التوصّلى - فقد يكون الأمر المتعلّق بالجزء - بما هو جزء - غير عبادى بل المتعلّق بالمركب لا يسقط إلّا بوجهٍ قربى ... .

و على الجمله ، فقد لا يكون جزء العباده عباده ، فلا يتمُّ كلام (الكفايه) .

الإشكال الثالث : ما أورده بعض أهل النظر ، و حاصله بطلان تقسيم الوصف إلى القسمين المذكورين ، لأنّه كما لا ينفك القراءه عن الجهر و الإخفات ، كذلك لا تنفك عن الإباحه أو الغصبيّه فى المكان .

الإشكال الرابع : ما أورده المحقق الإيروانى ، و حاصله بطلان جمع (الكفايه) بين « الغصب » و« الصلاه » ، لأنه قد جعل « الغصب » وصفاً للصّلاه ، فهو مغايرٌ لها ، و الاتحاد بين الوصف و الموصوف محالٌ ، فقوله باجتماع الغصب و الصّلاه جمع بين الضدّين .

دفاع الأُستاذ عن الكفايه

و أجاب شيخنا عن هذه الإشكالات :

أمّا الأوّل ، فإن تقسيم (الكفايه) كذلك ليس بلا أثر ، لأنّ تعلّق النهى بجزء العباده أو شرطها أو وصفها مفسدٌ أو لا ، هو ممّا وقع فيه الخلاف ، فالمحقق النائينى يقول باقتضاء النهى عن الجزء لفساد العباده خلافاً للكفايه . و أيضاً ، فإنّ النهى عن الوصف الملازم أو المفارق فى صوره الاتحاد الوجودى ، يسرى إلى العباده أو لا يسرى ؟ فصاحب (الكفايه) يرى السرايه ، و فى ذلك بحثٌ .

إذنْ ، ليس ذكر هذه التقسيمات فى المقام بلا أثر .

و أمّا الثانى ففيه : إنّ هذا الكلام إنما يتم لو كان للمركب وجود غير وجود الأجزاء كما فى المركبات الحقيقيّه ، لكنّ المركب الاعتبارى - كالصّلاه - ليس إلّا نفس الأجزاء من التكبير و القيام و الركوع و السجود ، و على هذا ، فإنْ كانت العباده ما له حسن ذاتى ، فإنْ هذا المركب حسن ذاتاً ، و لو كان بعض أجزائه ليس عبادةً لم يتّصف بالحسن ، لأن المركب من الحسن و غير الحسن يستحيل أن يكون حسناً بذاته . و إن كانت العباده ما لا يسقط الأمر به إلّا بالإتيان به بقصد القربه ، فإن المركّب ليس له إلّا أمر واحد لا عدّه أوامر بعدد الأجزاء ، و قد ذكر المحقق الأصفهانى فى مبحث الاشتغال أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب واحد بالوحده الحقيقيّه و بسيط بالبساطه الحقيقيه ، غير أنّ المتعلَّق مركَّب ، و على ذلك يقال له : كيف يكون البسيط توصّلياً و تعبديّاً معاً ؟

و أمّا الثالث ففيه : إنْ وجه التفريق بين الغصب و الجهر و الإخفات هو تعلّق النهى فى الجهر و الإخفات بنفس الوصف ، قال تعالى «وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا » (۱)و فى الخبر : « رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهارُ فيه ... » (۲) فكان الوصف لازماً للقراءه غير منفك عنه . أمّا فى الغصب ، فإن المتعلَّق للنهى هو الغصب لا الغصب فى الصّلاه ، فكان وصفاً مفارقاً ، و بهذا السبب قسّم فى (الكفايه) الوصف إلى القسمين ... و الإشكال مندفع .

و أمّا الرابع ، فالجواب : إن الوصف على قسمين ، فهو تارةً : ينضمّ إلى الموصوف كما فى البياض بالنسبه إلى الجدار ، و لا اتّحاد فى هذا القسم بين

۱- ۱) سوره الإسراء : الآيه ۱۱۰ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۶ / ۸۶ ، الباب ۲۶ ، الرقم : ۲ .

الوصف و الموصوف ، و اخرى : هو وصف انتزاعى كما فى الفوقيه و التحتيه مثلاً ، فإنّ الاتحاد ثابت بينه و بين الموصوف ، إذ ليس الفوقيه منضمّه إلى السقف بل هى مفهوم متّحد معه وجوداً ... و الغصبيه من هذا القبيل ، لأنها عنوان منتزع من التصرف فى مال الغير بلا إذنٍ منه . فمنشأ الإشكال هو الخلط بين القسمين من الوصف .

الإشكال الوارد على الكفايه

و أورد المحققان - الأصفهانى و الإيروانى - على ما ذكره صاحب (الكفايه) فى الوصف الملازم بما حاصله : لو كان الجهر بالقراءه غير القراءه ، بمعنى أن يكون هذا الكيف المسموع ذا مراتب ، كما هو الحال فى النور مثلًا ، فيكون القراءه الجهريّه هى المرتبه الشديده من القراءه ، لكان بحثاً آخر . لكنَّ المحقق الخراسانى يرى أنَّ الجهر وصف للقراءه ، فلكلٍّ منهما وجود إلّا أن بينهما ملازمةً ، هذا من جهه . و من جهةٍ اخرى : فإنّه يرى اشتراط أنْ لا يختلف المتلازمان فى الحكم و إنْ لم يقم دليلٌ على ضروره اتحادهما فيه ، و على ما تقدَّم ، فإنّ قوله هنا بسرايه النهى من اللّازم إلى الملزوم مردود و مخالف لمسلكه .

و على الجمله ، فإنّ مفاد كلام (الكفايه) هنا إثبات بطلان العباده بسبب ورود النهى عن الوصف الملازم ، و هذا يتوقّف على رفع اليد عمّا ذكرناه عنه من المبنى .

قال شيخنا : و هذا الإشكال وارد على (الكفايه) .

هذا تمام الكلام على المقدّمات .

و يقع البحث فى مقامين :

اشاره

ص:۱۴۲

[المقام] الأول : فی النهی عن العباده

هل النهی عن العباده یقتضی الفساد أو لا ؟ قولان .

دلیل القول بالفساد : إنه یعتبر فی العباده قصد القربه ، أمّا علی القول باعتبار قصد الأمر - کما علیه صاحب (الجواهر) قدس سرّه - فمع النهی لا یوجد الأمر لضروره التضادّ بین الأمر و النهی ، فالعبادیّه منتفیه . و أمّا علی القول بکفایه قصد الملاک - کما هو المختار - فتارهً : یکون ملاک العباده مزاحماً بملاکٍ أهم ، فیوجب سقوط الأمر أو تحقق النهی التبعی ، و فی هذه الحاله یمکن التقرّب قصده ، لأن المفروض عدم وجود أیّ نقصٍ فی ملاک الصّلاه ، فإن قلنا بأنّ الأمر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضدّه ، فلا اقتضاء للأمر بالإزاله للنهی عن الصّلاه ، فنحن فی راحه ، و إنْ قلنا بالاقتضاء فقولان ، لأن المشهور أنّ النهی عنها فی المثال تبعیٌّ ناشئ عن المزاحمه ، و مثل هذا النهی لا ینافی قصد القربه بملاک الأمر ، فنحن فی راحهٍ کذلک ، لکن المختار عند الأُستاذ أنه بناءً علی الاقتضاء یکون النهی التبعی أیضاً رافعاً لصلاحیّه العمل للتقرّب ، إذْ لا یفرق فی کونه منهیّاً عنه بین النهی التبعی و غیره .

لکنّ المهمّ فی المقام : أنّ النهی عن العباده - کالنهی عن صلاه الحائض - لیس نهیاً عرضیاً ناشئاً من المزاحمه ، بل هو ناشئ عن المفسده فی نفس العمل ، و مثل هذا الملاک المبتلی بمفسدهٍ ملزمه ، غیر صالح للتقرّب به بحکم العقل ، فیکون العمل باطلًا بناءً کفایه قصد الملاک کذلک .

قول المحقق العراقی بعدم الفساد

و ذهب المحقق العراقی إلی عدم اقتضاء النهی المولوی التحریمی المتعلّق

بالعباده لفسادها (۱) قال : إلّا من جهه قضيه الإخلال بالقربه الموقوفه على العلم به ، و إلّا فمن جهه فقدانها للملاک و المصلحه لا دلاله علیه بوجهٍ من الوجوه ، لأن غایه ما یقتضیه النهی المزبور بما أنه نهی مولوی تحریمی إنما هو الدلاله على قیام المفسده فی متعلّقه ، و أمّا الدلاله على عدم وجود ملاک الأمر و المصلحه فیه و لو من جههٍ اخری فلا . نعم ، مع الشک فی الملاک کان مقتضى الأصل هو الفساد ، و لکنه غیر مرتبط باقتضاء النهی المولوی لذلک .

و حاصل کلامه : إن المنشأ لفساد العباده منحصرٌ بأمرین ، فإمّا هو عدم الملاک ، و إمّا عدم تمشّی قصد القربه بالعباده مع وجود النهی عنها ، و من الواضح اعتبار قصد القربه فیها إمّا جزءاً أو شرطاً ، فإذا انتفى انتفى الکلّ أو المشروط .

لکنّ النهی لا دلاله له على عدم الملاک ، لأن غایه مدلوله وجود المفسده فی العمل ، أما الدلاله على عدم المصلحه فلا ، لعدم التضاد بین المصلحه و المفسده ، بل التضاد هو بین المحبوبیّه و المبغوضیّه ، و على هذا ، یمکن اجتماع المصلحه و المفسده فی الشیء الواحد ، کما فی استعمال الدواء لعلاج مرضٍ ، فإنّه « لیس مِنْ دواء إلّا و یُهیّجُ داءً » کما فی الخبر (۲) .

و أمّا قضیّه قصد القربه ، فإنّه یتمشّى مع وجود النهی فی حال جهل المکلّف بالنّهی و إنْ کان موجوداً فی الواقع .

الجواب

و الجواب عمّا ذکره :

أمّا فی القسم الأول من کلامه و هو کون العمل ذا مصلحه مع تعلّق النهی به .

۱- ۱) نهایه الافکار ج (۱ - ۲) ۴۵۶ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲ / ۴۰۸ ، الباب ۴ ، الرقم : ۱ .

ففیـه : إن مجرّد وجـود المصـلحه فی العمـل غیر کـافٍ لصـلاحیته للمقربیّـه ، لحکم العقـل - و هـو الحـاکم فی بـاب المقربیّه و المبعّدیه - بأنها إنّما تصـلح للمقربیّه فی حال کونها غرضاً للمولی ، بأنْ تکون منشأً لأمره بالعمل أو یتعلّق بها غرضه ، و إلّا ، فإن مجرّد واجـدیّه العمـل للمصـلحه لا تصـیّره مقرّبـاً من العمـل . هـذه هی الکبری . و فی مقامنـا : لا شکّ فی أنه مع وجود النهی التحریمی عن العمل تکون المصـلحه الموجوده فیه ساقطه عن کونها غرضاً للمولی ، بل یکون النهی کاشـفاً عن وصول المفسده إلی حدّ الغرضیه ، فیکون غرضه هو الانزجار عنه لا الانبعاث إلیه ... .

و الحاصـل : إنه مع تسـلیم مـا ذکره من عـدم المنافـاه بین المصـلحه و النهی نقول : عنـد مـا یقوم النهی عن العمل تکون الفعلیه للمفسده ، و المصـلحه من حیث الغرض علی حدّ الشأنیه ، و إذا وصـلت المفسده إلی الفعلیه کان غرض المولی هو الانزجار عن العمل المنهی عنه ، و ما یکون کذلک فلا یصلح للمقربیّه .

و أمّـا فی القسم الثـانی من کلامه ، و هو تمشـی قصـد القربه من المکلَّف مع جهله بالنهی ، فیتّضـح ما فیه مما ذکرناه فی القسـم الأوّل ، لأنّ مجرّد قصد القربه و تمشّـیه غیر کافٍ ، بل لا بدّ قبل ذلک من صلاحیه العمل للمقربیّه ، و العمل الذی تعلَّق به النهی و کان الانزجار عنه هو الغرض من المولی ، غیر صالح للمقربیّه ، فلا یکون عبادةً ، إذ کیف یکون عبادةً و هو مبغوض فعلاً و إن کان محبوباً فی عالم الشأنیه ؟

و علی هـذا الأسـاس نقول ببطلاـن العبـاده فی بـاب اجتمـاع الأـمر و النهی بنـاءً علی الامتناع ، و أنّ الجهل بالنهی لا یکون مناطاً للصحّه ، لأنه قـد قصـد التقرب إلی المولی بما هو مبغوض عنـده ، غایه الأمر یکون معـذوراً بسـبب الجهل ، نظیر ما إذا قتل ابن المولی بقصد القربه إلیه جاهلاً بکونه ابنه و زاعماً أنه عدوّ له ، فإنّ العمل مبغوض للمولی و إن کان ذا حسنٍ فاعلی .

قول المحقق الحائری بعدم الفساد

قال رحمه اللّه : الحق أنه لا يقتضی الفساد . أمّا فی العبادات ، فلأن ما يتوهّم كونه مانعاً عن الصحّه كون العمل مبغوضاً ، فلا يحصل القرب المعتبر فی العبادات به . (قال) و فيه : إنه من الممكن أن يكون العمل المشتمل على الخصوصيه موجباً للقرب من حيث ذات العمل ، و إنْ كان إيجاده فی تلك الخصوصيه مبغوضاً للمولی . و بعباره اخری : فكما أنّا قلنا فی مسأله اجتماع الأمر و النهی بإمكان أنْ يتّحد العنوان المبغوض مع العنوان المقرب ، كذلك هنا من دون تفاوت ، فإن أصل الصّلاه شیء و خصوصيّه إيقاعها فی مكان مخصوصٍ - مثلاً - شیء آخر مفهوماً و إن كانا متحدين فی الخارج . نعم ، لو تعلّق النهی بنفس المقيّد - و هی الصّلاه المخصوصه - فلازمه الفساد ، من جهه عدم امكان كون الطبيعه من دون تقييد ذات مصلحهٍ توجب المطلوبيه ، و الطبيعه المقيده بقيد خاص ذات مفسده توجب المبغوضيّه .

و الحاصل : إنه كلّما تعلّق النهی بأمر آخر يتّحد مع الطبيعه المأمور بها ، فالصحه و الفساد يبتنيان على كفايه تعدد الجهه فی تعدّد الأمر و النهی و لوازمها من القرب و البعد و الإطاعه و العصيان و المثوبه و العقوبه ، و حيث اخترنا كفايه تعدّد الجهه فی ذلك ، فالحق فی المقام الصحه . هذا كلامه فی المتن (١) .

و قد علّق فی الحاشيه على ما ذكره فی حاصل المقام بقوله :

فيه : إن الجهتين المتغايرتين مفهوماً المتّحدين وجوداً فی باب الاجتماع كان اتحادهما مصحّحاً للحمل ، فلهذا وقع اجتماع الأمر و النهی فی مورد تصادقهما محلّاً للنزاع المتقدم . و أمّا إذا كان أحد المفهومين منطبقاً على ذات

١- ١) درر الفوائد (١ - ٢) ١٨٧ .

الفعل و الآخر كان من قبيل الخصوصيّه ، فمن الواضح عدم صحه حمل أحدهما على الآخر ، و إنْ كان الحدّ الواحد من الوجود محيطـاً بكليهمـا ، فالقائـل بالامتنـاع فى الفرض الأـول لاـ يلزم أن يقـول بـه فى الثـانى لعــدم الاتحـاد الحملى . نعـم ، حيـث أن المتخصّص و الخصوصيّه متلازمان فى الوجود لا يمكن اختلافهما فى الحكم ، بأنْ يتعلق الأمر بالذات مثلاً و النهى بالخصوصيّه ، بناءً على ما هو المفروض من سرايه الأمر من الطبيعه إلى الأفراد ، فلا بدّ من تقييد الأمر بغير هذا المورد ، و لكن هذا لا يوجب فساد العبـاده ، لقيـام الملاك فى ذات الفعل ، فيكون الفاعل متقرّباً بنفس فعل الصّلاه مثلاً و مسخوطاً عليه لوصف كينونته فى الحمام .

فتحصّل مما ذكرنا هنا و ما ذكرنا فى المتن أنه متى تعلّق النهى بالخصوصيّه ، فالحق ، صحّه العباده حتى على القول بالامتناع فى المسأله السابقه ، و متى تعلّق بالخاص البطلان حتى على القول بالجواز هناك .

و توضيح إشكاله على المتن هو : وجود الفرق بين محلّ الكلام و مسأله اجتماع الأمر و النهى ، لأنَّ متعلَّقى الأمر و النهى هناك – و همـا الصّلاه و الغصب – متّحـدان فى الوجود ، و إن كانـا متغـايرين مفهوماً ، و لـذا يحمل أحـدهما على الآخر فيقال : هـذه الصّلاه تصرّف فى مال الغير ، بخلاف مسألتنا هذه ، فإنّه لا اتحاد بينهما من جهه الحمل ، فهما متغايران مفهوماً ، إذ الصّلاه غير الكينـونه فى الحمـام و لاـ يصـح حمـل أحـدهما على الآـخر ... فهـذا الفرق موجودٌ ، لكنّ المبنى – و هو صـحّه الصـلاه فى كلتا المسألتين – واحد ، أمّا هناك فلكفايه تعدد الجهه ، و أمّا هنا ، فلأن المفروض تعلّق النهى بالخصوصيّه و هو الكينونه فى الحمام ، و هو لا يتعدّى إلى المتخصّص أى الصّلاه ، فيكون الملاك فى الصّلاه محفوظاً و الأمر به باقياً ، فهو على محبوبيّته و إن كانت الخصوصيه مبغوضهً ، فلا وجه لبطلانها .

ص:۱۴۷

الجواب

إنه لا يخفى الاضطراب فى كلام هذا المحقق ، فهو يقول بأنّ المتخصّص و الخصوصيّه لهما حدّ واحدٌ من الوجود ، و بعد فاصلٍ قليل يقول : نعم حيث أن المتخصّص و الخصوصيه متلازمان فى الوجود . فإنّ هذا يستلزم تعدّد وجودهما ، لأن النسبه اللزوميّه بين شيئين لا يتحقق إلّا بوجودهما ، و لا يعقل اتحادهما فى الوجود لكون النسبه بينهما نسبه العلّه إلى المعلول ... .

و مع غضّ النظر عن ذلك نقول : إنّ البحث فى المسأله هو عن تعلّق النهى بالعباده ، لا تعلّقه بلازمها ، فجعل خصوصيّه الكينونه فى الحمام من لوازم الصّلاه خلف لفرض البحث ، و إن كانت موجودةً مع الصّلاه ، فمن المستحيل أن يكون الوجود الواحد محبوباً و مبغوضاً آنٍ واحدٍ ، بأنْ يكون ذا مصلحةٍ فعليّةٍ و مفسدةٍ فعليّةٍ معاً .

و مما ذكرنا ظهر ما فى كلامه أخيراً من أن الصّلاه محبوبه و لكنّ كينونتها فى الحمّام مبغوض . ففيه : إن طبيعه الصّلاه ليست غير الكينونه فى الحمام ، لكونها كذلك حصّه من الصّلاه ، فهما موجودان بوجود واحد ، و وجودها كذلك عين وجود الطبيعه ، و حينئذٍ ، لا يعقل مع تعلّق النهى بوجود الصّلاه فى الحمام أنّ تكون الصّلاه هذه صالحةً للتقرّب . و الطبيعه بما هى لا تصلح للمقربيّه ، لعدم ترتب الأثر على الطبيعه ما لم يتحقق خارجاً فى حصّةٍ من حصصها .

لو تعلّق النهى بجزء العباده

و من الصور التى ذكرها المحقق الخراسانى فى المسأله : تعلّق النهى بجزء من أجزاء العباده ، كالنهى عن قراءه العزائم فى الصّلاه ، فهل يقتضى فساد الجزء أو العباده ؟

قال فى (الكفايه) بالأول ، و قال الميرزا بالثانى .

دلیل المیرزا علی فساد العباده

و استدل المیرزا رحمه اللّه لدعواه بما حاصله (۱) : إن جزء العباده إمّا أن یؤخذ فیه عدد خاص ، کالوحده المعتبره فی السوره بناءً علی حرمه القِران ، و إمّا أن لا یؤخذ ذلک . أمّا الأوّل : فالنهی المتعلّق به یقتضی فساد العباده ، لأن الآتی به فی ضمنها ، إمّا أن یقتصر علیه فیها أو یأتی بعده بما هو غیر منهی عنه ، و علی کلا التقدیرین ، لا ینبغی الإشکال فی بطلان العباده المشتمله علیه ، لأن الجزء المنهی عنه یکون خارجاً عن إطلاق دلیل الجزئیه أو عمومه ، فیکون وجوده کعدمه ، فإنّ اقتصر المکلّف علیه فی مقام الامتثال بطلت العباده لفقدها للجزء ، و إن لم یقتصر علیه بطلت ، من جهه الاخلال بالوحده المعتبره فی الجزء کما هو الفرض . و من هنا تبطل صلاه من قرأ احدی العزائم فی الفریضه ، سواء اقتصر علیها أم لم یقتصر ، لأن قراءتها تستلزم الإخلال بالفریضه من جهه ترک السوره أو لزوم القِران ، بل لو بنینا علی جواز القران لفسدت الصّلاه فی الفرض أیضاً ، لأن دلیل الحرمه قد خصص دلیل الجواز بغیر الفرد المنهی عنه ، فیحرم القِران بالإضافه إلیه . هذا مضافاً إلی أن تحریم الجزء یستلزم أخذ العباده بالإضافه إلیه بشرط لا ... فالعباده المذکوره تبطل من جهات :

۱ - کونها مقیدهً بعدم ذلک المنهی عنه ، فیکون وجوده مانعاً عن صحتها ، و ذلک یستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده .

۲ - کونه زیاده فی الفریضه ، فتبطل الصلاه بسبب الزیاده العمدیه المعتبر عدمها فی صحّتها .

۳ - کون هذه الزیاده من مصادیق التکلّم العمدی ، إذ الخارج عن عمومها

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۲۱۷ .

هو الذكر غير المحرّم .

و أمّا الثانى - أعنى ما لم يؤخذ فيه عدد خاص - فقد اتّضح الحال فيه ممّا تقدّم ، لأن جميع الوجوه المذكوره المقتضيه لفساد العباده المشتمله على الجزء المنهى عنه جاريه فى هذا القسم أيضاً . و إنما يختصّ القسم الأوّل بالوجه الأوّل منها .

نقد السيّد الخوئى و موافقه الأُستاذ

و قد ذهب السيد الخوئى و الشيخ الأُستاذ إلى عدم فساد العباده وفاقاً لصاحب (الكفايه) ، فأشكل السيّد على الميرزا - فى حاشيه الأجود - و وافقه الأُستاذ بما حاصله :

إن النهى عن قراءه العزائم فى الفريضه نهى تكليفى يكشف عن المبغوضيه بلا كلام ، فإنْ كان بين هذا النهى و المانعيه عن صحّه الصّلاه ملازمه ، فالحق مع الميرزا ، و لكنْ لا ملازمه بينهما ، بل النسبه عموم و خصوص من وجه .

توضيحه :

إنه تارةً : يكون النهى إرشاداً إلى المانعيه ابتداءً ، كالنهى عن الضّحك فى الصّلاه أو البكاء من أجل الدنيا فيها ، و لا ريب فى اقتضائه للفساد من جهه ابتلاء الصّلاه بالمانع عن الصحه لها . و اخرى : لا يكون كذلك ، كما فيما نحن فيه ، إذ غايه ما يدلّ عليه النهى عن قراءه العزائم فى الصّلاه مبغوضيّه ذلك عند المولى ، فيكون دليله مخصّصاً لعموم دليل القراءه فى الصّلاه ... فلا تكون السوره من العزائم جزءاً من أجزائها ، لكنّ الكلام فى اقتضاء سقوطها عن الجزئيه أن تكون الصّلاه بشرط لا ، فإنّ القول بذلك غير صحيح ، و إلّا لكانت حرمه كلّ شيء موجبةً لذلك أيضاً ، فلا بدّ من الالتزام ببطلان كلّ عبادهٍ اتى فى ضمنها بفعلٍ محرّم

خارجی کالنظر إلی الأجنبیه فی الصّلاه ، مع أنه واضح البطلان .

فالحق : أن حرمه قراءه العزائم فی الفریضه لا یقتضی اعتبارها بالإضافه إلی العزائم بشرط لا ، لعدم الملازمه بین الحرمه و المانعیه ، فقد یکون الشیء حراماً و لیس بمانع عن الصحه کالمثال المذکور ، و قد یکون مانعاً و لیس بحرامٍ ، کالبیع وقت النداء یوم الجمعه ، فالنسبه عموم من وجه .

و علی هذا ، فلو اقتصر علی قراءه العزائم فی الصّلاه بطلت من جهه فقدها لجزئها ، لکنّ هذا غیر اقتضاء النهی عن الجزء لفساد العباده ، و أمّا إذا لم یقتصر علی السوره بل قرأ سورهً اخری أیضاً من غیر العزائم ، فهل تبطل أو لا ؟ فیه بحث .

و کذا الکلام من جهه شمول دلیل مبطلیّه التکلّم فی الصّلاه ، لوجود الخلاف فی شموله لمثل الذکر الممنوع أو السّوره الممنوعه .

فالعمده فی الإشکال علی المیرزا هو : عدم وجود الملازمه بین المبغوضیّه و المانعیّه علی ما تقدّم .

لو تعلّق النّهی بشرط العباده

قال فی (الکفایه) : لا یکون حرمه الشرط و النهی عنه موجباً لفساد العباده ، إلّا فیما کان عبادهً کی تکون حرمته موجبهً لفساده المستلزم لفساد المشروط به .

یعنی : إذا کانت العباده مشروطه بشرطٍ هو عباده ، کالصّلاه المشروطه بالطّهاره ، فإذا وقع النهی عن شیء یتعلَّق بالوضوء ، کالنهی عن الوضوء بالماء النجس أو المغصوب ، اقتضی فساده إن وقع بذلک الماء ، و حینئذٍ ، یفسد شرط الصلاه ، فیفسد المشروط .

و أضاف الأُستاذ وفاقاً للسید الخوئی صورهً اخری و ذلک : ما إذا کان ستر العوره شرطاً لصحّه الصّلاه ، و تعلّق النهی بلبس الحریر فیها ، فکان الشرط مقیّداً

بعدم الحرير ، فلو ستر العوره بالحرير أصبحت الصّلاه فاقدةً للشرط ، لأنّ « الستر » عين « التستّر » و الاختلاف بالاعتبار ، فالصّلاه فاسده ... .

إذن ، لا يفرّق فی ذلک بين كون الشرط عبادياً أو غير عبادی .

نعم ، لو كان الشرط عبارةً عن الأثر الحاصل من فعلٍ ، كاشتراط الصّلاه بطهاره اللّباس و هی تحصل بغسل الثوب ، فالشرط هو الطهاره لا الغسل ، فلو تعلّق النهی بالغسل لم تفسد الصلاه ، لأن ما تعلّق به النهی ليس شرطاً للعباده ، و ما هو شرط لها لم يتعلّق به النهی .

لو تعلّق النهی بالوصف

و الوصف تارةً لازم و اخرى مفارق .

فإن تعلّق النهی بوصف لازم لعبادةٍ ، كالجهر الذی هو وصف لازم للقراءه كما مثّلوا ، فهل تفسد العباده أو لا ؟

الحق : إن العباده لا تفسد ، لأن النهی لا يتعدّى متعلَّقه و هو الجهر إلى الموصوف و هو القراءه ، و معنى ذلک أنه مع اتّصافها بالجهر المنهی عنه ، يسقط الأمر بها لا أنّ النهی عن الجهر يسری إليها .

إلّا أن الكلام فی صغرى المسأله و هی : هل أنّ الجهر بالقراءه وصف لازم لها أو أنه مرتبةٌ من مراتبها ... فإنْ كان الأول فقد تقدم ، و إنْ كان الثانی كان النهی عن الجهر بالقراءه نهياً عن القراءه نفسها ... ؟

و المرجع فی تشخيص هذا الموضوع هو العقل ، إذ ليس المورد من موارد الاستظهار من اللّفظ حتى يرجع الى العرف ، فما فی (المحاضرات) - من أنّ الجهر لازم القراءه ، و قوله - مع ذلک - بأنّ النّهی عن الجهر بها نهی عنها - مخدوش جدّاً ، لأنهما إن كانا من المتلازمين ، فإن النهی لا يسری من اللّازم إلى الملزوم ... .

و التحقيق : إنه نفسها عقلاً ، و النهی عنه نهی عنها .

ص:١٥٢

و إنْ تعلَّق النهی بوصف مفارق ، کالأمر بالصّلاه و النهی عن الغصب ، و النسبه بینهما عموم من وجهٍ کما هو واضح ، فیندرج تحت مسأله اجتماع الأمر و النهی ، فإنْ قلنا بالجواز و کون الترکیب انضمامیّاً فلا فساد ، و إن قلنا بالامتناع و کون الترکیب اتّحادیاً کان النهی و المفسده هو الغالب ... فیکون البحث عن مفسدیّه النهی عن الوصف المفارق بحثاً عن الکبری المنطبقه علی مورد اجتماع الأمر و النهی .

المقام الثانی : فی النهی عن المعامله

و یقع البحث فی جهتین :

الجهه الاولی : فی مقتضی القاعده

و لا بدّ من ذکر امور :

(الأول) إنه بین النهی التکلیفی عن المعامله و النهی الوضعی عنها عموم من وجه ، مثلًا : النهی عن شرب الخمر حکم تکلیفی ، و عن الغرر فی البیع حکم وضعی ، و عن بیع الخمر تکلیفی و وضعی معاً .

(الثانی) تارةً یتعلَّق النهی بالأثر المترتب علی المعامله ، کما فی الخبر (۱) :

« ثمن العذره مِنَ السّحت » فالحرمه تعلَّقت بالأثر و هو الثمن فلا یجوز التصرف فی المال المأخوذ فی مقابلها ، فیدلّ علی الفساد .

فهذا القسم من النهی یدلّ علی الفساد ، فهو خارج عن محلّ الکلام .

و اخری : یتعلّق النهی بشیءٍ بحیث لا یجتمع مع نفوذ المعامله ، کما لو نهی الشارع عن منفعهٍ خاصّهٍ للشیء ، فهنا تکون الحرمه ملازمهً لفساد المعامله علی

ص:۱۵۳

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۷ / ۱۷۵ ، الباب ۴۰ حکم بیع عذره الانسان و غیره ، الرقم : ۱ .

تلک المنفعه الخاصّه بإجاره أو غیرها ، للتمانع بین مقتضی النهی و مقتضی الآیه « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (۱).

و هذا القسم لا خلاف فی دلالته علی الفساد ، فهو خارج عن محلّ الکلام .

و ثالثه : یتعلّق النهی بشیء و یکون إرشاداً إلی المانعیه ، کما فی النهی عن بیع المجهول ، فإنه یدلّ علی مانعیّه الجهاله فی العوضین عن صحّه المعامله ، فیکون دلیل صحه البیع بشرط لا عن الجهاله .

و هذا القسم کذلک لا خلاف فیه ، فهو خارج .

و رابعه : یکون النهی إرشاداً إلی الفساد من أوّل الأمر ، فهو دالٌّ علی الفساد بالمطابقه ، کما فی الخبر : « لا تبع ما لیس عندک » (۲) .

و هذا القسم کذلک .

و خامسهً : أن یرد النهی عن معاملهٍ فیکشف عن المبغوضیّه ، فهل یقتضی الفساد أو لا ؟

و هذا هو مورد البحث .

(الثالث) إن النهی یتعلَّق تارهً بالسبب و اخری بالمسبب و ثالثه بالتسبّب .

فالأول : مثل النهی عن البیع وقت النداء یوم الجمعه ، فالمنهی عنه إنشاء المعامله حینذاک . و الثانی : مثل النهی عن تملیک الکافر القرآن ، فالمنهی عنه هو المسبب أی تسلّطه علی القرآن . و الثالث : مثل تملیک الزیاده فی الربویّات عن طریق البیع ، فتسبّب البیع مبغوض ، فلو کان ذلک عن طریق الصلح مثلاً فلا نهی .

(الرابع) إن هنا بحثاً أساسه التحقیق عن حقیقه الإنشاء ، ففیها مسلکان أساسیّان :

۱- ۱) سوره المائده : الآیه ۱ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۷ / ۳۵۷ ، الباب ۱۲ ، الرقم ۱۲ بلفظ « نهی عن بیع ما لیس عندک » .

أحدهما : إن صيغ العقود و الإيقاعات لها السببيّه لتحقق عنوان المعامله .

و الثانی : إنّ حقیقه الإنشاء هو الاعتبار و الإبراز .

إن العقد هو العنوان المحصَّل من بعت و اشتريت ، أنكحت و قبلت ... فهل الصيغه سبب موجد له كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو أنه آلهٌ و المعنى الاعتبارى ذو الآله كما عليه الميرزا ؟ و حاصل القولين : مدخليه الصيغه و سببيّتها فى الأمر الاعتبارى .

و فى المقابل هو القول الثانى ، و أن الصيغه كاشفه فقط و مبرزهٌ عن المعنى الاعتبارى ... و على هذا المبنى يعنون البحث هكذا : تارهً النهى بعنوان المبرِز و اخرى بالمبرَز و ثالثهً بالإبراز بهذه الصيغه .

و بعد :

ففى المسأله أقوال ، أحدها : الصحّه مطلقاً ، و الثانى : الفساد مطلقاً ، و الثالث :

التفصيل بين النهى المتعلِّق بالسبب و النهى المتعلّق بالمسبب ، و فى التفصيل تفصيل .

القول بالدلاله على الفساد

١ - رأى المحقق النائينى

ذهب المحقق النائينى (١) إلى أنّ النهى إذا تعلّق بالمسبّب اقتضى فساد المعامله ، و أمّا النهى المتعلَّق بالسبب ، فقد اتفقوا على عدم اقتضائه له ، لعدم التلازم بين مبغوضيه الإنشاء و فساد المنشأ .

و استدلّ الميرزا لما ذهب إليه : بأنّ صحّه المعامله متوقّفه على امور :

أحدها : أن يكون المنشئ هو المالك أو وليّه أو وكيله . و الثانى : أنْ يكون ذا سلطنهٍ

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٢٢٦ .

على ما يجرى عليه العقد أو الإيقاع ، بأنْ لا يكون محجوراً عليه . و الثالث : أنْ تقع المعامله بالسبب الخاص الذى عيّنه الشارع لها .

(قال) : و لمّا كان النهى التحريمى يفيد ممنوعيّه وقوع هذه المعامله و سلب قدره المالك على إجراء الصّيغه ، فهو مسلوب السّلطنه على الشيء ، فينتفى الشرط الثانى من شروط صحّه المعامله ، و يكون كبيع المحجور عليه لما يملكه فى عدم التأثير .

ثم إنه فرّع على ذلك فروعاً فقهيه ، فأفاد أنه على هذا الأساس لا تقبل الواجبات المجانيه كالصلوات اليوميه للاستيجار للغير ، لعدم سلطنه المصلّى على صلاته ، لكونها ملكاً للّه . و أنّ ما نذر التصدّق به لا يجوز التصرف فيه بالبيع و الشراء و نحو ذلك ، لعدم السلطنه عليه و خروجه عن الملك بالنذر . و كذا موارد الشروط ، فإنّ السلطنه فيها محدوده بمقتضى الشرط ، فلو أوقع المعامله على خلاف الشرط كانت باطلةً .

هذه خلاصه كلامه رحمه اللّه فى هذا المقام .

نقد رأى الميرزا

و يتلخّص الردّ عليه : بأنّ المنع من التصرّف أمر وضعى ، و قد وضع لهذا الغرض كتاب الحجر فى الفقه ، و لا ريب فى أن الحجر يوجب بطلان المعامله من المحجور عليه ، و إنّما الكلام فى وجود الملازمه بين المنع التكليفى و الحجر الوضعى ، فإنْ ثبتت هذه الملازمه تمّ كلامه و إلّا فلا وجه له ، و هو لم يذكر أىّ دليل على ما ذهب إليه ... بل التحقيق أن المبغوضيّه لا تلازم الفساد و أنّ النسبه بينهما العموم من وجه كما تقدم .

هذا ، و قد نوقش رحمه اللّه على الموارد التى ذكرها ، و لا نطيل المقام بالتعرّض لذلك .

۲ – رأى السيّد البروجردى

و رأى السيد البروجردى : إن الظاهر من النواهى المتعلّقه بالمعاملات هو المنع عن ترتيب الأثر ، و ذلك لأن للمعامله ثلاث مراتب : مرتبه الأسباب ، أى الصيغه ، و مرتبه المسبّبات ، أى الملكيه و الزوجيه و نحوهما . و مرتبه الآثار الشرعيه و العقلائيه المترتبه على المسببات ، من جواز التصرف فى الثمن و المثمن ، و الوطى ، و نحو ذلك .

(قال) : و لا يخفى أن الأسباب لا نفسيه لها عند العرف و ليست مقصودةً بالذات ، بل هى آلات ، و كذا المسبّبات فإنها امور اعتباريه غير مقصوده بالأصاله ، بل المطلوب بالذات و المقصود لهم هو الأثر ، فإذا جاء النهى عن المعامله دلّ على المنع عن ترتيب الأثر ، و هذا هو الفساد (۱) .

نقد هذا الرأى

أوّلاً : إنه خلاف مقتضى الأصل الأوّلى و الظهور ، فإنّ النهى لما تعلَّق ب« البيع » كان مقتضى الأصل و القاعده كون المتعلّق هو هذا العنوان ، فله الموضوعيه ، و إرجاعه إلى « أكل الثمن » خلاف الأصل و القاعده ، اللّهم إلّا بدليل .

و ثانياً : هناك فى بعض الموارد النّهى عن المعامله و عن ترتيب الأثر عليها ، فلو كان النهى عنها عبارةً عن النهى عن ترتيب الأثر ، لزم اللغويه . و مثاله : النص الصحيح فى الخمر : « لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله الخمر . . . و آكل ثمنها . . . » (۲) .

و ثالثاً : إذا كان المنهى عنه هو ترتيب الأثر ، كانت الفتوى بحرمه نفس

۱- ۱) نهايه الاصول : ۲۶۰ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۱۷ / ۲۲۴ ، الباب ۵۵ من أبواب ما يكتسب به ، الرقم : ۳ .

المعامله بلا دليلٍ ، كما فى حرمه بيع الميته على المشهور بل المجمع عليه ، لأنّ المستند لحرمه بيعها الإجماع أو النص ، أمّا النص ، فقد جاء ناهياً عن البيع و هو ظاهر فى المنع عن البيع نفسه تكليفاً . و أمّا الإجماع ، فقد ادعاه الشيخ فى الخلاف و العلّامه فى المنتهى و التذكره (1) ، و عبارته فى التذكره « لا يجوز » و هو أعمّ من التكليف و الوضع ، و فى المنتهى : « لا يصح » ، و هو غير الإجماع على الحرمه ، و الشيخ فى الخلاف فى كتاب الرهن المسأله ۳۵ : الإجماع على عدم ملكيّه الميته ، و ليس بيع الميته . فلا إجماع على الحرمه ... على أنه لو كان فهو مدركى . فالدليل هو إمّا إطلاق الآيه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ » (2). و فيه : إنه ظاهر فى الأكل فلا إطلاق .

و إمّا خبر البزنطى (3) ، و هذا هو الصحيح .

و تلخّص : قيام الدليل على حرمه البيع ، و لا يمكن الالتزام بعدمه ، بل السيد نفسه من القائلين بذلك ، مضافاً إلى البطلان .

و رابعاً : لا إشكال فى كراهيه بعض المعاملات كبيع الأكفان ، و هل يصح أن يقال بكراهه ترتيب الأثر ؟

هذا كلّه ، بالإضافه إلى ما فى دعواه من كون المسبّب لا يتعلّق به الغرض و لا يكون مقصوداً للعقلاء ، فإنّه قد يكون نفس المسبّب مورداً للغرض ... فليس الأمر كذلك دائماً .

و تلخص : سقوط هذا الطريق للدلاله على الفساد فى المعاملات .

۳ – رأى المحقق الايروانى

و ذهب المحقق الإيروانى إلى أنه لمّا كانت الأدلّه فى أبواب المعاملات

۱– ۱) تذكره الفقهاء ۱۰ / ۳۱ .

۲– ۲) سوره المائده : الآيه ۳ .

۳– ۳) وسائل الشيعه ۲۴ / ۳۹ ، الباب ۱۹ من أبواب الذبائح ، الرقم : ۷ .

إمضائيةً لا تأسيسيّه ، و أن مثل «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » (۱)و « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (۲)و نحوهما تفيد حليّه المعاملات تكليفاً و وضعاً بنحو العام المجموعی - لا ـ الاستغراقی - فإنّه إذا ورد النهی عن معاملهٍ و دلّ علی حرمتها و سقطت حليّتها التكليفيه ، لم تبق الحليّه الوضعيّه و لم تكن مورداً للإمضاء من قبل الشارع ... فالنهی عن المعامله يفيد فسادها من جهه دلالته علی عدم كونها مورداً للإمضاء (۳) .

هذا ما أفاده ، و لا يخفی الفرق بين كلامه و كلام غيره .

نقد هذا الرأی

و يرد عليه : أنّ فی مدلول «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » (۴)و نحوه مسلكين ، فقيل : إن هذه الحليّه لمّا تعلّقت بالبيع كانت ظاهره عرفاً فی خصوص الحكم الوضعی له و هو الصحّه . و إليه ذهب جماعه . و قيل : إنّها باقيه علی ظهورها الأوّلی - و هو الجواز - فيكون ملائماً للحكم التكليفی و الوضعی معاً .

أمّا علی الأوّل ، فلا ـ مجال لما ذكره ، لأن غايه ما يدل عليه النهی هو المبغوضيه ، فإذا تعلّق بمعامله أفاد كونها مبغوضهً ، أما الفساد فلا ، لما تقدَّم من أن النسبه بين المبغوضيه و الفساد هی العموم من وجه .

و أمّا علی الثانی ، فإنّ دلاله الآيه علی الحليتين فی كلّ معامله ، إنّما هی بالإطلاق ، و هو فی قوه الاستغراق ، فلو قال : « أكرم العالم » و لم يقيّد ، أفاد وجوب إكرام كلّ عالم بنحو الاستغراق لا بنحو المجموع ، فإذا ورد النهی عن معاملهٍ و أفاد حرمتها رفع الحليه التكليفيّه ، أمّا الوضعيّه فهی باقيه و لا دليلٍ علی زوالها .

۱- ۱) سوره البقره : الآيه ۲۷۵ .

۲- ۲) سوره المائده : الآيه ۱ .

۳- ۳) نهايه النهايه ۱ / ۲۵۳ .

۴- ۴) سوره البقره : الآيه ۲۷۵ .

هذا أولاً .

و ثانياً : حمل الآيه المبارکه علی العموم المجموعی أوّل الکلام ، لما سیجیء فی بحث العام و الخاص من أنّ حمل العموم علی هذا القسم منه یحتاج إلی مئونه إضافیه ، بخلاف العموم الاستغراقی ، فإنه هو مقتضی الظهور الأوّلی ، و ذلک لأن العموم المجموعی هو جعل الوحده فی عالم الاعتبار بین امورٍ متفرقهٍ حقیقهً ثم الحکم علیها بحکمٍ واحد ، و أین الدلیل علی اعتبار الشارع الوحده فی الآیه بین الحلیّتین ؟

القول بالصحّه

و ذهب المحقق الخراسانی إلی دلاله النهی المتعلّق بالمسبب و التسبّب علی صحه المعامله ، بتقریب : إنّ النهی المتعلّق بالمسبب کالنهی عن بیع المصحف للکفار ، و المتعلّق بالتسبّب کالنهی عن الزیاده بسبب البیع ، یستلزمان أن یکون المنهیّ عنه فیهما مقدوراً ، لأنّ غیر المقدور لا یتعلّق به النهی و لا الأمر ، لا سیّما و أن الأمر طلب الفعل و النهی هو طلب الترک ، علی مبنی هذا المحقق . إذن ، لا بدّ من أن یکون متعلّق النهی مقدوراً للمکلّف کی یصحّ طلب ترکه و إلّا لم یتعلّق به النهی ، فإذن ، یکون النهی المتعلّق بالعنوان المعاملی دلیلاً علی وقوعه علی وجه الصحه فی عالم الاعتبار (۱) .

إیراد و دفع

و لا یرد علیه الإشکال : بأنّ النسبه بین التملیک و الملکیّه کنسبه الإیجاد إلی الوجود ، فیکون الأمر دائراً بین الوجود و العدم و لا یعقل فیه الصحه و الفساد . لأنه مناقشه لفظیه ، لأن صاحب (الکفایه) - و إنْ عبّر ب« الصحه » فکان الإشکال علی

۱- ۱) کفایه الاصول : ۱۸۹ .

تعبیره وارداً - یرید « الوقوع » من « الصحه » فهو یقول : بأن تعلّق النهی بالمسبّب أو التسبّب یدلّ علی وقوع الملکیه ، و إلّا ، فإن الملکیّه أمر بسیط یدور بین الوجود و العدم و لا یتصف بالصحّه و الفساد .

و حاصل کلامه : إن النهی کذلک یکشف عن مقدوریّه متعلّقه و حصوله ...

و ما ذکره المحقق الأصفهانی (۱) غیر وارد علیه .

تحقیق الأُستاذ

قال الأُستاذ دام بقاه : لا بدّ من التحقیق فی نظریّه صاحب (الکفایه) هذه علی کلا المسلکین فی باب حقیقه الإنشاء : مسلک المشهور من أن الصیغ أسبابٌ موجده للعناوین المعاملیّه من الزوجیّه و الملکیّه و غیرها فی عالم الاعتبار . و قال الأصفهانی : بل بالوجود اللفظی . و قال النائینی : بل هی آلات و المعامله ذو الآله .

و مسلک الاعتبار و الإبراز و أنّه لا سببیّه و مسببیّه مطلقاً ، وعلیه السید الخوئی (۲) ...

و کلام (الکفایه) مردود علی کلا المسلکین .

أما علی الثانی ، فإن الصیغه المعیّنه للمعامله ، إذا صدرت من البائع مثلاً واجدهً للشرائط المعتبره شرعاً ، تصبح موضوعاً لاعتبار الشارع بتبع اعتباره ، ثم إن العقلاء یرتّبون الأثر ، فلا یوجد فی البین سببٌ و تسبّب ، بل إن الاعتبار و إبرازه مقدوران للمکلّف و لا مانع من تعلّق النهی به ، و بعد تعلّقه یبتنی الحکم علی المختار فی دلاله النهی عن المعامله علی الفساد و عدم دلالته .

لکنّ المحقق الخراسانی من القائلین بالمسلک الأوّل فنقول : إن کان

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۴۰۷ .

۲- ۲) ذهب إلی أنّ الاوامر و النواهی الشرعیه اعتبارٌ للّابدیّه فی الوجوب و الحرمان فی الحرمه ، و إبراز لذلک بالأمر و النهی . أمّا صیغ العقود ففی البیع مثلاً : اعتبار للملکیه و إبراز بالصیغه . و فصّل الأُستاذ ، فقال فی الأوامر و النواهی بالبعث أو الزجر النسبی ، و أمّا فی الصیغ فوافق هذا المبنی .

المسبّب للصيغه هو الاعتبار الشرعی تمّ كلامه قدس سره ، لأنّه لا يعقل النهی عن المسبب إلّا أن يكون مقدوراً ، و ذلک لا يتحقّق إلا أن يعتبر الشارع وقوع المعامله و تحقّقها ، و هو مستلزم للصحه . و أمّا إن كان المسبّب هو الاعتبار العقلائی ، بأنْ يعتبر العقلاء الزوجيّه إذا تحقق عقد النكاح ، فإنّ هذا الاعتبار يحصل حتى مع نهی الشارع ، فلا يكون النهی دالّاً على الصحّه .

الجهه الثانيه : فی مقتضى النص

و هو صحيحه زراره عن أبی جعفر الباقر عليه السلام : « سأله عن مملوک تزوّج بغير إذن سيده . فقال : ذلک إلی سيّده إن شاء أجازه و إن شاء فرّق بينهما .

قلت : أصلحک اللّه تعالى : إن الحكم بن عتيبه و إبراهيم النخعی و أصحابهما يقولون : إن أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازه السيد له . فقال أبو جعفر عليه السلام : إنه لم يعص اللّه ، إنما عصى سيّده ، فإذا أجاز فهو له جائز » (١) .

و هنا قولان

ذهب المحقّق الخراسانی (٢) إلی أنّ الاستدلال بها على فساد المعامله إنما يتم لو كان المعصيه فی « إنه لم يعص اللّه » بالمعنى التكليفی ، فيكون المفهوم :

كلّما كان عصيان تكليفی فالمعامله فاسده . لكنّه وضعی ، أی: إنه لم يقع منه نكاحٌ هو معصيه للّه وضعاً ، أی ليس بفاسد ، بل صدر منه معصيه لسيّده لأنه نكاح بلا إذنٍ منه ... فإذا أجاز جاز .

و خالف الميرزا و الايروانی

أما الميرزا ، فأفاد ما ملخّصه (٣) : إن الظاهر من « المعصيه » صدراً و ذيلاً هی

١- ١) وسائل الشيعه ٢١ / ١١۴ ، الباب ٢۴ ، الرقم ١ .

٢- ٢) كفايه الاصول : ١٨٨ .

٣- ٣) أجود التقريرات ٢ / ٢٣٣ .

المعصيه التكليفيه ، فالروايه تدل على أنّ النهى مفسد ، لأنّ مفهوم كلامه عليه السلام : إنْ عصى فهو فاسد .

و أمّا الإيروانى (۱) ، فأفاد بأنّ المعصيه فى الموردين أعم ، و تخصيصها بالمعنى الوضعى بلا مخصص ، فكان مقتضى مفهوم التعليل هو العصيان للّه وضعاً و تكليفاً ، فالنكاح فاسد .

و بعد ، فإذا الغى خصوصيه المورد ، كانت الروايه دليلاً على الفساد فى مطلق المعاملات .

تحقيق الأُستاذ

فقال شيخنا دام بقاه : إنه بعد هذا النص بلا فصلٍ جاء النصّ التالى :

« عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجلٍ تزوّج عبدُه بغير إذنه فدخل بها ثم اطّلع على ذلك مولاه . قال : ذلك لمولاه إن شاء فرّق بينهما و إنْ شاء أجاز نكاحهما ، فإن فرّق بينهما فللمرأه ما أصدقها إلّا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً ، و إن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول ، فقلت لأبى جعفر عليه السلام : فإن أصل النكاح كان عاصياً . فقال أبو جعفر عليه السلام :

إنما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاصٍ للّه ، إنما عصى سيّده و لم يعص اللّه ، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم اللّه عليه من نكاح فى عدّهٍ و أشباهه » (۲) .

قال الأُستاذ :

و« موسى بن بكر » ثقه عندنا ، لاعتماد جعفر بن سماعه على روايته فى طلاق الخلع و فتواه على طبقها . و موسى ممّن شهد صفوان بأن كتابه معتمد عند

۱- ۱) نهايه النهايه ۱ / ۲۵۳ - ۲۵۴ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۲۱ / ۱۱۵ ، الباب ۲۴ ، باب أن العبد إذا تزوّج بغير إذن ، الرقم : ۲ .

أصحابنا ، و هو أيضاً من رجال ابن أبی عمیر .

و تلخص : إنّ الحق مع صاحب (الکفایه) و من تبعه .

هذا تمام الکلام فی مباحث النواهی . و یقع البحث فی المفاهیم .

المقصد الثالث المفاهيم

اشاره

ص:۱۶۵

مقدّمات :

الاولی (فی تعریف المفهوم)

إن المفاهیم مدالیل الجمل الترکیبیّه ، و البحث هو فی أصل ثبوت و عدم ثبوته لا فی حجیته و عدم حجیّته ، فهو فی الواقع بحث عن أنه هل للجمله الشرطیّه - مثلاً - مدلول التزامی أو لا ؟ فإنْ کان فلا کلام فی حجیته ، فیکون البحث ناظراً إلی صغری أصاله الظهور لا ـ کبری الظواهر ، فهو نظیر البحث عن ظهور صیغه الأمر - مثلاً - فی الوجوب و عدم ظهوره فیه . و علی هذا ، یکون البحث عن المفاهیم بحثاً عن الأدله لا الأصول ، و من الأدله اللفظیه لا العقلیّه .

ثم إنهم قد عرّفوا « المفهوم » بتعاریف و أشکلوا علیها طرداً و عکساً ، و اعتذر صاحب (الکفایه) - کما هو دأبه فی نظائره - بأنها تعاریف لفظیّه و لیست حقیقیّه ، فلا وجه للإشکال و القیل و القال ...

و کان التعریف المشهور بین القدماء : أن المفهوم ما دلَّ علیه اللّفظ لا فی محلّ النطق ، فی مقابل المنطوق و هو : ما دلّ علیه اللّفظ فی محلّ النطق ... و یفید هذا التعریف أنّ المفهوم - کالمنطوق - من المدالیل اللّفظیه . ثم فسّروا ذلک بقولهم : إن الحکم فی طرف المفهوم لغیر المذکور ، و فی طرف المنطوق مذکور ...

لکنّ ظاهر تعریف القدماء کونه أعم من مفهوم اللفظ الإفرادی و المفاهیم

ص:۱۶۷

الترکیبیّه ، و قد ذکرنا أنّ المفهوم مدلول الجمله الترکیبیّه فقط .

فظهر أن تعریف القدماء یشتمل علی نقاط قوهٍ و ضعف .

و جاء صاحب (الکفایه) بتعریفٍ مع النظر إلی التعریف المذکور ، فقال ما ملخصه :

إن المفهوم عباره عن الحکم الإنشائی أو الإخباری المستتبع لخصوصیهٍ هی مدلول جملهٍ ، أعم من أن یکون المفهوم موافقاً لمدلولها أو مخالفاً ، فمثال الحکم الإنشائی قولک : إن جاءک زید فأکرمه ، و الأخباری : إن جئتنی اکرمک .

و مثال مفهوم الموافقه قول اللّه عزّ و جلّ «فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ » (1)و المخالفه مثل : إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه .

(قال) : فالمفهوم عباره عن الحکم غیر المذکور لا الحکم لغیر المذکور .

ثم ترک رحمه اللّه ما لا فائده له من البحوث فی هذا المقام .

و لنوضّح کلامه بشیء من التفصیل :

لا یخفی أنّ الملازمه ثبوتاً بین شیئین تدور مدار الوجود و العدم ، فقد تکون و قد لا تکون ، إلّا أنها فی مقام الإثبات تنقسم إلی أقسام .

فمنها : ما لا یکفی تصوّر الشیئین و النسبه الموجوده بینهما لإثبات الملازمه ، کما یقع کثیراً فی المناقشات العلمیه بین العلماء ، إذ یطرحون کلاماً و یقولون إن لازم هذا الکلام کذا ، فهذا یفید وجود تلک الملازمه فی الواقع غیر أنها خافیه فی مقام الإثبات ، غفل عنها صاحب الکلام و التفت إلیها المستشکل ...

و هذه الملازمه تسمّی اصطلاحاً باللزوم غیر البیّن .

و منها : ما لیس بهذا الحدّ من الخفاء ، إلّا أنّه یُحتاج إلی تصوّر الموضوع

1- 1) سوره الإسراء : الآیه 23 .

و المحمول و النسبه ، فإذا تمّ تصوّر هذه الامور ثبتت الملازمه ، و تسمى باللزوم البيّن بالمعنى الأعم .

و منها : ما يكون فيه نفس تصوّر الملزوم كافياً لإدراک الملازمه ، و هذا هو اللّزوم بالمعنى الأخص .

مثال الأول هو : إن من يقول بالملازمه بين الأمر بالشيء و النهى عن الضدّ ، يحتاج إلى الاستعانه بمقدّمهٍ خارجيه لإثباتها ، لكونها غير بيّنه لا بالمعنى الأعمّ و لا الأخص ... و جميع المباحث الاستلزاميه الاصوليه كلّها من هذا القبيل ، كالملازمه بين وجوب المقدّمه و وجوب ذيها و هكذا .

و مثال القسم الثانى هو : استنباط أقلّ الحمل و هو سته أشهر من الآيتين :

« وَالْوَالِدَات يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيِنِ كامِلَين » (۱)و « وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شهْراً » (۲)، فمن من تصوّرهما و تصوّر النسبه بينهما ينتج ذلک بلا حاجهٍ إلى دليل خارجى .

و مثال القسم الثالث : تصوّر الشمس ، فإنّه يستلزم تصوّر اللّازم و هو وجود النهار .

فأفاد قوله رحمه اللّه : المفهوم عباره عن حكم إنشائى أو إخبارى يستتبع ...

عدم دخول القسم الثالث فى البحث ، لأن بحثنا فى مفاهيم الجمل ، و هو ما أشار إليه بكلمه « حكم » و ليس فى المفاهيم الأفراديّه ...

و الحاصل إنه نبّه على إشكالين فى تعريف القدماء : أحدهما : شموله للمفاهيم الأفراديه ، و الآخر قولهم : إن المفهوم حكم لغير المذكور ، فهذا غير

۱- ۱) سوره البقره : الآيه ۲۳۳ .

۲- ۲) سوره الأحقاف: الآيه ۱۵.

صحيح بل الصحيح إنه حكم غير مذكور .

فهذا ما اقتضى ذكره ، و لا نتعرّض لكلمات المحقّقين ، و من شاء الاطّلاع عليها فليراجع .

الثانيه (هل تدخل دلاله الإيماء و الإشاره ... فى البحث ؟)

إنه قد ظهر ممّا تقدّم أنّ المفهوم مدلولٌ للّفظ لكنْ بالدلاله الالتزاميه باللّزوم البيّن بالمعنى الأخص ، فما هو حكم دلاله التنبيه و الإشاره و الاقتضاء ؟

و بيان ذلك هو : إن المدلول تارةً مقصود للمتكلّم و اخرى غير مقصود ، و الأوّل تارةً : يكون الصّدق أو الصحه العقليه أو الشرعيّه متوقفاً عليه – أى على المدلول – و اخرى : هو غير متوقّف عليه . فإن لم يكن المدلول مقصوداً للمتكلّم سمّيت الدلاله ب« دلاله الإشاره » و من ذلك : دلاله الآيتين على أقلّ الحمل على ما تقدّم ، و هذه الدلاله موجوده و إنْ لم تكن مقصودةً .

و إن كان مقصوداً ، فقد يكون صدق الكلام موقوفاً عليه عقلًا ، كما فى دلاله حديث الرفع ، حيث توقّف صدقه على أنْ يكون المرفوع هو « المؤاخذه » . و قد يكون صحّته عقلًا موقوفةً عليه كما فى «وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ » (۱)فلولا تقدير كلمه « الأهل » لم يصح الكلام عقلًا ، و قد يكون صحّته شرعاً موقوفةً عليه كما فى قولك : أعتق عبدك عنّى ، فإن صحّته تتوقف على أن يملّكك العبد ثم يعتقه وكالةً عنك ، إذ لا عتق شرعاً إلا فى ملك . و تسمى هذه الأقسام الثلاثه ب« دلاله الاقتضاء » .

و إنْ كان مقصوداً و لكن لا دلاله للصحّه أو الصّدق عليه أصلًا ، فهى « دلاله الإيماء و التنبيه » كما فى الحديث : أنه قال رجل لرسول اللّه : « هلكت و أهلكت يا

۱- ۱) سوره يوسف : الآيه ۸۲ .

رسول اللّه » فقال : « كفّر » (۱) . فإن كلامه صلّى اللّه عليه و آله يدلّ على معناه المقصود منه لاقترانه بكلام الرجل .

فوقع الكلام بين العلماء فی أنّ هذه الأقسام من الدلالات اللّفظيّه داخله فی المنطوق أو المفهوم أو خارجه من كليهما ، فعن الميرزا القمی و جماعه أنها داخله فی الدلاله المنطوقيه غير الصريحه ، و قال المتأخرون : بل هی من الدلالات السّياقيّه ، لا منطوقيه و لا مفهوميّه فهی ليست لفظيه ... .

و قد وافق الأُستاذ المتأخرين ، لأن هذه الدلالات ليست من المفهوم ، لعدم كون اللّزوم بيّناً بالمعنى الأخص ، و ليست فی محلّ النطق حتى تكون منطوقيّه ، على أنّها تتوقف فی بعضها على مقدّمه خارجيّه كما فی مثال العتق ، إذ لا بدّ من تصحيحه على ما تقدم ، صوناً لكلام الحكيم عن اللغويه .

و أضاف فی الدوره اللّاحقه : بأنّ بعض الأقسام منها غير محتاجٍ إلى مقدّمه خارجيّه حتى يكون من اللزوم غير البيّن ، بل هو من اللزوم البين بالمعنى الأعم ، كما فی قضيه الآيتين و دلالتهما على أقلّ الحمل ، و كما فی الأمر بالكفاره فی الحديث المذكور . و بعضها محتاج كما فی مثال العتق ، فهو من اللّزوم غير البيّن .

فما فی كلام السيد الخوئی (۲) من أن كلّها من اللّزوم غير البيّن مخدوش .

الثالثه (هل المسأله اصوليّه ؟)

و هل البحث عن المفاهيم من المسائل الاصوليّه أو لا ؟ و على الأوّل ، فهل هو مسأله لفظيّه أو عقليّه ؟

لقد تقدّم أنّ البحث فی المفاهيم إنّما هو عن أصل ثبوتها و ليس عن

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۰ / ۴۶ ، الباب ۸ من أبواب ما يمسک عنه الصائم ، الرقم : ۵ .

۲- ۲) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۱۹۵ - ۱۹۶ .

حجّيتهـا . و بعبـاره اخرى : إنه بحثٌ عن صـغرى حجيه الظواهر ، فـإنْ كـانت المسـأله الاصوليه ما تقع نتيجتها فى طريق اسـتنباط الحكم الشـرعى و إنْ احتاج لـذلك إلى ضمّ مقدمهٍ - كما هو المختار - فالمسأله اصوليه ، و أمّا على القول بأنّها ما يقع كذلك بلا ضمّ مقدمهٍ ، أشـكل دخول البحث فى المسائل الاصوليه ... و لذا اضـطر بعض الأكابر (١) لأنْ يقول : إن البحث الصـغروى ، إن كـان من صـغريات كبرى ثـابته لاـ بحث فيها ، فالمسأله اصوليه كما فى البحث عن صـغرى حجيّه الظهور ، فهو بحث اصولى لعدم الاختلاف فى كبرى حجيّه الظواهر ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

و أشـكل الأُستاذ : بأنّ حجيّه الظواهر أيضاً بحاجهٍ إلى إثبات ، إذ ليست كحجيّه القطع فى الثبوت ... و لذا يستدل لحجيّه الظواهر بالسيره العقلائيه ، لكنّ تماميّتها يتوقف على عدم الردع من الشارع .

و على الجمله ، فالحق عندنا كونها مسأله اصوليّه ... .

و هى - و إن كان فيها جهه عقليه - مسأله لفظيّه ، لكون المفهوم مدلولاً للجمله بالدلاله الالتزاميه كما تقدّم .

ص:١٧٢

١- ١) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ١٩٧ - ١٩٨ .

مفهوم الشّرط

اشاره

إنّ منطوق الجمله الشرطيه يفيد ثبوت شیء عند ثبوت شیء آخر ، فیبحث عن أنه هل لها - علاوهً علی ذلک - دلاله علی انتفاء الشیء عند انتفاء ذلک الشیء الآخر أو لا ؟

إن قولک : « إن جاءک زید فأکرمه » ظاهر فی ثبوت الإکرام عند ثبوت المجیء ، فهل یفید عدم الإکرام عند عدم المجیء کذلک ؟ إن کان یفید هذا المعنی أیضاً فهو ینفی الإکرام عند عدم المجیء مطلقاً ، أی: سواء أحسن إلیک أو لا ؟ سواء فعل کذا أو لا ؟ سواء کان کذا أو لا ؟ ، فإن وجوب إکرامه ینتفی علی کلّ تقدیر ، و لذا لو قلت بعد ذلک مثلاً : إن أحسن إلیک فأکرمه ، وقع التعارض بین هذا المنطوق و إطلاق ذاک المفهوم ، فإن کان بینهما عموم و خصوص مطلق ، قیّد الإطلاق ، و إنْ کان من وجه ، رجع إلی مقتضی القاعده فی صوره وحده الجزاء مع تعدّد الشرط ، فیجمع بینهما بالحمل علی « أو » أو « الواو » علی ما سیأتی بالتفصیل .

فظهر أنّ للقول بوجود المفهوم للجمله الشرطیه آثاراً فقهیه و اصولیه .

ثم إنّ ل« الشرط » إطلاقات مختلفه ، فهو فی اللغه عباره عن الربط بین الشیئین ، و هذا المعنی موجود فی جمیع موارد استعمال « الشرط » . و فی المعقول عباره عن مکملیّه فاعلیه الفاعل أو قابلیه القابل ، و فی الفقه ینطبق علی ما یلزم من عدمه العدم و لا یلزم من وجوده الوجود ، کما فی قولهم : الوضوء شرط للصّلاه .

ص:۱۷۳

و فی الاـصول – و فی الفقه أیضـاً – هو الالتزام فی ضـمن الالتزام ، أعم من أن یکون الالتزام بنحو الفعل أو بنحو النتیجه ، و هل یصدق « الشرط » علی الالتزامات الابتدائیه ؟ فیه خلاف ، قال به جماعه و استدّلوا بالحدیث : « المؤمنون عند شروطهم » (۱) .

و الشـرط فی بحث مفهوم الشـرط عباره عن « ما عُلّق علیه شـیء آخر » کذا قیل ، لکنْ فیه : أنّ أخذ عنوان « التعلیق » قبل إثبات دلاله الشرط علیه ، غیر صحیح ... فالأصح أن یقال : ما یقع فی القضیه مقدّماً و یتلوه التالی .

شروط ثبوت مفهوم الشرط :

اشاره

هذا ، و یعتبر فی ثبوت مفهوم الشرط ثلاثه امور ، فلا یثبت إنْ فقد واحد منها :

الأـول : أن تکون القضـیه ظـاهرهً فی ترتّب مـا بعـد « الفاء » علی ما قبلها بنحو التعلیق ، لا أن تکون مقارنه اتّفاقیه مثل : جاء زید فجاء عمرو .

الثانیه : أن یکون الترتب لزومیّاً ، و لو لا الملازمه بین الشرط و الجزاء فلا مفهوم ، کما لو ترتّب مجیء زید علی مجیء عمرو فی الزمان .

الثالثه : أن یکون المقدّم علّهً منحصرهً للتالی ، و إلّا فلا انتفاء عند الانتفاء .

بیان الشرط الأول (الترتب بین المقدّم و التالی)

فـإن النسـبه اللزومیه بین الشـرط و الجزاء هی بنحو الترتب ، بمعنی أنّ المقـدّم هو العلّه للتـالی ، و لو کـان المقـدّم هو المعلول و التالی هو العلّه ، لم یستلزم الانتفاء عند الانتفاء .

و قد استدلّ لذلک بوجهین :

۱– ۱) وسائل الشیعه ۲۱ / ۲۷۶ ، الباب ۲۰ من أبواب المهور ، رقم : ۴ .

أحدهما : إن الجمله الشرطيه دالّه على الترتب و المعلوليّه بالوضع .

و فيه : إنه لا دليل على هذه الدعوى ، إذ لا شيء من علائم الحقيقه فى هذا المقام ، بل إن صحّه الحمل فى مثل : إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعه ، تشهد بعدم وضع الجمله الشرطيه للترتب .

الوجه الثانى : ما أفاده الميرزا (۱) و حاصله : إنّ مقتضى التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو الترتب بين التالى و المقدّم ، إذ لا ريب فى تقدم العلّه على المعلول فى مقام الثبوت ، و مقتضى الأصل الأولى أن يكون كلام المتكلّم غير الغافل ملقياً ما هو المتحقّق خارجاً إلى ذهن السامع ، بأنْ يكون كلامه مطابقاً للنظم الواقعى ، و كونه على خلافه خلاف الأصل .

و على الجمله ، فإنْ تقديم المتكلّم المجىء على الإكرام فى مقام الإثبات يكشف عن تقدّمه عليه فى مقام الثبوت ، و هذا هو الترتب و الدلاله عليه فى الجمله الشرطيه .

و بهذا التقريب يقوى هذا الاستدلال و يظهر النظر فيما قيل (۲) من : أنه يتوقف على أنْ يكون المتكلّم فى مقام بيان عليّه المجىء للإكرام ، و لا يكون فى مقام مجرّد الإخبار عن وجوب الإكرام فى فرض مجىء زيد ، أو مجرّد إنشاء هذا المعنى .

وجه النظر : إن إلقاء الكلام من المتكلّم الملتفت بهذا الشكل الخاص يكشف عن إرادته إفاده الترتب ، و إلّا لجاء بالكلام على وضعٍ آخر . و توضيحه :

إنه لا ريب فى إفاده الجمله الشرطيه للترتب ، و إنما الكلام فى إنه مختصّ بالترتّب

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۲۴۹ .

۲- ۲) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۲۰۲ - ۲۰۳ .

فی الواقع أو أنه أعمّ من الواقع و الاعتبار ؟ و بعباره اخری : إنّ الکلام فی سعه الترتّب و ضیقه ، یقول المحقق الاصفهانی : إن الشرطیّه تفید الترتّب ، أمّا أن یکون فی الخارج کذلک فلا ، بل یمکن أن یکون فی اعتبار العقل ، بأن یعتبر الشیء مقدّماً و الآخر متأخّراً ، کما فی : إن کان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق ، فهو ترتب عقلی و إن لم یکن له واقعیّه فی الخارج .

فإنْ تمّ کفایه مطلق الترتب بطل کلام المیرزا .

لکنْ إن کان مراد المیرزا : إن الأصل فی القضایا الملقاه هو إفاده الواقعیّات لا صِرف الاعتبارات العقلیه التی لا واقعیه لها ، فالمتکلّم الحکیم یرید إحضار الواقع إلی ذهن السامع بکلامه الذی یلقیه ، فلمّا کان مترتّباً دلّ علی کون الواقع مترتباً کذلک .

فإیراد بعض أعلام تلامذته غیر وارد علیه .

بیان الشرط الثانی (الملازمه بین المقدّم و التالی)

اشاره

إنه یعتبر فی ثبوت المفهوم للجمله أنْ تکون النسبه لزومیّه لا أنْ تکون هناک مقارنه صِرفه عقلاً أو خارجاً . و هو واضح لا یحتاج إلی بیان عند المحققین کالخراسانی و المیرزا و أتباعهما ، لدلاله الجمله الشرطیّه علی ذلک بالوضع ، و یشهد به التبادر و الانسباق فی مثل : إن جاءک زید فأکرمه . و مع التنزّل عن الظهور الوضعی فالظهور العرفی ثابت .

رأی المحقق الأصفهانی

و خالف المحقق الأصفهانی (1) و نفی وجود الدلاله فی القضیّه الشرطیّه علی النسبه اللزومیّه ، لما تقرّر فی المنطق من انقسامها إلی اللّزومیه و الاتفاقیّه ، فهی قد

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۴۱۳ - ۴۱۴ .

تخلو عن اللّزوم و الارتبـاط كما فى مثل : إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق ، و صـدق الشـرط على مثله حقيقى لا مجازى ، و الشاهد على كونه حقيقةً صـحّه التقسـيم المذكور عند المناطقه ، فإنْ صـحّه التقسيم أماره الحقيقه كما فى (كتاب الطهاره) من الفقه إذ قالوا بعدم انقسام الماء إلى المطلق و المضاف ، و إلّا لكان المضاف مصداقاً حقيقيّاً للماء .

هـذا ، و قـد برهن المحقق الأصـفهانى اعتراضه على القوم : بأنّ الـدلاله على « الشـرط » لا تكون بلا دال ، أمّا المركّب فليس إلّا وضع المفردات ، و أمّا المفردات فلا يـدلّ شـىء منها على اللّزوم ، و تبقى « أداه الشـرط » و« الفاء » . أما الأوّل فليس مـدلوله إلّا كون مـدخوله مفروضـاً مقـدّر الوجود ، فمفـاد « إن » الشـرطيّه فرض الوجود ل« مجىء زيـد » . و أمـا « الفـاء » فلا تـدلّ إلّا على الترتيب و الترتّب ، لكنّ كون ذلك بنحو اللّزوم أو الاتفاق ؟ فلا دلاله لها . و يشـهد بذلك وجودها فى القضايا الاتفاقيه كذلك .

فإذا لم تكن المفردات دالّةً على اللّزوم ، و المركّب ليس إلّا المفردات ، فمن أين الدلاله ؟

نقد الأُستاذ

و قد انتقد الشيخ الأُستاذ هذا الكلام بوجوه :

الأول : إنه قد صـرّح بدلاله حرف الشـرط على التعليق و أن الفاء تفيد الترتّب بين الشـرط و الجزاء ، و من الواضح أن « الترتّب » هو كون الشىء بعد الشىء و« التعلّق » هو الارتباط بين الشيئين ... و الجماعه لا يقصدون إلّا هذا .

و الثانى : صـحيح أن المناطقه يقسّـِمون الشرطيه إلى اللزوميّه و الاتفاقيّه و يمثّلون للقسم الثانى بمثل : إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً ، و لكنْ هل

هذا التقسيم حقيقى أو مجازى ؟

و الثالث : إن قولنا : « أكرم » مطلق منجز ، فإذا دخلت عليه أداه الشرط أصبح معلّقاً و كان وجوب الإكرام منوطاً بالمجىء ، و هذه الإناطه و التعليق هى مفهوم أداه الشرط ، لا مجرّد الفرض و التقدير كما هو ظاهر كلام هذا المحقق .

و الرابع : إن الفاء تدلّ على الترتيب ، لكنّ دلاله الجمله الشرطيه على التعلّق و الإناطه موجوده حتى مع عدم الفاء ؛ فالذى يفيد الترتيب وقوع الجزاء عقب الشرط سواء وجدت الفاء أو لا .

و تلخص :

إن الدالّ على اللّزوم هو أداه الشرط .

بيان الشرط الثالث (كون الترتّب بنحو العليّه المنحصره)

اشاره

و ذلك إنه بعد ثبوت إفاده الجمله للزوم و للترتّب ، يشترط أن تكون العليّه منحصرهً و إلّا فلا مفهوم للجمله .

و قد استدلّ للعليّه المنحصره بوجوهٍ خمسه :

١ – الوضع

دعوى دلاله الجمله الشرطيّه على انحصار العليّه بالوضع .

و فيها : إنها دعوى بلا دليل ، بل الدليل على العكس ، فإنّه فى موارد تعدّد الشرط و وحده الجزاء تستعمل القضيّه الشرطيه بلا أيّه عنايه ، فلو كانت موضوعهً للعليّه المنحصره لكان استعمالاً مجازيّاً .

٢ – الإطلاق

طريق الكفايه

و قد بيّنه بوجوه : أحدها من باب الانصراف و الباقى يبتنى على مقدّمات الحكمه .

(الإطلاق الأول) هو : الإطلاق الانصرافى ، و وجه الانصراف هو : إن لفظ الشرط دالّ على العليّه ، و العلّه تنقسم إلى الكامله و الأكمل ، فإنْ كانت منحصرةً كانت الأكمل ، و اللّفظ ينصرف إلى الفرد الأكمل .

(و فيه) بطلان الصغرى و الكبرى . أمّا الكبرى ، فإن اللفظ الموضوع للمعنى التشكيكى موضوع لنفس الحقيقه لا للفرد الأكمل منها أو غيره ، و إلّا لزم أنْ يكون إطلاق « العالم » على غير « الأعلم » مجازاً ، و هذا باطل . و أما الصغرى ، فلأنه ليس بين العلّه المنحصره و غير المنحصره اختلاف فى المرتبه ، إذ العليّه حيثيّه وجودها فى كليهما على حدٍّ سواء .

(الإطلاق الثانى) ما ذكره بعنوان « إن قلت » ، و محصّله : التمسّك لإثبات انحصار العلّه بالإطلاق كما يتمسّك به لإثبات الوجوب فى النفسيّه فى مقابل الغيريّه و نحو ذلك . فأجاب : بالفرق بين المقامين ، لأن معنى الوجوب النفسى هو الوجوب على كلّ تقدير ، فى قبال الغيرى الذى هو الوجوب على بعض التقادير ، فكان مقتضى الإطلاق عند التردّد هو النفسيّه ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنه مع التردّد بين الانحصار و عدمه لا إطلاق يقتضى الانحصاريّه .

توضيح الاستدلال :

إنه تارةً : تكون الحصّتان للطبيعه الواحده وجوديتين ، كالرقبه التى منها الكافره و منها المؤمنه ، و اخرى : تكون احداهما وجوديه و الاخرى عدميّه .

و الوجوب من القسم الثانى ، فإن الوجوب النفسى مقيّد بقيد عدمى و هو كونه « لا للغير » و الغيرى مقيد بقيدٍ وجودى و هو كونه « للغير » .

و الانحصار و عدمه حصّتان للعلّه ، و هما مثل النفسى و الغيرى بالنسبه إلى الوجوب ، فالمنحصره يعنى التى لا معها شىء فى المؤثريه و غير المنحصره هى

التی معها شیء ، فکما یتمسّک بالإطلاق لإثبات النفسیه ، کذلک یتمسّک به لإثبات الانحصار ... لأن الجهه الوجودیه هی المحتاجه إلی بیان زائد ، و أمّا الجهه العدمیّه فهی مقتضی أصاله الإطلاق ، فلا تحتاج العلیّه غیر المنحصره إلی بیان و أمّا المنحصره فتحتاج ، و إذ لا بیان ، فالأصل یفید الانحصار کما فی الوجوب النفسی .

أُجیب بوجهین :

أحدهما :

إنّه لا موضوع فی المقام لجریان مقدّمات الحکمه لإفاده الإطلاق ، لأنّها إنما تجری حیث یمکن الإطلاق و التقیید ، و المقصود هنا هو إجراء المقدّمات فی أداه الشرط حتی یتم الإطلاق ، لکنّ معنی أداه الشرط معنیً حرفی ، و المعنی الحرفی غیر قابل للإطلاق و التقیید . أمّا أوّلاً : فلأنّه یعتبر فیما یراد إجراء الإطلاق فیه أنْ لا یکون جزئیاً ، لأن الجزئی غیر قابل للتقیید فهو غیر قابل للإطلاق ، و المعنی الحرفی جزئی . و أمّا ثانیاً : فلأنه یعتبر فیما یراد إجراء الإطلاق فیه أن یکون ممّا یلحظ بالاستقلال حتی یصلح للتوسعه و التضییق ، کما فی « الرقبه » فتلحظ بشرط و لا بشرط ، و المعنی الحرفی لا یلحظ بالنظر الاستقلالی و إنّما دائماً ما به ینظر .

و تلخّص : أن لا موضوع للإطلاق و التقیید هنا حتی یتمسّک بمقدّمات الحکمه لإثبات الإطلاق .

(و فیه) :

هذا هو الجواب الأوّل ، لکنْ یرد علیه النقض : بأنه إذا کان المعنی الحرفی غیر قابل للتقیید فهو غیر قابل للإطلاق ، فإن مدالیل الهیئات أیضاً – کهیئه افعل الدالّه علی الوجوب – معانٍ حرفیه ، فکیف تمسّکتم بالإطلاق لإثبات کون الوجوب نفسیّاً ؟ و کیف تمسّکتم بإطلاق هیئه افعل للدلاله علی الوجوب

لا ـ النـدب بناءً على وضـعها للجامع ؟ و كيف تمسّـكتم بالإطلاق لـدلاله الهيئه على الوجوب التعيينىّ عنـد دوران الأمر بينه و بين التخييرى ، و العينى عند دوران الأمر بينه و بين الكفائى ؟

و الجواب الحلّى هو : أمّا على مسلك التحقيق ، فالمعنى الحرفى قابلٌ للإطلاق و التقييد ، و أمّا على مسلك صاحب (الكفايه) من عدم جريانهما فيه و إلّا لانقلب إلى المعنى الاسـمى ، فإنّه إنما لا يجريان فيه بالذات ، لكنّ المعنى الحرفى من شـئون المعنى الاسمى ، فهو فى وجوده تابع له ، فإذا جرى الإطلاق و التقييد فى الاسم جريا فى الحرف التابع له .

الجواب الثانى

بطلاـن القيـاس و هو الصـحيح ، لأـنّ الوجوب النفسـى و الغيرى سـنخان من الوجوب فى عـالم الثبوت ، فأحـدهما مطلق و الآخر مشـروط ، و لكلٍّ منهما أثره الخاصّ به ، و الوجوب قدر مشترک بينهما ، و إذا كانا حصّتين من طبيعه الوجوب فمقتضى القاعده احتياج كلّ منهما إلى البيان فى مقام الإثبات لكونهما وجوديين ، إلا أن يكون فى أحدهما خصوصـيّه لا يحتاج بسببها إلى البيان .

و أمّا إذا كانت احـدى الحصّتين وجوديهً و الاخرى عـدميهً ، فإنّ العـدمى ، لا يحتاج إلى البيان بخلاف الوجودى ، و هـذا مورد التمسّک بالإطلاق .

و على الجمله ، فإن المقيس عليه حصّتان من الوجوب و لهما أثرهما .

لكنّ الأمر فى المقيس ليس كذلک ، إذ الانحصار و عدمه فى العليّه ليس سـنخين من العليّه ، لأن معناها تأثير شىء فى شىء ، و من الواضـح عدم الفرق فى التأثير بين العله المنحصـره و غير المنحصـره ، بخلاف انقسامها إلى التامّه و الناقصه ، فهناک فرق فى التأثير كما لا يخفى ... فظهر أن قياس ما نحن فيه على الوجوب

و انقسامه إلی النفسی و الغیری مع الفارق .

و الحاصل : إن الکلام فی إطلاق الشرطیه ، و لیس لها حصّیتان حتی یحمل الکلام علی صوره الانحصار مع عدم البیان . و هذا التحقیق من المحقق الأصفهانی .

(الإطلاق الثالث) و هو عباره عن إطلاق الشرط . و لا یخفی الفرق بینه و بین ما تقدم ، فقد تمسّک هناک بإطلاق العلّه ، ببیان أن اللفظ الدالّ علی العلیه و اللزوم کاف لإفاده الانحصار ، لکون العلّه المنحصره هی الفرد الأکمل .

و المقصود هنا هو إطلاق مجیء زید ، أی إطلاق الشرط النحوی ، فهل یقتضی هذا الإطلاق انحصارها ؟

تقریبه : إنّ المتکلّم لمّا جاء بالشرط و هو المجیء بعد الأداه ، أمکنه تقییده بقیدٍ لاحق أو سابقٍ أو مقارن ، لکنه جاء به مطلقاً عن هذه الانقسامات ، فدلّ علی ترتّب الجزاء و هو الإکرام علی الشرط بلا تقیّد بشیء ، فکان المجیء بوحده هو الدخیل فی الجزاء و لا علّه له سواه .

(و فیه) :

و قد اشکل علی هذا الاستدلال بوجوه :

أحدها : إنه یبتنی علی أن تکون للقضیّه الشّرطیه - علاوهً علی اللّزوم - دلاله علی ترتّب الجزاء علی الشرط و کونه علهً له ، و عند ذلک یبحث عن کونه علهً له مطلقاً أو علی بعض التقادیر ، لکنّ أصل العلیّه محلّ بحثٍ و کلام ، و قد تقدّم صحّه أنْ یقال : إن کان النهار موجوداً فالشمس طالعه ... فأصل الدلاله علی العلیه غیر ثابت ، فلا تصل النوبه إلی البحث عن الانحصار .

و فیه : إنه إشکالٌ مبنائی ، إذ المفروض هو المفروغیّه عن ذاک البحث .

ص:۱۸۲

الثانی : إن القضیّه الشرطیه فی مقام بیان أصل تأثیر الشرط فی الجزاء لا بیان فعلیّته و وجود الجزاء بالفعل عند وجود الشرط حتی یقال : لمّا وجد الشرط یوجد الجزاء ، سواء وجد شیء آخر أو لم یوجد . قاله المحققان الأصفهانی و المیرزا .

و فیه : إنه بعد الفراغ عن المقدّمتین ، و هما : دلاله القضیه الشرطیه علی اللّزوم ، و دلالتها علی العلیّه ، تکون الدلاله علی فعلیّه وجود الجزاء عند وجود الشّرط ضروریّهً، و الحمل علی الشأنیه هو المحتاج إلی القرینه ، و کذلک کلّ کلامٍ ظاهر فی معناه ، فإن المراد منه هو الفعلیه ، للتبادر ، و حمله علی الشأنیه خلاف الظاهر المتبادر منه . نعم ، یتم الإشکال هنا لو نوقش فی المقدّمتین .

و الثالث : إن مفاد القضیّه الشرطیّه هو استناد المعلول إلی العلّه و الشرط ، و أمّا دلالتها علی کون هذا الشرط کلّ العلّه فمن أین ؟

و بعبارهٍ اخری : إن کان المتکلّم فی مقام بیان تمام ما هو المؤثّر فی المعلول فهو ، و إلّا فإن القضیّه الشرطیه لا تفید أکثر من أنّ المجیء مؤثر فعلاً فی وجوب الإکرام ... و لا تنفی مؤثّریّه غیره فیه .

تقریب الإطلاق ببیان المیرزا

و بما أنّ المحقق النائینی (۱) قد ذکر هذا الإطلاق للشرط ببیانٍ آخر ، فإنّا نطرحه ثم نوضّح إشکال (الکفایه) لنری هل یرد علیه أو لا .

یقول المیرزا ما معناه : إن القضیّه الشرطیه ظاهره فی التقیید بلا کلام ، فإنّ وجوب الإکرام مقیّد و مشروط بالمجیء و لیس بمطلقٍ بالنسبه إلیه ، لکنّ التقیید تارهً : تکوینی کما فی : إن رزقت ولداً فاختنه ، حیث أن الختان مقیّد بوجود الولد تکویناً ، و اخری : مولوی کما فی تقیّد الصّلاه بدخول الوقت مثلاً ، حیث یکون

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۲۵۱ .

باعتبار المولى ... إذن ، فی القضیّه الشرطیّه مثل : إن جاءک زید فأکرمه ، تقیّد اعتباری من المولی ، لکنّ تقیّد الجزاء بالشرط قد یکون بالخصوصیّه المعتبره فی الشرط ، فتکون العلّه منحصرةً بالمجیء ، و قد یکون بالجامع الانتزاعی و هو عنوان أحدهما المنتزع منه العطف ب« أو » کأنْ یقول : إن جاءک زید أو أکرم عمراً وجب علیک إکرامه ، فتکون العلّه غیر منحصره بالمجیء .

هذا کلّه ثبوتاً .

إلّا أنّ المتکلّم فی مقام الإثبات قد قیّد اعتباره المولویّ بخصوصیّه المجیء ، و لم یقل المجیء أو إکرام عمروٍ مثلًا ، و مقتضی ذلک مع کونه فی مقام بیان تمام مراده ، انحصار العلّه لوجوب الإکرام بالمجیء ، و إلّا لزم الاختلاف بین مقامی الثبوت و الإثبات ، و هو خلاف الأصل .

هل یرد إشکال الکفایه علی هذا البیان ؟

لکنّ المهمّ فی المقام هو لحاظ مسلک صاحب (الکفایه) فی الواجب التخییری ، فإنه یذهب إلی أنه یختلف عن التعیینی سنخاً ، و برهانه علی ذلک بإیجازٍ هو : إن الأحکام تابعه للأغراض ، ففی موارد التخییر العقلی تتحقّق التبعیه بجعل الحکم علی الجامع بین الأفراد ، أمّا فی موارد التخییر الشرعی فلا یوجد الجامع ، و حینئذٍ یکون کلٌّ منها بخصوصه محصّلًا للغرض ، نعم ، لو ترک المجموع استحق العقاب ، و بهذا یظهر أن حقیقه الوجوب التخییری هو الوجوب المشوب بجواز الترک إلی بدلٍ ، بخلاف التعیینی فإنه لا یجوز ترکه لا مطلقاً و لا إلی بدل ، فکان الغرض من الوجوب التعیینی مختلفاً عن التخییری ، و الحکم - بتبع الغرض - یختلف فیهما .

لکنّ العلیّه هی مؤثّریه الشیء فی الشیء الآخر ، و هذا المعنی موجود فی

العلّه المنحصره و غير المنحصره على السواء ، فهى سنخ واحدٍ فى كلا الموردين .

و نتيجه ذلك : إنه فى مورد الواجب التخييرى لا بـدّ من البيان الزائد بكلمه « أو » فى مقام الإثبات ، و إلّا يلزم الإغراء بالجهل ، و أمّا فى مورد العلل غير المنحصره لا يحصل الإغراء بالجهل مع عدم البيان ، لكون الغرض واحداً غير متعدّد .

فالإطلاق بالتقريب المذكور ، لا يتمّ على مسلك المحقق الخراسانى ... لكنّه إشكال مبنائى .

الإشكال الوارد على الميرزا

ثمّ إن الأُستاذ بعد أن دفع الإشكالات أفاد :

إن هـذا الإطلاـق متحقّق فى كـلّ قيـدٍ لأىّ موضوع إلّا فى اللّقب ، فإذاً ، يكون جارياً فى الوصف مثل : أكرم العالم العادل ، فإنه مطلق حيث إنه لم يقـل : أكرم العالم العادل أو الهاشـمى ، و الحال أنكم لا تقولون بـذلك فى الوصف . و لا يخفى أنّه إشـكال نقضى فحسب .

طريق المحقق العراقى

و سلك المحقق العراقى مسلكاً آخر لإثبات المفهوم فقال ما ملخّصه (١) :

إن فى القضـيه الحمليّه مثـل أكرم زيـداً ، لاـ يكـون الكلاـم دالّاً على أزيـد من ترتّب الحكم بنحو القضـيه المهمله ، و إلّا لجاء المتكلّم بقرينهٍ على ذلك ، و لـذا لا تكون لهذه القضـيه دلاله على انتفاء سـنخ الحكم عن غير زيد ، فلا يعارضـها إيجاب إكرام عمرو مثلًا ... لكنّ هـذا الحكم المهمل مترتّب على زيـدٍ المطلق ، لأنه لمّا قال أكرم زيـداً لم يقيّـد الموضوع بقيـدٍ ، فكان يجب إكرامه قاعداً أو قائماً أو

١- ١) نهايه الأفكار (١ - ٢) ۴٧٩ - ۴٨٠ .

جائیاً ، و علی هذا ، یکون الحکم – و هو وجوب الإکرام – مطلقاً من جهه حالات الموضوع ، لأنْ ذلک مقتضی إطلاق الموضوع ، و یشهد بالإطلاق فی طرف الموضوع أنه لو قال بعد ذلک أکرم زیداً قائماً ، لزم اجتماع المثلین ، فکان الحکم مهملاً من جهه کون القضیه حملیّهً ، و مطلقاً من جهه الإطلاق فی الموضوع کما ذکر .

إلّا أنه لما وردت أداه الشرط علی الجمله فقیل : إن جاءک زید فأکرمه ، یرتفع الإطلاق فی الموضوع الشّامل لجمیع حالاته ، و یناط ذاک المحمول المهمل فی القضیه الحملیّه مثل زید یجب إکرامه أو الإنشائیه مثل أکرم زیداً – و هو وجوب شخص الإکرام – بحالهٍ واحده من حالاته و هو خصوص المجیء ، فلا جرم بعد ظهور الشرط فی دخل الخصوصیّه یلزمه قهراً انتفاء وجوب الإکرام عن زیدٍ عند انتفاء المجیء .

(قال) : و لا یخفی علیک أنه علی هذا البیان ، لا یحتاج إلی إثبات المفهوم فی القضایا الشرطیّه إلی إتعاب النفس لإثبات العلیّه المنحصره کی یقع البحث عن ذلک و یناقش فیه .

الإشکال علیه

و یتوقف الإشکال فی هذا المسلک علی ذکر مقدّمات :

الاولی : إنه کما أنّ الإهمال فی طرف موضوع القضیه محال من المتکلّم الملتفت ، کذلک فی طرف الحکم ، إلّا أن تقوم القرینه علیه ، کأن یکون فی مقام التشریع مثلاً ، و إلاّ فالأصل عدم الإهمال .

و المقدمه الثانیه : إن المحمول فی القضیه الإنشائیه تارهً : یکون من قبیل المعنی الحرفی مثل : أکرم زیداً ، و أخری : یکون من قبیل المعنی الاسمی مثل زید

یجب إکرامه . و قد ذهب هذا المحقق إلی أنه إن کان مدلولاً حرفیّاً کان الإطلاق و التقیید فیه تابعاً للإطلاق و التقیید فی الموضوع ، لعدم صلاحیّه المعنی الحرفی لهما ، بخلاف المثال الآخر ، فإن المدلول فیه معنی اسمی و هو قابل لهما .

و المقدمه الثالثه : إنّ مذهب العراقی هو أن التشخص یحصل من الإنشاء ، و إلّا فإن المنشأ بنفسه لا شخصیّه له ... و ما ذکره هو الصحیح ، و الإشکال علیه غفله عن مقصوده .

و بعد هذه المقدّمات : إن المتکلّم إذا کان فی مقام البیان و الإهمال خلاف الأصل کما تقدّم ، فقال : « زید یجب إکرامه » فقد رتّب الحکم - و هو الوجوب الذی هو معنی سنخی و تشخّصه بالإنشاء - علی الموضوع و أفاد الانحصار ... فلم یکن الانتفاء عند الانتفاء مختصّاً بالقضیه الشرطیه ، بل هو حاصل فی کلّ قضیّه حملیه کذلک ، و هذا باطل بالاتّفاق .

و هذا هو الإشکال نقضاً .

و أمّا حلّاً : أما بالنسبه إلی الکبری ، فإنّ نسبه الموضوع إلی الحکم نسبه العلّه إلی المعلول ، وعلیه ، فإنّ الحکم المترتّب علی الموضوع لخصوصیهٍ فیه ، یفید انحصار المحمول الخاصّ لذاک الموضوع المعیّن ، و لا یفید الانحصار بالنسبه إلی سنخ المحمول ، فقوله بکفایه ظهور خصوصیه عنوان الموضوع لنفی الغیر و أنه لسنا بحاجهٍ إلی الإطلاق ، غیر صحیح ، لأن الخصوصیّه و إن کانت ظاهرهً فی الانحصار ، لکنها تحصر العنوان الخاص فی هذا المحمول الخاص ، و انتفاء هکذا محمول بانتفاء موضوعه عقلی ، بل المقصود هو إثبات الانحصار بالنسبه إلی سنخ المحمول ، و هذا ما لا یمکن استفادته من الظهور الخاص للموضوع .

و أما بالنسبه إلی الصغری ، فقد أفاد أنّ الحکم یکون مهملاً بالنسبه إلی

موضوعه فی القضایا الحملیه ، لکنه بالنسبه إلی حالات الموضوع مطلق ، و بالنظر إلی هذا الإطلاق یکون الحکم سنخیّاً ، ثم إذا جاء الشرط تقیّد السنخ و حصل الانحصار ... و فیه :

أوّلاً : إن هذا البیان إن تمّ فی قضیهٍ خارجیّه مثل إنْ جاءک زید فأکرمه ، فإنه لا یتم فی القضایا الشرعیه ، لأنها قضایا حقیقیه ظاهره فی الإطلاق من جهه الأفراد و من جهه أحوال الأفراد ، فیکون الحمل فیها لسنخ الحکم لا شخصه .

و ثانیاً : إنّ الإطلاق الأحوالی للموضوع تعلیقیٌّ و لیس بتنجیزی ، و لو کان تنجیزیّاً لوقع التناقض بین ما لو قال : إن جاءک زید فأکرمه فقال بعد ذلک : و إن فعل کذا فأکرمه ، مع أنه لا تناقض ، فیظهر أنه تعلیقی ، و إذا کان کذلک ، فإن کلّ معلَّق علیه فهو مقدّم علی المعلّق ، فکان الإطلاق الأحوالی للموضوع موقوفاً علی عدم شرط آخرٍ ، فیلزم إقامه البرهان علی عدم الشرط الآخر کی یتم الحصر ، و هذا هو السرّ فی إتعاب المیرزا و غیره نفسه لإثبات الإطلاق فی مقابل « أو » و فی مقابل الشرط المتقدّم أو المتأخر ... .

طریق المحقق الأصفهانی و نقده

و أفاد المحقق الأصفهانی : أن ترتّب أیّ حکمٍ علی أیّ عنوان بخصوصیّته ، یکشف عن دخلها فی الحکم ، و إلّا لم یکن وجه لأخذها و لزم لغویّه جعلها شرطاً یترتب علیها الجزاء ... فیکون نفس ترتب الجزاء علی هذا الشرط - بنحو ترتب المعلول علی العله - کاشفاً عن الانحصار .

و یظهر الإشکال فیه مما تقدّم ، فإنه منقوض بالأوصاف و الألقاب ، و لازمه القول بثبوت مفهوم الوصف فی مثل : أکرم زیداً العالم . و نحوه .

طریق المحاضرات و نقده

و ذهب السید الخوئی فی (المحاضرات) (۱) إلی عدم إمکان إثبات المفهوم للقضیه الشرطیه إلّا علی مسلکه فی بابی الإخبار و الإنشاء ، (قال) : لقد ذکرنا فی بحث الإنشاء و الإخبار أن الجمله الخبریه موضوعه للدلاله علی قصد المتکلّم الحکایه و الإخبار عن ثبوت النسبه فی الواقع أو نفیها عنه ، و أنّ الجمله الإنشائیه موضوعه للدلاله علی إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج .

و علی هذا ، فإن الجمله الشرطیه إذا کانت إخباریه فهی دالّه علی قصد المتکلّم الحکایه و الإخبار عن ثبوت شیء فی الواقع علی تقدیر ثبوت شیء آخر لا علی نحو الإطلاق و الإرسال بل علی تقدیر خاص ، فالنهار موجود علی تقدیر طلوع الشمس لا مطلقاً ، و لازم هذه النکته هو الانتفاء عند انتفاء التقدیر الخاص ، و هذا هو الدلاله علی المفهوم .

و أما إذا کانت الجمله الشرطیه إنشائیهً فهی علی نوعین :

الأول : ما یتوقف الجزاء علی الشرط تکویناً مثل : إنْ رزقت ولداً فاختنه .

و الثانی : ما یتوقف علیه الجزاء اعتباراً .

أمّا الأول ، فخارج عن محلّ الکلام .

و أمّا الثانی ، مثل : إن جاءک زید فأکرمه ، فالدلاله علی المفهوم فیه تامه علی ما تقدّم ، و حاصله : إن الجمله تفید وجود اعتبار وجوب الإکرام فی خصوص حال مجیء زید و علی هذا التقدیر فقط ، فإنه قد اعتبر المولی ذلک و أبرزه بهذا اللّفظ ، فإذا انتفی المجیء انتفی وجوب الإکرام بالدلاله الالتزامیه کما تقدّم سابقاً .

و أشکل علیه الأُستاذ بالنقض فی الأوصاف ، فإنه علی مسلکه من الاعتبار

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۲۱۱ .

و الإبراز يكون الحكم معلّقاً على الصفه كما ذكر تماماً فی الشرط .

طريق الشيخ الأُستاذ

و شيخنا الأُستاذ - و إنْ قرّب فی الدوره السابقه الإطلاق فی مقابل « أو » - ذكر طريقاً آخر فی الدوره اللّاحقه ، و حاصله - بعد اليأس عن اللّغه - هو الرجوع إلی الارتكاز العقلائی ، فإن أهل العرف يفرّقون بين الوصف و الشرط ، و أن الشرط يفيد الانحصار إلّا مع قيام القرينه على العدم . و الشاهد على ذلك : أنه فی حال تعدّد الشرط و وحده الجزاء يری العرف التنافی و التعارض و يحتاج العلماء إلی بيان الجمع - كما سيأتی - ، أمّا مع تعدّد الوصف فلا يری أحدٌ التعارض أصلًا ...

فهذا يفيد أن فی أداه الشرط خصوصيةً - و إن لم نتوصّل إليها - تفترق بها عن الوصف ... و هذا المقدار من الافتراق و التفاوت كاف لإثبات المفهوم للقضيه الشرطيّه .

و يؤكّد ذلك ما جاء بتفسير قوله تعالی حكايةً لقول ابراهيم «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ » (١)، فقد ذكر المفسّرون ثمانيه وجوهٍ منها أن كلمه «فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كٰانُوا يَنْطِقُونَ » جمله معترضه ، فيكون معنی الآيه تعليق إبراهيم عليه السلام فعل كبيرهم على نطقهم ، فتخرج الآيه عن الظهور الأوّلی فی الكذب بدلاله «إِنْ كٰانُوا يَنْطِقُونَ » على المفهوم ، و لو لم يكن للجمله مفهوم لبقی شبهه الكذب .

هذا ، و فی معانی الأخبار (٢) روايه عن الإمام عليه السلام فيها بيان معنی الآيه على الوجه المذكور ، ممّا يدل على تمسّكه بمفهوم الشرط ، لكن سندها غير تام .

١- ١) سوره الأنبياء : الآيه ٦٣ .

٢- ٢) معانی الأخبار : ٢١٠ .

لكن فی روایه معتبرهٍ عن أبی بصیر - یعنی المرادی - قال : « سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الشاه تذبح فلا تتحرک ، و یهراق منها دم کثیر عبیط ، فقال : لا تأکل ، إنّ علیاً کان یقول : إذا رکضت الرجل أو طرفت العین فکل » (۱) .

فهذه الرّوایه دلّت علی أن الإمام علیه السلام استفاد المفهوم من کلام جدّه أمیر المؤمنین ... - و الألفاظ المستعمله فی کلمات الأئمه بلا عنایهٍ ظاهره فی معانیها - فکانت حجه لإثبات مفهوم الشرط .

و أیضاً : الروایه عن أبی أیوب و استدلال الإمام علیه السلام بالآیه «فَمَنْ تَعَجَّلَ فی یَوْمَیْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَیْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَیْهِ » (۲)(۳)تفید ثبوت المفهوم ، إذ لو لم تکن جمله «فَمَنْ تَعَجَّلَ » دالّه علی المفهوم - أی الإثم علی من تعجّل - لما کان حاجه إلی الجمله الثانیه «وَمَنْ تَأَخَّرَ ... » .

و کذلک الاستدلال بالروایات الاخری ، مثل « إذا کان الماء قدر کرٍّ لم ینجّسه شیء » (۴) و« إذا التقی الختانان فقد وجب الغسل ... » (۵) .

فالحق : ثبوت المفهوم ... و یقع الکلام فی :

أدلّه المنکرین

و عن جماعه من الاصولیین القول بعدم المفهوم للجمله الشرطیه ، أی إنه لا دلاله لها علی الانتفاء عند الانتفاء و إنما تدل علی مجرّد الإناطه ، و قد استدلّوا بوجوه :

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۴ / ۲۴ ، کتاب الصید و الذباحه ، الباب ۱۲ ، الرقم : ۱ .

۲- ۲) سوره البقره : الآیه ۲۰۳ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱۴ / ۲۷۵ ، کتاب الحج ، أبواب العود إلی منی ، الباب ۹ ، الرقم : ۴ .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۱ / ۱۵۸ ، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق ، الرقم : ۱ و ۲ .

۵- ۵) وسائل الشیعه ۲ / ۱۸۴ ، الباب ۶ من أبواب الجنابه ، الرقم : ۵ .

الوجه الأول و لعلّها عمدتها ، ما عن السيّد المرتضى قدّس سرّه (۱) ، و حاصله : أنا نرى قيام شرط آخر مقام الشرط المذكور فی الكلام و ترتّب الجزاء عليه بدلاً عنه فی الأدلّه الشرعيه و كلام أهل العرف ، فيتعدّد المعلّق عليه و لا ينحصر فی واحد ، مثلاً فی باب الشهادات ، تدلّ الآيه المباركه «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ » (۲)على توقف ترتب الحكم فی الواقعه على شهاده شهيدين من الرجال ، لكنّ ينوب عن هذا الشرط الرجل و الامرأتان ، و يترتب الحكم ... إذن ، لا تدلّ الجمله الشرطيه إلّا على مطلق الإناطه ، لأنه فی كلّ موردٍ يحتمل قيام الشیء الآخر فی الشرطيه مقام الشّرط المذكور فی القضيه .

و الجواب عنه ، يتلخّص فی : إنه لا كلام ثبوتاً فی نيابه شرطٍ عن آخر فی الشرطيه للجزاء ، و تعدّد الشرط فی الشريعه كثير ، و كذلك فی الامور الخارجيه ، كقيام الشمس – مثلاً – مقام النار فی الحراره ... إنما الكلام فی مقام الإثبات ، فإنه لمّا قال : « إن جاءك زيد فأكرمه » كان هذا الكلام ظاهراً فی تعليق وجوب الإكرام على المجیء ، و به يندفع الاحتمال المذكور ، لأنه ظاهر فی الإطلاق بالنسبه إلى غير هذا الشرط ، أی: يجب إكرامه إن جاء ، سواء تكلّم مثلاً أو لا ، سواء أحسن إليك أو لا ... و هكذا ، فللكلام فی مقام الإثبات إطلاق يدفع كلّ احتمال ، فلو قام الدليل على شرطيه شیء غير المجیء أيضاً ، تقيّد الإطلاق و أصبح التكلّم – مثلاً – شرطاً للإكرام إلى جنب المجیء ... .

فما جاء فی كلام السيد رحمه اللّه خلط بين مقامی الثبوت و الإثبات .

و عن صاحب (القوانين) (۳) الجواب باندفاع احتمال النيابه بالأصل .

ص:۱۹۲

۱- ۱) الذريعه إلى اصول الشريعه ۱ / ۴۰۶ .

۲- ۲) سوره البقره : الآيه ۲۸۲ .

۳- ۳) قوانين الاصول ۱ / ۱۷۷ .

و فیه : إن المحقق القمی من القائلین بالدّلاله الوضعیّه ، و هذا المبنی غیر صحیح . هذا أوّلاً . و ثانیاً : إنّ التمسّک بالأصل لدفع الاحتمال غیر صحیح کذلک ، لأن الظهور الوضعی کاف لدفعه لکونه حجهً ، و قد تقرر حجیّه مثبتات الظهورات الوضعیّه . و ثالثاً : لقد ظهر أن أصاله الإطلاق تدفع الاحتمال و لا تصل النوبه إلی الأصل ... فجواب المیرزا غیر مفید علی کلا المسلکین .

الوجه الثانی : إن المفهوم المدّعی للجمله الشرطیّه مدلولٌ للکلام ، و کلّ مدلولٍ فلا بدّ له من دالّ یدلّ علیه ، و لا یوجد فی البین شیء من الدلالات الثلاث .

و الجواب : إنه قد تقرّر أن المدلول من قبیل الدلاله الالتزامیّه بالمعنی الأخصّ .

الوجه الثالث : قوله تعالی «وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا » (1)فالآیه المبارکه جمله شرطیه ، و لا مفهوم لها قطعاً ، و إلّا دلّت علی جواز الإکراه علی الزنا ... قاله السیّد رحمه اللّه .

و الجواب :

قال فی (الکفایه) (2) : بأنه متی قامت القرینه فی موردٍ علی عدم المفهوم رفعنا الید ، و الآیه من هذا القبیل .

و هذا الجواب قد ذکره الأُستاذ فی الدّوره السابقه و سکت علیه . أمّا فی الدّوره اللّاحقه فقال ما ملخّصه : إنه غیر مناسب لشأنه ، لأنّ الاستناد إلی وجود المانع یکون - من الناحیه الصّناعیه - فی فرض تمامیّه المقتضی ، و حیث لا مقتضی

۱- ۱) سوره النور : الآیه ۳۳ .

۲- ۲) کفایه الاصول : ۱۹۸ .

ثبوتاً لا يصح التمسّک بوجود المانع أو عدم الشرط . و الآیه من قبیل عدم المقتضی للمفهوم ، لأنها مسوقه لبیان الموضوع ، و الکلام المسوق لذلک لا مفهوم له ثبوتاً أصلًا .

و هذه هی أدلّه المنکرین لمفهوم الشرط .

تکمیلٌ

اشاره

بقیت امور لا بدّ من التعرّض لها .

الأمر الأول (فی أنّ المعلّق سنخ الحکم)

اشاره

لمّا کان المفهوم هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ، فلا بدّ و أن یکون المعلّق علی الشرط سنخ الحکم ، لأنّ شخصه ینتفی بانتفاء الشرط یقیناً ، فلا معنی للبحث و الخلاف فی بقائه ، و القابل للبقاء بعد زوال الشرط هو سنخ الحکم ، و حینئذٍ ، یبحث عن إمکان بقائه رغم انتفاء الشرط و عدم بقائه ... .

لکنْ المشکله هی کیفیّه تصویر أنّ المعلّق هو سنخ الحکم ، و ذلک إنما یتمّ فیما لو کان جزاء الشرط جمله اسمیه کقوله : إن جاءک زید فالإکرام واجب ، لأن « واجب » ظاهر فی أن المراد سنخ الوجوب ، و لیس الأمر کذلک فی الجمله الإنشائیه ، لأنّ ظاهر قوله : إن جاءک زید فأکرمه ، هو تعلیق الشخص لا السنخ ، لأن مدلول « فأکرمه » حرفی و وضعه عام و الموضوع له خاص و کذا المستعمل فیه ، فیکون المعلّق علی مجیء زید شخص الإکرام ، و انتفاء هذا الشّخص بانتفاء المجیء عقلی ، فلا مفهوم .

و أیضاً : هناک مشکله اخری و هی : إن المعانی الحرفیّه لا تقبل اللّحاظ الاستقلالی ، فلا یجری فیها الإطلاق و التقیید ، و الحال أنّه فی القضایا الشرطیّه یکون الجزاء مقیّداً بالشرط .

إذن ، لا بدّ من تصوير كون المعلّق هو سنخ الحكم لا شخصه حتى يتمّ المفهوم للقضيه الشرطيه ... و قد ذكرت لذلك طرق :

الطريق الأول

مـا ذهب إليه السـيد الخوئى من مبنى الاعتبـار و الإبراز فى الخطابات ، فإنه بناءً عليه يعتبر المولى وجوب إكرام زيـد على تقـدير مجيئه و يبرز هذا الاعتبار بقوله : إنْ جاءك زيد فأكرمه ... و من المعلوم أن المعتبر دائماً هو سنخ الكلام لا شخصه .

و هذا الطريق يحلّ المشكله فى المقام . إلّا أن الكلام فى أصل المبنى .

الطريق الثانى

ما ذهب إليه المحقق الخراسانى ، من أن المعنى الحرفى و الاسـمى واحـد و الاختلاف فى مقام الاسـتعمال ، و كـذلك الأحكام فى الجمله الاسميّه و الخبريّه ، و إذا كان المعنى واحداً . فالمعلّق هو السّنخ .

و هذا الطريق أيضاً يحلّ المشكله . إلّا أن الكلام فى أصل المبنى .

الطريق الثالث

ما ذهب إليه شـيخنا دام ظلّه فى مسأله المعنى الحرفى من وجود السـنخيه بين المعانى الحرفيّه ، و أن هناك جامعاً بين معنى « من » فى « سرت من البصره إلى الكوفه » و معناه فى « سرت من المدرسه إلى المسجد » فالموضوع له عام ... خلافاً للمشهور .

و هذا الطريق أيضاً يحلّ المشكله . إلّا أنه طريق مبنائى .

الطريق الرابع

ما ذهب إليه الميرزا من إرجاع الشرط إلى نتيجه الجمله لا إلى مفاد الهيئه

أي : إن الشرط و هو المجيء يرجع إلى وجوب الإكرام الذى هو نتيجه « أكرمه » لأنه هو المشروط فى الحقيقه . فعاد المعنى الحرفى إلى الاسمى ، فكان الحكم سنخيّاً و لا مشكله .

و هذا الطريق - كما هو ظاهر - خلاف ظاهر القضيّه الشرطيه .

الطريق الخامس

ما ذهب إليه المحقق الأصفهانى ، من أن المعلّق ليس شخص وجوب الإكرام بما هو ملزوم باللّوازم الخاصه ، بل هو الوجوب بقطع النظر عنها ، فهو « الوجوب » بقطع النظر عن المكان المعين و الحال الخاصّه ، و هذا هو المراد من السنخ ، و لمّا كان المفروض انحصار وجوب الإكرام بالمجيء فقط و أنه العلّه المنحصره ، فإنه ينتفى بانتفاء المجيء .

و هذا الطريق يخالف مبنى هذا المحقق فى حقيقه معنى الهيئه ، فإنه يرى أن معنى هيئه افعل هو البعث النسبى ، فللّوازم و الخصوصيّات دخلٌ يستلزم التشخّص ... و إذا كانت النسبه معنى الهيئه ، فإن وجودها متقوم بوجود الطرفين ، و مع عدم لحاظهما لا يبقى شيء .

الطريق السادس

ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ، و له ثلاث مقدّمات :

الاولى : إنه لا بدَّ فى جميع الظهورات من ملاحظه المناسبه بين الحكم و الموضوع ، فقد تكون معمّمةً .

و الثانيه : إن العلّه فى القضيه الشرطيه منحصره .

و الثالثه : إن نسبه الشرط إلى الجزاء نسبه المقتضى إلى المقتضى .

و على أساس هذه المقدّمات تنحلّ المشكله ، لأنه إذا قال : إن جاءك زيد

فأكرمه ، كان نسبه المجيء إلى الإكرام نسبه المقتضى ، لكنّ المفروض كون المجىء علّهً منحصرهً للإكرام ، و مع لحاظ مناسبه الحكم و الموضوع لا يكون الحكم فرداً من الوجوب بل كلّ الوجوب يثبت للإكرام و يكون المعلّق هو سنخ الحكم ، و قد علم بذلك بمعونه الامور الثلاثه ، و إلّا فإن القضيه بوحدها لا دلاله فيها على المعنى المذكور .

هذا بغض النظر عن مسلك الشيخ فى القضايا الشرطيه ، حيث اختار رجوع الشرط إلى الماده دون الهيئه .

و أمّا بالنظر إلى مسلكه فالمشكله منحلّه كذلك ، لأنّه لا يكون مفاد « فأكرمه » - أى الهيئه - هو المشروط بل المشروط و المقيّد هو « الإكرام » ، فكان للمجىء دخلٌ فى الإكرام ، لكن مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى عدم الاختصاص بفردٍ من الإكرام ، بل كلّ الإكرام منوط بالمجىء ، و هذا هو السنخ .

فالطريق الصّحيح هو مختار شيخنا دام بقاه ، و مع التنزّل ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه .

الأمر الثانى (إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء)

اشاره

كما فى : إذا خفى الجدران و خفى الأذان فقصّر .

أمّا على القول بعدم المفهوم فلا كلام ، بل هما حكمان لموضوعين .

و أمّا على القول بالمفهوم - إمّا بالوضع اللغوى و إمّا بالإطلاق المنصرف إلى الفرد الأكمل و هو العلّه المنحصره ، و إمّا بالظهور العرفى و إمّا بالإطلاق المقامى - فيقع الإشكال ، لأنّ مفهوم « إذا خفى الجدران » مطلق ، أى سواء خفى الأذان أو لا ، و كذا مفهوم « إذا خفى الأذان » أى: سواء خفيت الجدران أو لا ، فما هو الرافع لهذا التمانع بين منطوق أحدهما مع مفهوم الآخر ؟

ص:۱۹۷

المستفاد من كلام (الكفايه) (۱) أربعه وجوه لرفع الإشكال ، و من كلام الميرزا (۲) خمسه ، لكنّه أرجعها إلى وجهين ، و الوجوه هى :

١ - إنكار المفهوم فى حال تعدّد الشرط .

٢ - إن الشرط هو الجامع الانتزاعى و هو عنوان « أحدهما » أو « أحدها » .

٣ - تقييد كلٍّ من القضيتين و الجمع بينهما ب« الواو » ، فيكون الشرط للجزاء كلا الأمرين .

۴ - التقييد ب« أو » بأن يكون الشرط للقصر خفاء الأذان أو خفاء الجدران .

۵ - تقييد مفهوم كلٍّ منهما بمنطوق الآخر ، بأنْ يبقى الإطلاق فى المنطوقين على حاله و ترفع اليد عنه فى المفهومين .

أمّا أنْ يقال بتقيّد مفهوم كلٍّ من القضيّتين بمنطوق الآخر من دون تصرّف فى المنطوق ، بأنْ يكون كلٌّ من خفاء الجدران و خفاء الأذان موضوعاً مستقلّاً للقصر .

ففيه : إنه سواء قلنا بتبعيّه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه أو لم نقل ، فلا مناص هنا من القول بسقوط الدلاله الالتزاميه بتبع المطابقيه ، لأن المنطوق يدلّ بالمطابقه على ثبوت الحكم و انحصاره ، لكونه جملةً شرطيه ، و المفهوم هو لازم هذا المنطوق ، فإنْ بقى على إطلاقه فالمفهوم باق ، و إن سقط الإطلاق فيه سقط المفهوم لا محاله ، فالقول بتقييد المفهوم مع بقاء المنطوق على حاله لا معنى له .

و أمّا أن يقال بعدم المفهوم فى مثل هذه القضايا ، فلا تنافى بين الدليلين .

ففيه : إنه إن كان الدليل الآخر متّصلاً بالأول فلا مفهوم ، لأنّ الآخر يصلح

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۰۱ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۲ / ۲۵۹ .

للقرينيّه حينئذٍ ، و لكنهما منفصلان و المفروض كون المتكلّم فى مقام البيان ، و أن العليّه و انحصارها تام ، فالقول بعدم المفهوم يستلزم التفكيك بين المعلول و العلّه .

هـذا ، و قـد أرجع الميرزا هـذا الوجه إلى الوجه القائل بالتقييـد ب« أو » و أن الشـرط أحد الأمرين ، لأنه بتقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآـخر ، بأن يكون مفهوم « إذا خفى الأذان فقصـر » : إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر – مقيّداً ب« إذا خفى الجـدران » و بالعكس – يسقط كلا المفهومين كذلك ، فلا فرق بين أن يقال بإنكار المفهوم أصلاً أو يقال بالتقييد ب« أو » .

و أورد عليه الأُسـتاذ – فى كلتـا الـدورتين – بالفرق بين الوجهين ، لأن سـقوط الإطلاق بالتقييـد ب« أو » عباره عن التصـرّف فى المنطوق فى مقام الحجيّه ، بخلاف سـقوط المفهومين فإنه تصـرّف فى مرحله الظهور ، و وجه الفرق هو أنّ القائل بعدم المفهوم عند تعدّد الشـرط و وحده الجزاء ، ينكر أصل ظهور الجمله الشـرطيه فى الانتفاء عند الانتفاء ، لكنّ تقييد المفهوم بمنطوق الآخر فرع تماميّه الظهور ، و هذا فرق علمى . و أمّا عملاً ، فإنّه حيث يقيّد الإطلاق ترفع اليد عنه بقدر التقييد و يبقى الباقى على حجيّته ، و أمّا بناءً على إنكار المفهوم من أصله ، فلا إطلاق حتى يكون حجهً فى غير مورد التقييد . فظهر الفرق بينهما علماً و عملاً .

و أمّا أن يقال : بأن الشرط هو الجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدهما ، فإنّ هذا يرجع بالنتيجه – كما قال الميرزا – إلى التقييد ب« أو » ، إذ لا فرق فى النتيجه بين يجب عليك أحد الأمرين من العتق و إطعام ستين مسكيناً ، و أطعم ستين مسكيناً أو أعتق رقبهً ... .

فيبقى وجهان ... التقييد ب« الواو » و التقييد ب« أو » .

رأى الكفايه

قال فى (الكفايه) : لعلّ العرف يساعد على الوجه الثانى ، كما أن العقل ربّما يعيّن هذا الوجه ، بملاحظه أن الامور المتعدده بما هى مختلفه لا ـ يمكن أن يكون كلّ منها مؤثراً فى واحدٍ ، فإنه لا ـ بدّ من الربط الخاصّ بين العلّه و المعلول ، و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان ، و لذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد ، فلا بدّ من المصير إلى أن الشرط فى الحقيقه واحد و هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم و بقاء الشرط فى كلٍّ منهما على حاله ، و إن كان بناء العرف و الأذهان العاميّه على تعدد الشرط و تأثير كلّ شرط بعنوانه الخاص . فافهم .

و حاصل كلامه قدس سرّه هو : إنه من الناحيه العرفيّه لا بدّ من رفع اليد عن المفهوم فى القضيتين . و أما من الناحيه العقليّه ، فلا بدّ من جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما ، أى الجامع بين الخصوصيتين ، بمقتضى قاعده أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد .

الإشكال عليه

فأشكل عليه الأُستاذ بمنع إنكار العرف المفهوم فى هذه الموارد ، بل إنهم يفرّقون بين صورتى اتصال الكلام و انفصاله ، فإن كانت الجملتان متّصلتين فالمفهوم ساقط ، لكنّ البحث فى صوره الانفصال ، و القول بإنكارهم فى هذه الصّوره ممنوع ، بل الظهور العرفى لكلٍ منهما منعقد ، فلا بدّ من علاج .

و أمّا الوجه العقلى ففيه : إن القاعده المذكوره موردها هو البسيط من جميع الجهات و الحيثيّات ، الذى وحدته وحده حقه حقيقيّه و لا تعدّد فيه مطلقاً ، و جزاء الشرط فى مورد الكلام و إنْ كان له وحده سنخيه إلّا أنها وحدته ليست وحدةً حقه

حقيقيّه ، و الواحد السنخى يمكن صدوره من المتعدّد . هذا أولاً : و ثانياً : إن مورد البحث هو الأحكام الشرعيه ، و منشأ الصدور فيها هو الاعتبار الشرعى ، و من الواضح أنّ نسبه الموضوعات و الشروط إلى الأحكام ليست نسبه العلّه إلى المعلول .

رأى الميرزا

و تلخّص البحث فى أنه لا بدّ من علاج للتنافى ، إن لم نقل بالتساقط و الرجوع إلى دليلٍ آخر أو أصل عملى ... و العلاج هو الجمع ب« الواو » أو ب« أو » ، و قد اختار الميرزا الطريق الأول ، و حاصل كلامه :

إن كلّ قضيه شرطيه فلها إطلاقان ، أحدهما هو الإطلاق بالنسبه إلى أىّ ضميمهٍ ، فلمّا قال : إن خفى الأذان فقصّر ، كان ظاهراً فى استقلال خفاء الأذان فى الشرطيّه للقصر ، و أنه ليس لهذا الشرط جزء ، بل هو تمام الشرط . و الثانى هو الإطلاق بالنسبه إلى أى شىء يكون شرطاً غير هذا المشروط ، فلمّا قال : إن خفى الأذان فقصّر ، كان ظاهراً فى انحصار العليّه للقصر فى خفاء الأذان .

أمّا الإطلاق الأول ، فيعبّر عنه بالإطلاق فى قبال « الواو » .

و أمّا الثانى ، فيعبّر عنه بالإطلاق فى قبال « أو » .

هذا كلّه فى حال وحده الشرط و الجزاء .

فإنْ تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء ، وقع التنافى بين الجملتين ، كما هو واضح ، فلا بدّ من طريقٍ للعلاج ، و هو أن يقال بأن الإطلاق الثانى فى طول الأوّل ، و أنّ الأوّل مقدّم رتبةً على الثانى ، لأنه ما لم يتم الأوّل فيعيّن به شخص الشرط و حدّه ، لا تصل النوبه إلى البحث عن انحصار العليّه و عدم انحصارها فيه ، فلو تعدّد الشرط فإنّه بمجرّد انعقاد الإطلاق الأول يمتنع انعقاد الثانى ، لأن انعقاده موقوف

على تماميّه المقتضى و عدم المانع ، و من الواضح مانعيّه الإطلاق الأول بالنسبه إليه .

قال الميرزا : لكنّ تقدّم أحد الإطلاقين على الآخر فى الرتبه لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخر ، لأن الموجب لرفع اليد عن الإطلاقين إنما هو وجود العلم الإجمالى بعدم إراده أحدهما ، و من الواضح أن نسبه العلم الإجمالى إلى كليهما على حدٍّ سواء ، فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر ، فيسقط كلاهما عن الحجّيه ، لكنّ ثبوت الجزاء - كوجوب القصر فى المثال - يعلم بتحقّقه عند تحقق مجموع الشرطين على كلّ تقدير ، و أمّا فى فرض انفراد كلّ من الشرطين بالوجود ، فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه ، و لا أصل لفظى فى المقام على الفرض - لسقوط الإطلاقين بالتعارض - فتصل النوبه إلى الأصل العملى ، فتكون النتيجه موافقةً لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو .

رأى السيد الخوئى

و ذهب السيد الخوئى إلى الجمع ب« أو » ، فقال (۱) بعد ذكر مختار الميرزا ما ملخّصه :

و لنأخذ بالمناقشه على ما أفاده صغراً و كبراً .

أما بحسب الصغرى ، فلأنّ مورد الكلام ليس من صغريات ما أفاده من كبرى الرجوع إلى الأصل العملى ، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصل اللّفظى ، و توضيح ذلك :

إن وجوب القصر على المسافر ثابت بالإطلاقات الوارده بالكتاب و السنّه ، و المقصود هو السفر العرفى ، و هو يصدق عند العرف على من خرج من بلده

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۲۴۶ .

بقصد السفر ، غير أن الشارع قيّد ذلك بالوصول إلى حدّ الترخّص بالأدلّه ، فما لم يصل المكلّف إلى الحدّ المذكور فلا تقصير ، فلو خفيت إحدى الأمارتين - من الأذان و الجدران - و شكّ فی وجوب القصر علیه ، كان المرجع الإطلاقات - لا الأصل العملی من البراءه عن القصر أو استصحاب بقاء التمام - و مقتضی الإطلاق وجوب القصر ... لأن القدر الثابت من تقییدها هو ما إذا لم یخف الأذان و الجدران ، أما مع خفاء أحدهما فلا نعلم بتقییدها ، و معه لا مناص من الرجوع إلیها لإثبات وجوب القصر ، لفرض عدم الدلیل علی التقیید بعد سقوط كلا الإطلاقین بالمعارضه ، فتكون النتیجه هی نتیجه العطف ب« أو » ... فالكبری التی ذكرها المیرزا غیر منطبقه علی المقام .

(قال) : و أما بحسب الكبری ، فالصحیح أن القاعده تقتضی تقیید الإطلاق المقابل للعطف ب« أو » دون « الواو » كما اختاره شیخنا الأُستاذ ، و السّبب فی ذلك هو : إنه لا منافاه بین منطوقی القضیتین الشرطیتین المتقدّمتین ، ضروره أن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ینافی وجوبه عند خفاء الجدران أیضاً ، لفرض أن ثبوت حكمٍ لشیء لا یدلّ علی نفیه عن غیره ، و كذا لا منافاه بین مفهومیهما ، لوضوح أنّ عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ینافی عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران ، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شیء لا یقتضی ثبوته عند عدم شیء آخر ، لیكون بینهما تنافی .

بل المنافاه إنما هی بین إطلاق مفهوم احداهما و منطوق الاخری ، مع قطع النظر عن دلالتها علی المفهوم . و ما تقدّم من شیخنا الأُستاذ - و هو رفع الید عن كلا الإطلاقین معاً و الرجوع إلی الأصل العملی - و إنْ أمكن رفع المعارضه به ، إلّا أن الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفی بین الدلیلین ... .

(قال) ما حاصله : إنه يمكن الجمع بين الدليلين على أنحاء ، كأن يحمل أحدهما على الاستحباب أو على التقيّه أو ما شاكل ذلك ، لكنّ المطلوب ليس هو الجمع كيفما اتفق بل الذى يساعد عليه العرف ... و الجمع العرفى فى محلّ الكلام ممكن - فلا موجب للرجوع إلى الأصل العملى - و هو تخصيص مفهوم كلّ من القضيّتين بمنطوق الاخرى ، و نتيجه ذلك هو التقييد و الجمع ب« أو » ، فإنّه الجمع الدلالى المطابق للارتكاز العرفى فى المقام و أمثاله .

رأى الأُستاذ

و قد أفاد الشيخ الأُستاذ دام ظلّه : بأن ما أورد على الميرزا فى كيفيه الجمع هو الحق ، وعليه أكثر المتقدّمين خلافاً لأكثر المتأخرين ، فإنّه مقتضى الصناعه العلميّه و الذوق العرفى و الارتكاز العقلائى ... و على الجمله ، فإنّ منشأ التنافى هو الدّلاله فى كلٍّ منهما على الانحصار و هو يرتفع بتقييد الإطلاق فى مقابل « أو » .

و أمّا الإشكال عليه : بأنّ المورد ليس من موارد الرجوع إلى الأصل العملى بل هو من موارد التمسّك بالدليل اللّفظى و هو عموم : المسافر يقصّر ، لأنه بمجرّد خروجه من البلد يصدق عليه عنوان المسافر . فقد يمكن دفعه بالتأمّل فى صدق العنوان المذكور على من خرج إلى أطراف البلد ، و مع الشك ، فالشبهه مفهوميّه و المرجع فيها هو الأصل لا العام .

نعم ، يقوى الإشكال عليه بالنظر إلى كلامه فى كتاب الصّلاه (1) ، حيث تمسّك هناك عند الشك بعموم « المسافر يقصّر » ، فليس المورد من الشبهه المفهوميه ، وعليه ، فلما ذا لم يرجع هنا إلى العام ؟

ص:204

1- 1) كتاب الصلاه - بتقرير الشيخ الآملى - ج 3 ص 369 .

النظر فی کلام السید البروجردی

و یبقی النظر فی کلامٍ للسید البروجردی (۱) ، فقد أشکل بأنّ المفهوم أمرٌ تبعی للمنطوق ، فلا یعقل انعقاد الإطلاق فی المفهوم حتی یقیّد بمنطوق الدلیل الآخر .

فأورد علیه الأُستاذ - فی الدورتین - بأنّه خلطٌ بین التبعیه فی الوجود و التبعیه فی اللّحاظ ، فإنّ التبعیه فی الوجود تجتمع مع الاستقلال فی اللّحاظ ، و حال المفهوم بالنسبه إلی المنطوق من هذا القبیل ، بخلاف مثل المعنی الحرفی بالنسبه إلی الاسمی ، فإنّه تابع له فی اللّحاظ ، و علی هذا ، فإنّ المفهوم قضیّه کالمنطوق ، لها موضوع و محمول ، و الموضوع لا یکون مهملاً بالنسبه إلی محموله ، فهو إمّا مطلق و إمّا مقید .

الأمر الثالث (فی تداخل الأسباب و المسبّبات)

اشاره

إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء و علمنا بدلیلٍ خارجی أو من نفس ظهور القضیّتین ، أن کلّ واحدٍ من الشروط مستقلّ فی ترتّب الجزاء علیه ، فهل مقتضی القاعده تداخل الشرطین أو الشروط فی تأثیر أثرٍ واحد أو لا ؟

مثلاً : إذا اجتمع سببان أو أکثر للغُسل کمسّ المیّت و الحیض و الجنابه ، فهل تقتضی کلّها غُسلاً واحداً أو أن کلّاً منها یقتضی غسلاً فیتعدّد ؟ و علی تقدیر الاقتضاء للتعدّد ، فهل مقتضی القاعده هو التداخل بأنْ یکفی الغُسل الواحد أو لا ؟

هذا ، و لا یخفی أن هذا البحث یطرح ، سواء علی القول بالتضادّ بین الأحکام بأنفسها فلا یجتمع الحکمان فی مورد ، أو القول بأنها اعتبارات و لا مانع من اجتماع الاعتبارین فی موردٍ . أمّا علی الأوّل فواضح ، فإنّه یلزم اجتماع المثلین

۱- ۱) نهایه الاصول : ۲۷۴ .

فی المثال و هو محال ، و أمّا علی الثانی ، فإنّه لا ریب فی أن الحکم الوجوبی بالغسل إنما هو بداعی تحریک المکلّف نحو الفعل ، لکنّ الماده الواحده - و هی الغُسل - لا تقبل الانبعاثین فی مقام الامتثال ... فیعود الإشکال .

و قد ذکروا قبل الورود فی البحث اموراً :

الأول : إن مورد هذا البحث حیث لا دلیل من الخارج علی التداخل أو عدمه ، و إلّا فالمتّبع هو الدلیل ، کما هو الحال فی بابی الوضوء و الغسل ، فالنصوص أفادت هناک إجزاء الوضوء أو الغسل الواحد مع تعدّد الأسباب .

الثانی : إن محلّ الکلام هو الشرط القابل للتعدّد و التکرار کالوضوء و الغسل ، أمّا ما لا یقبله فهو خارج ، کما لو ورد دلیل فی أن من أفطر فی شهر رمضان فعلیه کذا ، فإنّ الإفطار - و هو نقض الصوم - یتحقق بالفعل الموجب له ، فإذا انتقض لا ینتقض ثانیاً .

الثالث : إن محلّ الکلام ما إذا کان الجزاء قابلاً للتعدّد ، لا مثل القتل ، فلو ارتکب اموراً یستحق القتل علی کلّ واحدٍ منها ، فإنه لا یقبل التعدّد و التکرّر ، و إنْ کان هناک أحکامٌ مترتّبه ... و کذلک فی المعاملات ، فقد یتحقّق للخیار فی معاملهٍ واحده أسباب عدیده من الغبن و الحیوان و العیب ، لکن الفسخ شیء واحد ، و إنْ کان هناک أحکام اخری مترتبه .

الرابع : فی مقتضی الأصل ... و أنه إذا تعدّدت الأسباب هل ترجع إلی سبب واحدٍ و تتداخل أو لا ؟ و إذا تعدّدت المسبّبات ، هل ترجع إلی واحدٍ و تتداخل أو لا ؟

أمّا المسببات ، فمقتضی القاعده الاشتغال و عدم التداخل ، و ذلک (أولاً) مقتضی إطلاق الدلیل ، فإنّ إطلاق أی شرطٍ و جزاءٍ یقتضی الامتثال سواء امتثل

بفردٍ آخر أو لا ؟ فلو قال الـدليل : إنْ فعلت كـذا فكفّر بكذا ، وجبت عليه الكفاره سواء أعطاها بسـببٍ آخر أو لا . (و ثانياً) هو مقتضـى الاستصحاب ، فإنه لو كفَّر لسببٍ و شك فى كفايتها عن الكفاره لسببٍ آخر ، يستصحب وجوبها عليه بذاك السبب . (و ثالثاً) : إنه مقتضى قاعده : الاشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقينيّه .

و أمّا الأسـباب ، فمقتضـى الأصل هو التـداخل و عـدم التعـدّد ، فإذا تعـدّد السـبب و شك فى إيجابها للآثار المتعـدّده ، كما فى الوضوء مثلاً ، فإنّ الشك يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، لكنّ هـذا العلم الإجمالى ينحلّ من جهه كون الأقل متيقّناً ، أما الزائد فمشكوك فيه ، فيستصحب عدم تعلّق الجعل الشرعى به ، و هذا هو الأصل الأول الحاكم فى المقام .

ثم تصل النوبه إلى الأصل المحكوم و هو البراءه الشرعيه ، ثم تجرى البراءه العقليه .

فمقتضى الأصل فى طرف الأسباب هو التداخل ، و فى طرف المسبّبات هو عدم التداخل .

الخـامس : فى مـا نسب إلى فخر المحقّقين من أنّ القول بالتـداخل و عـدمه يبتنيـان على كون العلل الشـرعيه أسـباباً أو معرّفات . فعلى الأول لا تتداخل و على الثانى فلا مانع من التداخل لجواز اجتماع أكثر من معرّفٍ على الشىء الواحد .

و قد أورد عليه فى (الكفايه) (١) و غيرها بما حاصـله : إن الأحكام الشرعيّه معتبرات ، و هى فى الأصل و فى الخصوصيات من الإلزام و الترخيص و غير ذلك تابعه لإراده الشارع ، و هى السـبب لها ، فالقول بأنّ الأحكام الشـرعيّه أسـبابٌ و البحث عن كونها مؤثره أو لا ، غير صحيح ، بل إنّ كلّ ما عبّر عنه بالسبب الشرعى

١- ١) كفايه الاصول : ٢٠٥ .

فـإنّه موضوع و ليس بمؤثّر و لاـ معرّف ، فالزوال مثلًا له الموضوعيه الشـرعيّه لوجوب صـلاه الظهر لا أنه مؤثر ... كما أن الحكم بوجوب صلاه الظهر يدور مدار الزوال لا أنه معرّف للحكم ... و على ما ذكر ، فإن مقتضى القاعده هو عدم التداخل .

و بعد الفراغ من الامور فاعلم : أن فى المسأله ثلاثه أقوال :

الأول : التداخل . و الثانى : عدم التداخل . و الثالث : التفصـيل بين ما إذا اختلف السـبب ذاتاً كمسّ الميّت و الجنابه فلا تداخل ، و ما إذا اتّحد السبب كتكرّر الجنابه مثلًا ، فالتداخل و هو مختار ابن إدريس .

رأى صاحب الكفايه

و اختار المحقق الخراسانى القول بعدم التداخل ، و محصّل كلامه هو :

إنّ القضـيّه الشـرطيه ظاهره فى حدوث الجزاء عند حدوث الشـرط و ترتّبه عليه ، فهى تقتضـى الارتباط بين الشـرط و الجزاء ، لا أنها تفيد فقط ثبوت الجزاء عند ثبوت الشـرط ... و على هذا ، فإن تكرّر الشرط ظاهر فى تكرّر الجزاء ، فيحدث وجوبان للوضوء عنـد حـدوث النوم و البول ، لكنّ اجتمـاع المثلين محـال - أمّا على مسـلكه ، فاجتماع نفس الحكمين محال . و أمّا على مسـلك المحقق الأصفهانى فإنه ينتهى إلى المحال - و إذا لزم المحال ، فلا بدّ من القول بالتداخل ، و هو يتوقف على ارتكاب أحد امور ثلاثه .

إمّا رفع اليـد عن ظهور كلّ قضـيّه شـرطيه فى الحـدوث عنـد الحـدوث ، بأنْ يقال بأن الأولى كـذلك ، أمّا الثانيه فهى تدلّ على الثبوت عند الثبوت .

و إمّا التصرّف فى المتعلَّق ، بأنْ يقال إنه و إن كان ظاهر : « إن بلت فتوضأ » و« إنْ نمت فتوضّأ » هو ورود الوجوبين على الوضوء ، لكنّهما واردان على أمرين منطبقين على الوضوء ، كانطباق عنوان العالم و الهاشمى على زيد الواجب إكرامه

فی « أکرم الهاشمی » و« أکرم العالم » .

لا یقال : فی هـذه الحاله یلزم اجتماع المثلین کـذلک ، لأن المفروض هو الإبقاء علی ظهور القضـیه فی الحدوث عند الحدوث ، فیحصل الوجوبان للوضوء .

لأنا نقول : انطباق العنوان علی الوضوء یوجب اتصافه بالوجوب لکونه منطبقاً للعنوانین ، لا أنه یحدث له وجوبان ، کما هو الحال فی زید الذی انطبق علیه العنوانان ، فإنه یجب إکرامه ، و لا یجتمع فیه وجوبان .

و إمّا حمل الدلیل الثانی علی التأکید ، فلا یفید حکماً آخر و إنّما یفید التأکید علی الحکم فی الدلیل الأول .

لکنّ ارتکاب شیء من هذه الامور ممنوع ، لکونها خلاف الظّاهر .

علی أنّ الـذهاب إلی الوجهین الثـانی و الثـالث لاـ دلیـل علیه ، فما المثبت لأنَّ الوضوء منطبَق لعنوانین ، و أنه لیس نفسه المتعلَّق للحکم فی القضیتین ؟ و ما الدلیل علی أنّ الخطاب الثانی جاء للتأکید علی مدلول الخطاب الأوّل ؟

فإنْ قیل : لزوم المحال – و هو اجتماع المثلین – برهان علی ضروره رفع الید عن الظهور .

قلنا : هذا لو لم یکن طریق آخر ، و هو القول بإفاده کلّ شرطٍ فرداً من الوجوب للوضوء غیر الفرد الآخر .

فإنْ قیل : الاحتفاظ بالظهورات و القول بحدوث الفرد الآخر یسـتلزم المخالفه لظهور آخر ، و هو أنّ کلّ قضـیّه شرطیه فلها ظهور إطلاقی فی صِرف الوجود ، فحمل الشرط الثانی علی الفرد غیر الأول مخالفٌ لإطلاق « توضّأ » ...

و صرف الوجود هو ناقض العدم الکلّی فی اصطلاح المشهور ، و ینطبق علی أوّل

وجود ، فكان هو المتعلّق ، و أوّل وجودٍ لا تعدّد فيه .

فالجواب : إن ظهور إطلاق متعلّق الوجوب فی صِرف الوجود يقتضی وحده وجود الوضوء ، إلّا أنّه ظهور إطلاقی ، هو موقوف على عدم القرينه و ما يصلح للقرينيه ، و حينئذٍ ، فإنّ ظهور كلّ قضيه شرطيه فی الحدوث عند الحدوث و الظهور فی التأسيس دون التأكيد قرينه على سقوط الإطلاق و حمل الأمر بالوضوء على وجودٍ آخر منه ... فيسقط الإطلاق المقامی ، و يتمُّ القول بعدم التداخل .

رأی الميرزا

و قال الميرزا : إنه إن كان الشرطان مختلفين كما فی مثال البول و النوم للوضوء ، فإنّ كلّاً من القضيّتين مطلق ، أی سواء نمت أو لا . و سواء بُلت أو لا ، و كذلك إن لم يكونا مختلفين كما لو تكرّر البول أو النوم ، لأن كلّ واحدٍ من ذلك موضوع مستقل و يقتضی حكماً ، فظهر أنه مع تعدّد الشرط يتعدّد الجزاء مطلقاً ، لأن كلّ شرط فهو موضوع و كلّ موضوع يقتضی حكماً . فهذا مطلب .

و المطلب الآخر هو : إن ما اشتهر من أن المتعلّق للأمر هو صرف الوجود لا أساس له ، لأن الأمر مثل « توضأ » مركّب من المادّه و الهيئه ، و لا شیء منهما بدالٍّ على صرف الوجود ، فلا أساس للإشكال بأنْ صرف الوجود لا يتحمّل الوجودين .

و بناءً على المطلبين ، يتم القول بعدم التداخل ، لأن الحدوث عند الحدوث يقتضی التعدّد ، و لا محذور من قبل المتعلّق ، لما تقدّم من أنه لا أساس للقول بأن المتعلّق للأمر هو صرف وجود الطبيعه ... فيبقى ظهور القضيّه الشرطيّه على حاله ، و يتمّ عدم التداخل .

الكلام حوله

و هذا البيان قد استجوده تلميذه فى (المحاضرات) (۱) ، و للنظر فى المطلب الثانى مجال .

لقد ذكر أنّ المتعلّق هو طبيعه الوضوء ، لأن مفاد الهيئه طلب الإيجاد و المادّه هو الطبيعه ، فلا دالّ على صرف الوجود ، فنقول :

أولاً : لقـد نقل عنه تلميـذه المحقق أنْ المتعلّق هو إيجاد الطبيعه بمعنى نقض العـدم المطلق ، وعليه ، فإن العدم المطلق يسـتحيل نقضه مرّتين بل يحصل بأول وجود ، و هو لا يقبل التعدّد .

و ثانيـاً : إن الطلب المتعلّق بوجود الطبيعه يسـتحيل أن يكون مهملاًـ ، وعليه فلاـ بـدّ من أن تكون الطبيعه لاـ بشـرط بالنسبه إلى الوحـده و التعـدّد ، لأنّها بشـرط الوحده صـرف الوجود ، و كونها بشـرط التعدّد باطل - إذْ لا يقال بتعدّد الوضوء - و إذا كان لا بشـرط بالنسـبه إليها ، فالمكلّف إنْ أتى بوضوءٍ واحدٍ لعده أسباب فقد أتى بمصداق الواجب ، و إنْ أتى بوضوءات متعدده بعدد الأسباب ، كان كلٌّ منها واجباً ، و هذا خلاف الضروره الفقهيّه .

رأى العراقى

و ذهب المحقق العراقى إلى وجهٍ آخر للقول بعـدم التـداخل (۲) ، و حاصـله : إنّ كلّ قضـيّهٍ من القضيتين ظاهره فى الاستقلال ، فهنا ظهوران متمانعان . و لكنْ فى طرف الجزاء ظهور واحد فى صرف الوجود و هو معارض لظهور الشرطين ، فإنْ رفعنا اليد عن ظهور الشرطين فى الاستقلال و قلنا بوجوب الوضوء مرةً ، لزم رفع

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۲۶۳ .

۲- ۲) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۴۸۶ .

الیـد عن ظهورین ، و إنْ رفعنـا الیـد عن ظهور الجزاء سـقط ظهور واحـد ... و لاـ ریب فی أولویّه رفع الیـد عن ظهور الجزاء ، إذ الضرورات تتقدّر بقدرها .

و ذکر رحمه اللّه وجهاً آخر و حاصله :

إن نسـبه الجزاء إلی الشرط نسبه المعلول إلی العلّه ، فهو تابع له ثبوتاً و إثباتاً ، فالذی یلحظ أوّلاً هو الشرط ، و عند ما یلحظ کلٌّ من الشرطین ، ینعقد الظهور لکلٍ منهما بالاستقلال ، و ذلک یحول دون أن ینعقد ظهور الجزاء فی صرف الوجود .

النظر فی هذا الرأی

و قـد تنظّر الأُسـتاذ فی کلا الوجهین . أمّا فی الأوّل : فمن جهه عدم البرهان علی الأخذ بالأکثر عند دوران الأمر بین رفع الید عن الظهور الأقل و الأکثر ... لأنّ الملاک هو التعارض بین الحجج ، و لیس التعدّد فی طرفٍ بمرجّح له علی الطرف الآخر .

و أمّا فی الثانی ، فمن جهه أن التفرّع الذی ذکره موجود فی عالم الثبوت .

و أمّا فی عالم الإثبات ، فإنّ الملاک للتقدّم هو القوّه فی الظهور ، فإنْ کان ظهور الشرط أقوی تقدّم علی ظهور الجزاء و إلّا فلا .

رأی المحقق الأصفهانی

و ذکر المحقق الأصـفهانی رحمه اللّه : أن الارتکاز العرفی فی أمثال المقام قائم علی عدم دلاله الجزاء علی الوحده ، فإنّ العرف لما یری الشرط متعدّداً لا یرفع الید عن تعدّده بسبب وحده الجزاء فی القضیتین .

و ثبوت هـذا الارتکاز بحیث لا یتردّد أهل العرف فی الامتثال و یأخذون بالتعدّد أول الکلام ، خاصّهً فی الخطابات الشـرعیه التی هی بمثابه الخطاب الواحد .

ثم ذكر تحت عنوان « و التحقيق » (١) وجهاً عقليّاً ، و ملخّص كلامه هو :

إنّ لكلّ من القضيتين بعثاً نحو الجزاء و ليس لها أيّ اقتضاء بالنسبه إلى القضيّه الاخرى لا نفياً و لا إثباتاً ، فهى لها اقتضاؤها فى نفسها ، و أما بالنسبه إلى غيرها فهى بلا اقتضاء ... و أى تنافٍ بين الاقتضاء و اللّاإقتضاء ؟ و حينئذٍ ، يبطل صرف الوجود فى طرف الجزاء ... .

فقال الأُستاذ : إن الكلام فى وقوع البعث بعد البعث ، فإنّ الأوّل يقتضى انبعاثاً و إيجاداً للجزاء فكذلك الثانى ، و على هذا ، كيف يكون البعث متعدداً و المنبعث إليه واحداً ؟ فهل يبقى على ظاهره فى التأسيس أو يحمل على التأكيد ؟

رأى الشيخ الأُستاذ

و قال الشيخ الأُستاذ لحلّ المشكله : بأنّه متى كان الظهوران تنجيزيّين فالتعارض واقع بلا كلام ، و أمّا فى حال كون أحدهما تعليقيّاً فلا تعارض و لا مشكله .

أمّا الكبرى فواضحه ، و أمثلتها كثيره . مثلًا قاعده قبح العقاب بلا بيان معلّقه على عدم البيان ، بخلاف حديث الرفع فإنه منجّز ، لذا يكون دليل الاحتياط مقدّماً على القاعده لكونه بياناً ، أمّا حديث الرفع فلا يتقدّم عليه دليل الاحتياط .

و ما نحن فيه من صغريات الكبرى ، فإنّ الشرطين ظاهران فى الحدوث عند الحدوث ، لكنّ الجزاء ظاهر فى وحده المتعلّق و صرف الوجود ... فيقع التنافى بين الشرط و الجزاء ، لأن الشرطين يستدعيان الانبعاثين ، و الجزاء لا يستدعى الأكثر من الواحد ... إلّا أن ظهورهما وضعى و ظهور الجزاء إطلاقى ، و بناءً على تقدم الوضعى على الإطلاقى - لكون عدم البيان من مقدمات الإطلاق ،

١- ١) نهايه الدرايه ٢ / ٤٣٤ .

و الوضعی بیان - فالتعارض مرتفع .

هذا ، بناءً علی أن لا یکون ظهور الشرط وضعیّاً ، أو علی القول بعدم تقدم الظهور الوضعی علی الظهور الإطلاقی لدی التعارض ، خاصّه عند الانفصال کما هو المختار ، فالمشکله باقیه .

أمّا علی مسلکنا من التعارض بین الظهور الإطلاقی و الوضعی ، فبقاء المشکله واضح . و أمّا أنّ الظهور هنا وضعی أو إطلاقی ؟ فالحق أنه إطلاقی و لیس بوضعی ، لأن ظهور کلٍّ من الشرطین فی الحدوث عند الحدوث یتوقف علی أنْ یکون هو تمام الشرط لترتب الجزاء و أنه مستقل و لا دخل لشیء آخر معه ، و هذا الظهور الاستقلالی إنّما یحصل نتیجه عدم وجود « الواو » کما تقدم ... فکان منشأ هذا الظهور هو الإطلاق ، کما أن ظهور الجزاء فی صرف الوجود إطلاقی .

فالمشکله باقیه .

و طریقه الحلّ - و الحال هذه - أنْ یقال : بأنّ ظهور الجزاء فی صرف الوجود معلّق علی عدم استقلال کلٍّ من الشرطین ، لأنه مع استقلال کلٍّ منهما فی التأثیر فی الجزاء ، یستحیل انعقاد الإطلاق فی الجزاء فی صرف الوجود ، إذ لا یعقل تحقق الانبعاثین نحو الوجود الواحد ... فکان إطلاق الجزاء موقوفاً علی عدم تعدّد البعث .

و من جهه الشرط ، نری أنّ الظهور الإطلاقی لکلٍ منهما متوقّف علی عدم وجود (الواو) کما هو المفروض ، فکان الإطلاق فی طرف الشرط منعقداً ، و کلٌّ منهما ظاهر فی الاستقلال ، و لا قرینه لرفع الید عن هذا الظهور ، و لازم ذلک أنْ لا یکون الجزاء بنحو صرف الوجود ، فلا ینعقد فی طرف الجزاء أصلاً . و هذا هو طریق حلّ المشکله و به یثبت عدم التداخل .

و بمـا ذکر الأسـتاذ يظهر النظر فی کلاـم المحقـق الخراسـانی ، حيث جعـل - فی « إن قلت » الثـانيه و الثـالثه - ظهور الشـرط فی الحـدوث عنـد الحـدوث بياناً فيتقـدم ، لکون انعقاد الإطلاق فی المتعلّق موقوفاً علی عدم البيان ، فهو يتقدّم من باب الظهور علی مبنی الشيخ و من باب الحجيّه علی مبنی المحقق المذکور .

وجه النظر : توقف بيانيّته علی أن يکون ظهوره وضـعيّاً ، أمّا إن کان إطلاقياً فيقع التعارض بين الإطلاقين و لا تقـدّم بل يتساقطان ... و هو لم يدَّع کون الظهور وضعيّاً بل أنکره .

و قد أورد المحقق الإيروانی عليه هذا الإشـکال ، لکنّه لم يدفعه بما ذکر الأُستاذ من کون أحد الإطلاقين تعليقيّاً و الآخر تنجيزی ، فلا تعارض حتی بناءً علی کون الظهور إطلاقيّاً .

و تلخّص : أن المشـکله ترتفع بأنّ الإطلاق فی طرف الشرط منعقدٌ منجّزاً ، لکنّه فی طرف الجزاء معلّق علی عدم تعدّد البعث ، و المفروض تعدّده ، فيثبت عدم التداخل فی الأسباب .

الکلام فی تداخل المسببات

و کذلک الحال فی المسبّبات ، لأنّ المفروض تعدّد التکليف ، و إجزاء الامتثال لواحد عن امتثال غيره موقوفٌ علی الدليل .

و أيضـاً ، فمقتضـی دليـل کلّ تکليفٍ من التکاليف وجوب الإتيان بالمتعلّق مطلقاً ، أی سواء اتی بمتعلّق التکليف الآخر أو لا . و هذا الإطلاق موجودٌ فی أدلّه الأحکام .

و أيضـاً ، الاستصـحاب ، فإنه إذا ثبت التکليف بالشـرط الأول يقيناً ، ثم شکّ فی سـقوطه بالإتيان به بالشـرط الثانی ، استصـحب بقاء التکليف .

و أيضاً ، فإنه مقتضی قاعده الاشتغال .

استثناء مجمع الحكمين

اشاره

ثم إنّه قد استثنى من هذه القاعده ما إذا كانت النّسبه العموم من وجه ، كما لو قال : أكرم عالماً . و قال : أكرم هاشمياً ، حيث الحكم هو وجوب الإكرام و الموضوع فى الدليلين بنحو الإطلاق البدلى ، ففى هذا المورد قالوا بالتداخل أى بكفايه إكرام المجمع و هو العالم الهاشمى . و اختلفوا فى وجه الاستثناء :

فمنهم : من استدلّ له بحكم العقل بالإجزاء ، فيكون من مصاديق قولهم :

الانطباق قهرى و الإجزاء عقلى ... فهما حكمان لكنهما انطبقا على موردٍ انطباقاً قهرياً ، و فى مثله يحكم العقل بالاجزاء ... قال به الميرزا (١) .

و منهم : من يقول بأن الحكم فى مثل هذا المورد واحد لا أكثر ، غير أن الخطاب الثانى مؤكّد للأوّل . قال به صاحب (الكفايه) (٢) .

و استدلّ للأول بوجهين :

الأول : إن الإطلاق على قسمين ، فتارةً : هو شمولى مثل أكرم العالم ، أكرم الهاشمى ، ففى مثله يحمل على التأكيد ، لئلّا يلزم اجتماع المثلين ، و كذا فى العام مثل : أكرم كلّ عالم و أكرم كلّ هاشمى .

و اخرى : هو بدلى ، فإنْ كان كذلك ، تعدَّد الموضوع و بتبعه يتعدّد الحكم ، و مع التعدّد لا معنى للحمل على التأكيد ، لكنّ العقل لمّا رأى انطباق كلا الحكمين على المورد الواحد و أنه مصداق لكلا الموضوعين ، حكم بكفايه الإكرام مرّةً ، لحصول الامتثال لكلا الحكمين به .

و هذا الوجه لأجود التقريرات ، قال مشيراً إلى نظر الكفايه ما نصّه : لا معنى لتأكّد الطلب فى مورد الاجتماع أصلًا ، لأن متعلّق الطلب فى العموم البدلى إنما

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٢٧٣ .

٢- ٢) كفايه الاصول : ٢٠٣ .

هی نفس الطبیعه الملغاه عنها الخصوصیات ، فالفرد المأتی به لیس بخصوصه متعلّقاً للأمر لیتأکّد طلبه عند تعلّق الأمرین به ، و إنما یجوز الإتیان فی مقام امتثال الأمر بالطبیعه ، لأنه مقتضی الترخیص فی التطبیق المستفاد من الإطلاق .

و الوجه الثانی هو للمحقق الخوئی ، فقد قال فی الهامش : هذا ، مضافاً إلی أن الالتزام بتأکد الحکم فی مورد الاجتماع یستلزم الالتزام بکون الحکم المجعول فی مورد العامّین من وجه ثلاثه أحکام ، یکون واحد منها متأکداً و الاثنان منها غیر متأکدین ، مع أنه واضح البطلان .

و توضیحه : إنه لما کانت النسبه العموم من وجهٍ ، فلا محاله یکون الحکم فی کلٍّ من موردی الافتراق غیر الحکم فی الآخر ، فهنا حکمان . فإن قلنا بالحکم الواحد المؤکّد فی مورد الاجتماع لزم الالتزام بحکمٍ ثالث ... لکنه واضح البطلان .

إذن ، لا یوجد حکم واحد مؤکّد ، بل هما حکمان ، لکن العقل یری حصول الامتثال بالمجمع بین العنوانین .

رأی الأُستاذ

و قد وافق الشیخ الأُستاذ فی الدورتین صاحب (الکفایه) فیما ذهب إلیه من تأکّد الحکم ، فالاستاذ و إنْ عبّر عن دلیل المیرزا بأنّه فی کمال المتانه ، لکنّه قال بأنّه خلط بین الکشف اللّمی العقلی و الکشف اللفظی .

أمّا السید الخوئی ، فإنّه - و إنْ ذکر ما تقدّم فی هامش الأجود - لم یتعرّض له فی (المحاضرات) (1) ، و اکتفی بکلام المیرزا .

و قد أیّد الأُستاذ نظر (الکفایه) بما حاصله : إن الأحکام العقلیه علی ثلاثه أقسام :

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۲۶۹ .

(۱) الأحكام العقليّه العمليّه المترتبه على الأحكام الشرعيّه ، كحكم العقل بلزوم إطاعه المولى و حرمه المعصيه . و هذا القسم لا يقع فی طريق استنباط الحكم الشرعی .

(۲) الأحكام العقليّه النظريّه ، كحكم العقل باستحاله اجتماع الضدّين .

و هذا القسم يقع - بضميمه حكم شرعیّ إليه - فی طريق الاستنباط كما فی باب الترتب ، حيث يوجد الحكم الشرعی و يدرك العقل بأنّ الأمر بالشیء يلازم النهی عن ضدّه . لكن هذا القسم ليس مورد الملازمه بين العقل و الشرع .

(۳) الأحكام العقليه التی هی مورد قاعده الملازمه . فإن العقل يدرك الملاك و عدم المانع من تأثيره ، ففی مثله تجری القاعده و يستنبط الحكم الشرعی ، لأن الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات ، فإذا احرز الملاك عقلاً ترتب الحكم الشرعی ترتب المعلول على علّته .

و فيما نحن فيه :

إن كان النظر إلى الدليل اللّفظی الكاشف عن الحكم الشرعی ، فالحق مع الميرزا و من تبعه ، لأنَّ الإطلاق - كما ذكر - بدلی ، و لا معنى للحكم الثالث فی البين ، لكنْ هنا طريق عقلی ، فإنه من الأمر بإكرام العالم على البدل ، نستكشف وجود الملاك القابل للانطباق على أیّ فردٍ من العالم ، فقد احرز الملاك فی إكرام العالم ، و كذلك الحال فی طرف الهاشمی ، إذْ يحرز الملاك لإكرامه عن طريق الأمر اللّفظی ، فيكون العالم الهاشمی مجمعاً للملاكين .

فإمّا يؤثّران معاً و إمّا لا يؤثّران أصلاً ، و إمّا يؤثر أحدهما المعيَّن دون الآخر ، و إمّا يؤثر أحدهما المردد .

أمّا المردّد ، فلا واقع له .

و أمّا المعيّن ، فترجيح بلا مرجّح .

و أمّا أن لا يؤثّرا ، فباطل .

و يبقى أن يؤثّر كلاهما ، و تأثير كليهما على المورد الواحد ليس إلّا بنحو الواحد المؤكّد .

هذا تمام الكلام فى مفهوم الشرط .

مفهوم الوصف

اشاره

هل للوصف مفهوم ، بمعنى أنْ يدلّ الكلام على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف أو لا ؟

فيه ثلاثه أقوال ، و قبل الورود فی الأقوال و الأدلّه ، نذكر مقدّمتين لتحرير موضوع البحث .

المقدمه الاولى

إن الحكم تاره يترتّب على الوصف فقط كأن يقال : المستطيع يحجّ ، فهذا خارج عن البحث ، بل يعتبر أن يكون الوصف معتمداً على الموصوف كأن يقال :

المكلّف المستطيع يحج .

و الوجه فی اعتبار ذلك هو : إنه لو كان للوصف غير المعتمد مفهوم لزم أن يكون اللقب كذلك ، لكنَّ اللقب لا ـ مفهوم له بالاتفاق ، و الوصف غير المعتمد لا ـ فرق بينه و بين اللقب ، فمجرد انتفاء العالم يكفی لانتفاء وجوب إكرامه ، لحكم العقل بانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، بخلاف ما إذا قلنا : زيد العالم يجب إكرامه ، فإنّه مع انتفاء العلم يكون زيد باقياً و للبحث عن ثبوت المفهوم و عدمه مجال .

المقدمه الثانيه

إنّ الوصف تارةً : يساوی الموصوف مثل الضحك بالإضافه إلى الإنسان ، و اخرى : هو أعم منه ، كالإحساس بالإضافه إليه ، و ثالثه : أخص منه مثل العادل بالإضافه إلى العالم ، و رابعةً : يكون أعمّ منه من وجهٍ مثل السّوم بالإضافه إلى الغنم .

ص:۲۲۰

أمّا الأول ، فخارج عن البحث ، لعدم بقاء الموضوع إذا انتفى الوصف .

و كذلك الثانى ، لأنه مع انتفاء الإحساس لا يبقى الإنسان .

فالقسمان الثالث و الرابع مورد البحث فى المقام .

دليل القول بثبوت المفهوم

اشاره

الأقوال فى المسأله ثلاثه ، فالمشهور عدم المفهوم ، و قيل بثبوته ، و قيل بالتفصيل بين ما إذا كان الوصف علهً فالمفهوم ، و ما إذا لم يكن فلا .

و استدلّ للقول بثبوت المفهوم بوجوهٍ سته :

الوجه الأول :

إنه إن لم يكن للوصف دلاله على المفهوم كان أخذه فى الكلام من الحكيم لغواً ، و لا لغويه فى كلامه . و بهذا استدلّ بعضهم كالبروجردى فى مفهوم الشرط .

و فيه : انه موقوف على عدم الفائده فى أخذ الوصف فى الكلام ، و الحال أنه قد يؤخذ للدلاله على مقاصد اخرى كما فى قوله تعالى «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ » (۱)ففى أخذه - خشيه إملاق - حكمه دفع توهّم جواز قتل الأولاد فى هذه الحاله .

الوجه الثانى

أصاله الاحترازيه فى القيود ، فإنّ مقتضى الأصل فى القيود الزائده على الموضوع المذكوره فى الكلام ، هو الاحتراز عن فاقد القيد ، و الأصل أصيلٌ ما لم تقم قرينه على الخلاف .

و قد أجاب السيد الخوئى (۲) : بأنها قاعده جاريه فى موارد التعريفات و فى

۱- ۱) سوره الإسراء : الآيه ۳۱ .

۲- ۲) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۲۷۵ .

الحدود و التعزيرات ، أمّا فی غیرها فلا .

و فیه : إنه أصلٌ عقلائی و لا یختص بموردٍ دون آخر .

و الصحیح أن یقال فی الجواب : إن الأصل فی القیود هو الاحترازیّه بمعنی أنها لیست توضیحیّهً ، و لکنْ هل الاحتراز لنفی الحکم عن الفاقد أو لفائدهٍ اخری ؟ إنه لا مثبت لهذه الجهه ، و لا بدّ لإفادتها من دلیلٍ آخر غیر أخذ القید .

الوجه الثالث

إن تقیید الموضوع بقید زائد مشعر بالعلیّه ، و حینئذٍ ، یلزم الانتفاء عند الانتفاء .

أشکل علیه المیرزا (۱) و تبعه السید الخوئی :

أولاً : هذه العلیّه بحاجهٍ إلی قرینهٍ فی مقام الإثبات .

و ثانیاً : سلّمنا ، لکن المفهوم یتوقف علی کونها علیّه منحصره ، و لا دلیل علیه .

لکنّ المحقق الأصفهانی (۲) ذکر لأصل الإشعار بالعلیّه : إنّ کلّ شرط أو قید ، فهو إمّا متمّم لفاعلیّه الفاعل و إما متمّم لقابلیه القابل ، أمّا فی المقام فهو من قبیل الثانی ، فإن وجود القید أو الشرط یفید ذلک و لا یحتاج إلی قرینهٍ زائده ، لأن الشرط لیس إلّا العلّه ، إذ العلیّه المقصوده هنا أعمّ من المقتضی .

و ذکر للدلاله علی الانحصار : إن مجرّد أخذ خصوصیّه العنوان بعنوانه یدلّ علیه ، فإذا قال : جئنی بماءٍ باردٍ ، کان لفظ « البارد » مقیداً لقابلیّه الأمر للبعث ، فکانت الدلاله علی الانحصار ، و به یثبت المفهوم .

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۲۷۸ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۲ / ۴۳۶ .

قال الأستاذ

و ما ذكره تام و به يندفع الإشكال . لكنّ من الواضح أن أخذ القيد الزائد يخرج الموضوع عن الإطلاق ، و المشكله هى أن تحديد الموضوع كما يكون للعليّه فيفيد الانتفاء عند الانتفاء ، يكون للاهتمام بالقيد كما فى «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَهِ الْوُسْطَى » (۱)و أن يكون لدفع التوهّم كما تقدم فى «لاَتَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَهَ إِمْلاَقٍ » (۲). إذن ، يمكن أن يكون أخذ القيد أو الشرط لحكمه اخرى .

الوجه الرابع

إنه إن لم يكن للوصف دلاله على المفهوم ، فما هو الملاک لحمل المطلق على المقيّد ؟

و هذا الوجه للمحقق البهائى . و تقريبه : إنه إذا كان المطلق و المقيّد مثبتين ، فلا محاله يحمل المطلق على المقيد ، لكنّ الحمل هذا فرعٌ على التنافى ، و لو لا الدلاله على المفهوم لما تحقق التنافى حتى يكون الحمل و الجمع العرفى .

و الجواب : إن الملاک للحمل ليس الجهه النفييّه بل هو الجهه الإثباتيه ، لأنّ المطلوب بالخطاب الأوّل هو صرف الوجود ، و المطلوب بالخطاب الثانى هو الوجود المقيّد ، و المفروض وحده التكليف فى المطلق و المقيّد ، فيقع بلحاظها التنافى بينهما ، و تصل النوبه إلى الجمع .

الوجه الخامس

ما جاء فى كلام المحقق الأصفهانى الذى أوردناه جواباً على إشكال الميرزا

۱- ۱) سوره البقره : الآيه ۲۳۸ .

۲- ۲) سوره الإسراء : الآيه ۳۱ .

و السید الخوئی .

و قد تقدّم إشکال الأُستاذ علی ذلک .

دلیل عدم المفهوم

إنه و إنْ کفی عدم الدلیل للعدم ، لکنهم مع ذلک یذکرون له وجهاً نقضیّاً و آخر حلّیاً .

أمّا نقضاً ، فإن القول بالمفهوم هنا یستلزم القول بثبوته فی اللّقب ، و لم یقل به أحد . و بیان الملازمه هو : أنه لا ـ فرق بین الوصف و اللقب إلّا بالإجمال و التفصیل ، لأنّ معنی قولک : الفقیر یجب إکرامه هو : الإنسان الفقیر یجب إکرامه ، نعم ، فرق بین العنوان الوصفی حیث یقع التفکیک بین الوصف و الذات و العنوان الذاتی ، لکنّ هذا الفرق لا أثر له فی المقام .

و أمّا حلّاً ، فقد ذکر المیرزا ما حاصله : إن المفهوم یتقوّم بأمرین أحدهما : أنْ یکون الحکم سنخاً لا شخصاً . و الآخر : أن یکون التقیید مولویّاً حتی یکون الانتفاء عند الانتفاء مستنداً إلیه و تکون العله منحصرهً ، فلو کان الانتفاء عقلیاً خرج عن البحث ، کما لو کان الحکم المنتفی شخصیّاً .

و هذا الأمران موجودان فی الشرط کما تقدّم . أمّا فی الوصف فلا ، لأنّ القید قیدٌ للموضوع لا للحکم ، و تقیید الموضوع متقدم رتبهً علی الحکم و النسبه ، فإذا انتفی القید ینتفی الحکم عقلاً ، لأن انتفاء کلّ حکم بانتفاء موضوعه عقلی و لا ربط له بالمولی ... .

لکنْ لقائل أن یقول : إنّ کلّ ما اقتضی دلاله الجمله الشرطیّه علی المفهوم فهو موجود فی الوصف کذلک ، إذ التقیید فی کلیهما مولوی ، غیر أنّ القید جاء فی الشرط علی الحکم أوّلاً و بالذات ، أمّا فی الوصف فثانیاً و بالعرض ، و هذا المقدار

من الفرق لا يكون فارقاً ، لأنّ التقييد يرجع إلى المدلول و ليس عقليّاً ، كما أنّ الانحصاريه أيضاً موجوده فى الوصف – من جهه ظهور أخذه دون غيره فى الانحصار – كما أنها موجوده فى الشرط ، فلما ذا يقال هناك بالمفهوم و لا يقال هنا ؟

لقد ذكر المحقق العراقى فارقاً آخر و أفاد ما حاصله (۱) : إن الحكم المعلَّق على الوصف ، يأتى بنحو الطبيعه المهمله و يستحيل الإطلاق فيه ، و ما يكون كذلك فلا مفهوم له . بخلاف الشرط ، فإنه قابل للإطلاق فتجرى فيه ثبوتاً أصاله الإطلاق و يخرج الحكم بذلك عن الإهمال ، و إذا كان مطلقاً و علّق على الشرط فلا محاله ينتفى بانتفاء الشرط ، و هذا هو المفهوم .

مثلًا : إذا قال : أكرم زيداً العالم ، لا يكون للإكرام إطلاق بالنسبه إلى عمرو و بكر و خالد و غيرهم من الأفراد ، كما لا دلاله له على الإطلاق بالنسبه إلى أحوال زيد من القيام و القعود و غيرها . أمّا فى إذا جاءك زيد فأكرمه ، فإنّ الحكم بوجوب الإكرام كان مطلقاً لا مهملًا لو لم يقيّد بالمجىء ، فلمّا قُيد ثبت له المفهوم .

و الحاصل : إن الحكم فى الشروط هو المطلق و السنخ ، و فى الوصف مهمل جزئى ، فلذا دلّ فى الشرط على المفهوم و لم يدل عليه فى الوصف .

يبقى أنه ربما يكون فى بعض الروايات دلاله على ثبوت المفهوم للوصف ، من جهه استدلال الإمام عليه السلام به على الحكم ، كما فى الخبر عن موسى بن بكر عن زراره عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « و ما خلا الكلب مما تصيد القيود و الصقور و أشباه ذلك ، فلا تأكل من صيده إلّا ما أدركت ذكاته ، لأن اللّه عزّ و جلّ يقول : «مُكَلِّبِينَ » (۲)، فما كان خلاف الكلب فليس صيده بالذى يؤكل الّا إن

۱- ۱) نهايه الأفكار (۱ – ۲) ۴۹۹ .

۲- ۲) سوره المائده : الآيه ۴ .

تدرک ذکاته » (۱) .

و سند الخبر عندنا معتبر لوثاقه موسی بن بکر . و أمّا دلالهً فإن الإمام علیه السلام تمسّک للحکم بکلمه «مُکَلِّبِینَ » فی الآیه ، فدلّت علی أن غیر الکلب لا یؤکل صیده .

و قد جاء الخبر فی تفسیر العیاشی مرسلاً .

لا یقال : لعلّ هذا التعلیل من الإمام علیه السلام تعبّدی .

لأنه یقال : التعبّد خلاف الأصل ، بل الظاهر أن للوصف دخلاً فی المعنی .

لکنّ التحقیق ما تقدم فی أثناء البحث ، من أنّ تقیید الموضوع بقید قد یکون لدفع التوهّم ، نظیر الآیه «لاٰ تَقْتُلُوا أَوْلاٰدَکُمْ » (۲)و نظیر قوله علیه السلام « إیّاک و ظلم من لا یجد ناصراً علیک إلّا اللّه » (۳) ... فلیس للوصف مفهومٌ ، و إنّما یقیّد الکلام به لغرضٍ آخر غیر المفهوم ، و فی روایه زراره کذلک .

و هذا تمام الکلام فی مفهوم الوصف .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۳ / ۳۳۹ ، الباب ۳ من أبواب الصید ، رقم : ۳ .

۲- ۲) سوره الإسراء : الآیه ۳۱ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱۶ / ۴۸ ، الباب ۷۷ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ۶ .

مفهوم الغایه

الاستدلال لثبوت المفهوم

اشاره

ذکروا لإثبات المفهوم وجوهاً :

الأول : ما ذکره المحقق الخراسانی (۱) و حاصله :

إنّ الغـایه إن کانت قیـداً للحکم کما فی « کلّ شـیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام » (۲) فمقتضـی القاعده ثبوت المفهوم ، و إنْ کانت قیداً للموضوع مثل «أَتِمُّوا الصِّیٰامَ إِلَی اللَّیْلِ » (۳)فلا .

و الدلیل علی ثبوته هناک ، هو التبادر و حکم العقل بانتفاء الحکم ، و إلّا فلو کان ثابتاً بعد الغایه لزم لغویه التقیید بها .

و أمّا اعتبار أن یکون الحکم المغیّی سنخیّاً لا شخصیّاً ، فذلک یتمُّ علی مبنی صاحب (الکفایه) ، من جهه أن الحکم المغیّا إن کـان اسـمیّاً کمـا فی الخبر المـذکور فلاـ إشـکال ، لأن مـدلول « حلال » هو طبیعه الحلیّه فلیس شخصـیّاً . و إن کان حرفیّاً ، فإنّ المعانی الحرفیه عنـده عامّه و لیست بجزئیه ، و إنما تتحقّق الجزئیه لها بالاستعمال ... فالسـنخیّه علی کلّ تقدیرٍ حاصـله للحکم و الإشکال مندفع .

هـذا ، و لاـ یخفی أن التمثیـل بالحـدیث المزبور مبنیٌّ علی ما ذکره فی مبحث الاستصـحاب من أن « الحلیّه » فیه حکم واقعی و« حتی تعرف » غایهٌ تدلّ علی

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۰۸ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۵ / ۱۱۹ ، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه ، رقم : ۷ مع اختلافٍ فی اللفظ .

۳- ۳) سوره البقره : الآیه ۱۸۷ .

الاستصحاب ، و حاصل الحديث : إنّ الحليّه - التى هى حكم واقعى لا ظاهرى ، و مجعول على الأشياء الخارجيّه - مستمرةٌ ثابته حتى تعلم أنّ الشىء حرام ... خلافاً لمن يرى أنّ مدلول الحديث حكم ظاهرى مثل « كلّ شىء لك طاهر » (۱) .

و أيضاً : لا يخفى أنّ تمثيله به لإفاده التحديد للحكم ، و لا نظر له إلى أن كون هذا التحديد مولوياً أو عقليّاً ، و إنْ كان هو عقليّاً .

هذا توضيح كلامه فى الدلاله على المفهوم إن كان القيد قيداً للحكم .

و أمّا إن كان قيداً للموضوع ، فلا دلاله عليه ، بل هو ملحق بالوصف ، لأنه مع الانتفاء ينتفى الموضوع ، فتكون القضيّه سالبةً بانتفاء الموضوع .

نعم ، تفيد الغايه فائده الوصف من الأهميه أو دفع التوهّم أو غير ذلك ، مما ذكر هناك .

و الثانى : ما ذكره الميرزا رحمه اللّه : من أنه كلّما جاءت الغايه قيداً لمعنى أفرادى فلا يتحقق لها المفهوم ، و متى ما كانت قيداً لمفاد جمله مركّبه فالمفهوم ثابت .

هذا بحسب مقام الثبوت .

و أما الإثبات ، فهو يرى أن الغايه إنما يؤتى بها فى الكلام قيداً لمدلول الجمله و بعد المادّه المنتسبه - حسب اصطلاحه - ، فلمّا يقال مثلاً : سر من البصره إلى الكوفه ، تجعل (إلى) قيداً ل(سر) و هو جمله و ليس بمفهوم أفرادى ، و بعبارته الاصطلاحيه : هو مادّةٌ وقعت تحت النسبه و ورد عليها الحكم الوجوبى ، فيكون القيد راجعاً إلى الحكم دون الموضوع و يتحقّق له المفهوم .

و الثالث : ما ذكره المحقق العراقى : من أنّ الغايه إن كانت قيداً للحكم ،

۱- ۱) وسائل الشيعه ۳ / ۴۷۶ ، الباب ۲۵ ، الرقم : ۴ . بلفظ « نظيف » .

فلاـ دلاله لها على المفهوم ، و كـذا إن كانت قيـداً للموضوع ، بل إنّها تـدلّ على المفهوم إن كانت قيـداً للنسـبه الحكميه ، فإنّها حينئذٍ تصبح كالشرط ، ببيان : أن مقتضى الإطلاق الذى ذكر فى مبحث الشرط هو انحصار سنخ الحكم بشخص الحكم المنشأ ، ثمّ حدّدت النسبه الحكميه بحدٍّ ، و هذا هو الدلاله على المفهوم .

فلو قال : أكرم زيداً إلى الليل ، كان ظاهراً فى الانحصار بشـخص هذا الحكم ، و لما قيّدت هذه النسبه الحكميه « إلى الليل » دلّ الكلام على انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء النهار و دخول الليل . فكلام المحقق العراقى ناظر إلى مقام الإثبات .

و الرّابع : ما ذكره المحقق الخوئى فى (المحاضـرات) (۱) من أن الغايه إن كانت قيـداً للموضوع رجع دلالتها على المفهوم إلى دلاـله الوصف عليه ، لأـن المراد من الوصف هو الأـعمّ من الوصف الاصـطلاحى و الحـال و التمييز و مـا شاكـل ذلك ، فيكون التقييد بالغايه من صغريات التقييد بالوصف .

و إن كانت قيداً للحكم ، فالكلام تارهً : فى مقام الثبوت ، و اخرى : فى مقام الإثبات .

أمّا فى المقام الأوّل : فلا شـبهه فى الـدلاله على الانتفاء عنـد تحقق الغايه ، بل لا يبعد أن يقال بأن دلالتها على المفهوم أقوى من الشرط ، ضروره أنه لو لا دلالته على ذلك يلزم أن لا يكون ما فرض غايهً غايهً . و هذا خلف .

و أمّا فى المقـام الثـانى : فالظـاهر أنّ الغـايه قيـد للفعل و هو المتعلّق دون الموضوع كسائر القيود . و أمّا رجوعه إلى الموضوع ، فيحتاج إلى قرينه كما فى الآيه «فَاغْسِلُوا ... » ، إذ أنّ «إِلَى الْمَرافِقِ » قيد للموضوع و هو اليد لا للمتعلّق و هو الغسل ، و كذا الأمر فى «إِلَى الْكَعْبَيْنِ » (۲)فإنه غايه لتحديد الممسوح . هذا كلّه

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۲۸۲ - ۲۸۳ .

۲- ۲) سوره المائده : الآيه ۶ .

فیما إذا کان الحکم فی القضیه مستفاداً من الهیئه . و أما إذا کان مستفاداً من مادّه الکلام ، فإن لم یکن المتعلّق مذکوراً فیه کقولنا : یحرم الخمر إلّا أن یضطرّ المکلّف إلیه ، فلا شبهه فی ظهور الکلام فی رجوع القید إلی الحکم . و أما إنْ کان مذکوراً فیه کما فی قولنا : یجب الصیام إلی اللیل ، فلا یکون للقضیه ظهور فی رجوع الغایه إلی الحکم أو إلی المتعلّق ، فلا تکون لها دلاله علی المفهوم ما لم تقم قرینه من الداخل أو الخارج علیها .

و الحاصل : إن الحکم فی القضیه إنْ کان مستفاداً من الهیئه ، فالظاهر من الغایه کونها قیداً للمتعلّق لا للموضوع ، و الوجه فیه لیس ما ذکره جماعه منهم شیخنا الأُستاذ من أن مفاد الهیئه معنی حرفی ، و هو غیر قابل للتقیید ، و ذلک لما حقّقناه فی بحث الواجب المشروط من أنه لا مانع من رجوع القید إلی مفاد الهیئه ، بل الوجه فیه هو أن القضیه فی أمثال الموارد فی نفسها ظاهره فی رجوع القید إلی المتعلّق و المعنی الاسمی دون الحکم و مفاد الهیئه .

و إنْ کان الحکم مستفاداً من مادّه الکلام ، فقد عرفت ظهور القید فی رجوعه إلی الحکم إن لم یکن مذکوراً ، و إلّا فلا ظهور له فی شیء منهما فلا دلاله ، إلّا بمعونه القرینه .

رأی الأُستاذ :

و قد وافق الأُستاذ - فی کلتا الدورتین - المیرزا النائینی ، فذکر ما حاصله : إنّ مقتضی القاعده أن تکون الغایه قیداً للمعنی الحدثی ، و إنْ خالفه فی قوله برجوع القید إلی المادّه - فی مبحث الواجب المشروط - لأن معنی الهیئه حرفی ، و قال هناک بقابلیّه الهیئه للشرط . و حاصل کلامه هنا : إنّ الحق مع المیرزا فی رجوع القید إلی المادّه المنتسبه ، لأنّ ذلک هو الموافق لاستظهار الإمام علیه السلام ، فقد

روی الکلینی فی الصحیح عن سماعه قال : « سألته عن رجلین قاما فنظرا إلی الفجر ، فقال أحدهما : هو ذا ، و قال الآخر : ما أری شیئاً . قال علیه السلام : فلیأکل الذی لم یستبن له الفجر ، و قد حرم علی الذی زعم أنه رأی الفجر . إنّ اللّه عز و جلّ یقول : «کُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ » (۱)» (۲) .

فقد استدلّ الإمام علیه السلام بالآیه و استظهر منها المفهوم ، و الحکم فیها لیس بمدلولٍ اسمی ، إذ لیس فی الآیه کلمه « یجب » أو « یحرم » و نحوهما ، بل الحکم مدلول للهیئه و هو «کُلُوا وَاشْرَبُوا » . فالقول بأن الغایه إنْ کانت قیداً للمتعلّق فلا مفهوم - کما ذهب إلیه فی (الکفایه) - ینافی النص ، و القول بعدم المفهوم إنْ کان الحکم مفاد الهیئه ساقط .

فتلخص : إنّ الحق مع المیرزا فی ما ادّعاه و إنْ لم یتم دلیله .

إذن ، للغایه مفهومٌ سواء کانت غایهً للحکم أو للماده التی وقع علیها الحکم ، و سواء کان الحکم مدلولاً للهیئه أو مستفاداً من المادّه التی هی مدلول اسمی کالوجوب و الحرمه .

و هذا مقتضی القاعده و الارتکاز العرف أیضاً .

۱- ۱) سوره البقره : الآیه ۱۷۸ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۰ / ۱۱۹ ، الباب ۴۸ . رقم : ۱ .

مفهوم الحصر

و للحصر أدوات . منها كلمه (إلّا) ، و هی تدلّ علیه إذا کانت بمعنی الاستثناء ، أما عند ما تکون بمعنی الصّفه فلا ، لما تقدّم من أن لا مفهوم للوصف .

و أمّا دلالتها علی الحصر فی صوره کونها بمعنی الاستثناء ، فلأن الاستثناء هو نفی الحکم الثابت فی المستثنی منه أو إثبات الحکم المنفی ، فلما یقول : « أکرم العلماء إلّا الفساق » یخرج الفسّاق و یعزلهم عن العلماء فی الحکم الثابت لهم و هو الإکرام ، فینحصر الحکم بالعدول منهم ... و هذا هو المرتکز عند العرف ، و لذا یرون التناقض فیما لو قال ذلک ثم أمر بإکرام الفسّاق کذلک .

و لم یخالف فی هذا إلّا أبو حنیفه مستدلّاً ب« لا صلاه إلّا بطهور » (1) .

و قد أجیب بوجوه ، أمتنها ما فی حاشیه (الکفایه) (2) : من أن مثل هذا الکلام ظاهر عرفاً فی الاشتراط ، أی إنّ الصّلاه مشروطه بالطّهاره .

و الحاصل أن لا شبهه فی دلاله الاستثناء علی الانحصار .

إنما الکلام فی أنها دلاله منطوقیه أو مفهومیّه ؟

اختار الأُستاذ و غیره الأول تبعاً للمیرزا ، ثم قال : بأن البحث عن ذلک قلیل الجدوی ، بعد ثبوت أصل المطلب .

و من أدوات الاستثناء المفیده للحصر کلمه « إنما » ، و قد نصّ علماء (3) اللّغه

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱ / ۳۱۵ .

۲- ۲) کفایه الاصول : ۲۰۹ - ۲۱۰ .

۳- ۳) قال الفیّومی : « قیل : تقتضی الحصر » ، قال الجوهری : « إذا زدت (ما) علی (إنّ) صارت للتعیین ... » المصباح المنیر : ۲۶ .

و النحو على دلالتها على ذلك ، و هو المتبادر منها ... و قد كابر الفخر الرازى (۱)مدّعياً النقض بقوله تعالى «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ » (۲)و « إِنَّمَا الحَيَوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ ... » (۳).

و قد أُجيب عن ذلك بالتفصيل فى (المحاضرات) (۴) .

ثم إن صاحب (الكفايه) تعرض لكلمه التوحيد و أنه هل الخبر هو « ممكن » أو « موجود » . فإنْ كان الأول ، أفاد إمكان الذات و ليس هو المقصود . و إن كان الثانى ، أفاد الوجود و لا ينفى الإمكان عن غير البارئ .

فذكر إمكان جعل « الممكن » هو الخبر ، و لا يقع أى إشكال ، لأن هذا الإمكان هو الإمكان العام ، و هو فى الواجب مساوق لضروره الوجود ، لا الإمكان الخاص ، لأنه يقابل وجوب الوجود ، إذ هو سلب الضروره عن الوجود و العدم .

و أمّا ما فى تقرير بحث السيّد البروجردى رحمه اللّه من أن هذه الكلمه تنفى العباده عن غير اللّه و لا تنفى الالوهيّه عن الغير ، فلا ربط لها بالتوحيد (۵) ، مستدلّاً بأنّ المشركين فى ذلك الوقت كانوا مشركين فى العباده لأنهم كانوا يقولون « مَا نَعْبُدُهُمْ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلى اللَّهِ زُلْفَى » (۶)و لم ينكروا صفات اللّه كالخالقيّه و الرازقيّه .

۱- ۱) التفسير الكبير ۱۲ / ۳۰ .

۲- ۲) سوره يونس : الآيه ۲۴ .

۳- ۳) سوره محمّد : الآيه ۳۶ .

۴- ۴) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۲۸۸ .

۵- ۵) نهايه الاصول : ۲۸۳ .

۶- ۶) سوره الزمر : الآيه ۳ .

فغفله عن الآيـات ، فإنهم كانوا ينكرون الالوهيّه للّه كما فى قوله تعالى « وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... » (۱)و فى قوله تعالى «لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ » (۲)و نحو ذلك .

فالكلمه مرتبطه بالتوحيد .

مفهوم العدد

لا بحث فيه إلّا كلمه واحده هى : إنْ كان العدد فى مقام التحديد ، دلّ على المفهوم و إلّا فلا .

و هذا تمام الكلام فى المفاهيم . و الحمد للّه .

ص:۲۳۴

۱- ۱) سوره الأنعام : الآيه ۷۵ .

۲- ۲) سوره المؤمنون : الآيه ۹۱ .

المقصد الرابع العام و الخاص

اشاره

ص:۲۳۵

تعریف العام

اشاره

قد عرّف العام بتعاریف ، کقول بعضـهم - کما فی (الفصول) (١) - : « هو اللفظ المستغرق لما یصلح له » و کقول (الفصول) (٢) : « مـا اسـتغرق جمیع جزئیـات مفهومه لفظـاً » . و کقول الشـیخ البهـائی - کمـا فی القوانین((٢)) - : « هـو اللفـظ الموضوع للدلاله محل استغراق أجزائه أو جزئیاته » و(الکفایه)((٣)) : « شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه » .

قال الأُسـتاذ - فی الـدّوره السّابقه - إن أحسن التعاریف هو : کون اللّفظ بحیث یشـمل مفهومه لجمیع ما یصـلح أن ینطبق مفهوم الواحد .

لکن یرد علیه : عدم شموله للعام البدلی ، لأنه عباره عن الواحد علی البدل ، و الحال أنه لیس له « واحد » منطبق علیه .

قال فی (الکفایه) ، إنها تعاریف لفظیّه ، و المعنی المرکوز من العامّ فی الأذهان أوضـح ممّا عرف به مفهوماً و مصداقاً ... و هذا هو الصحیح .

١- ١) (و ٢) الفصول الغرویّه : ١٥٧ .

٢- ٢) قوانین الاصول : ١٩٢ .

٣- ٣) کفایه الاصول : ٢١٧ .

و هنا مطالب :

الأول (فی الفرق بین العام و المطلق) .

إن العام و المطلق کلیهما یفیدان شمولیّه المفهوم ، إلّا أن الأوّل یفید ذلک بحسب وضع الأداه ، و المطلق یفیده ببرکه مقدّمات الحکمه . هکذا قالوا .

و التحقیق هو : إن الحکم فی المطلق یتوجّه إلی الطبیعه بما هی، و أمّا الخصوصیّات ، فقد وقع الخلاف بینهم فی أنها تُلحظ و ترفض أو لا تلحظ أصلًا ، و قد اختار الأُستاذ - فی الدوره السّابقه - الأول من القولین . هذا بحسب مقام الثبوت .

أمّا فی مقام البیان ، فالموجود فی هذا المقام هو البیان بالنسبه إلی الطبیعه و عدمه بالنسبه إلی الخصوصیّات ، فهو یلحظ الرقبه و یلحظ خصوصیاتها بنحو الإجمال و یرفضها ، و لذا کان الإطلاق فی مقام الإثبات عدمیّاً ، فالمتکلّم مع کونه فی مقام البیان لم یبیّن دخل الخصوصیّه فی حکمه ، فکان عدم البیان دلیلًا علی عدم الدخل .

و أمّا فی العام ، فإن الخصوصیّات تلحظ و تؤخذ ، فإذا قال : أکرم کلّ عالم ، دلّ بکلمه « کلّ » علی أخذه جمیع الخصوصیّات و نزول الحکم علیها ، و لذا قال المشهور بعدم الحاجه فیه إلی مقدّمات الحکمه خلافاً للمیرزا کما سیأتی .

و بما ذکرنا یظهر : إن الشمول فی طرف الإطلاق لازم له و لیس الإطلاق ، بخلاف العام فإن اللفظ یدلّ علیه بالمطابقه .

هذا ، و لا یخفی الأثر علی هذا الفارق الجوهری بین المطلق و العام ، کقولهم بعدم وقوع التعارض بینهما ، لکون العام حاکماً أو وارداً علی المطلق لأنه بیان و المطلق عدم البیان ... و إنْ خالفناهم فی هذا المبنی ، کما سیأتی فی محلّه .

الثانى (هل يحتاج إفاده العموم إلى مقدّمات الحكمه ؟)

قال الميرزا : نعم ، لأن الدلاله على العموم بأداته و إنْ كانت وضعيّه إلّا أنها لا تفيد إلّا الاستيعاب بالنسبه إلى الأفراد ، فلما يقال : « أكرم كلّ عالم» شمل جميع أفراد العالم ، و لكنْ هل المراد خصوص العدول منهم أو الأعم ؟ فلا دلاله لها عليه ، فنحتاج إلى مقدمات الحكمه لإفاده عدم تقيّد المتعلّق بالعداله و غيرها من العناوين . و على الجمله : فإن « كلّ » تفيد الشمول و الاستيعاب فى الخصوصيّات المفرّده، و أمّا الخصوصيّات الصنفيه و النوعيه ، فلا دلاله إلّا بمقدّمات الحكمه .

و قد اشكل عليه : بأن لازم هذا الكلام أنْ لا يكون عندنا لفظ صريحٌ فى العموم ، و لكنّ التالى باطل ، للفرق الواضح بين العام و المطلق ، فالمقدّم مثله .

فأجاب عنه الأُستاذ – فى الدورتين – بإمكان أن يفرّق بين الخصوصيّات الصنفيه و النوعيه و بين الأفراد ، فيقال بعدم كفايه الأداه فى الدلاله على العموم فى تلك الخصوصيّات و أنه لا صراحه لها فيها إلّا أن يقال : أكرم كلّ عالم من كلّ صنف ، فحينئذ يكون الكلام صريحاً ... إذن، يمكن اجتماع الصراحه مع مقدّمات الحكمه ، و لا تنافى بينهما .

(قال) فالحق فى الإشكال أن يقال: بأنّ إجراء المقدّمات من أجل الدلاله العقليّه مع وجود الأداه الدالّه على العموم لغوٌ ، لأنّ إجرائها إنما يكون حيث لا دلاله لفظيّه ، و المفروض أنّ كلمه « كل » لها الظهور التام و الدلاله الواضحه على إراده جميع الأفراد بأصنافها و أنواعها ، فلا حاجه إلى المقدمات ، و إجراؤها لغو .

الثالث (فى انقسام العام إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلى)

فالاستغراقى ، عباره عن لحاظ كلّ فردٍ فردٍ موضوعاً مستقلّاً للحكم ، بحيث لو جاء الحكم لا نحلّ على عدد الأفراد ، و كان هناك إطاعات و معاصٍ بعددها .

و المجموعی ، عباره عن الاستیعاب لجمیع الأفراد مع لحاظ الجمیع موضوعاً واحـداً ، بحیث لو جاء الحکم فالامتثال أو المعصیه واحد .

و البـدلی ، عباره عن الإتیان بالحکم علی الفرد بنحو صـرف الوجود ، و یکون الطاعه أو المعصیه واحـداً لا أکثر ... لکنّ السعه هی فی مقام تطبیق الموضوع علی الفرد .

هذا ، و قد استظهر من کلام صاحب (الکفایه) أن هذا الانقسام إنما هو بلحاظ تعلّق الحکم ، فأُشکل علیه (۱) بعدم توقّفه علی ذلک ، لأن المولی عند ما یجعل الشیء موضوعاً لحکمه ، لا بدّ أن یلحظه فی مرتبه الموضوع لاستحاله الإهمال ، فهو یلحظه إمّا بنحو الاستغراق أو الاجتماع أو البدلیّه ، هـذا فی مقـام اللّحاظ . و فی مقام البیان : لمّا یقول أکرم کلّ عالم أو : کلّ عالمٍ یجب إکرامه ، فلا توقف لدلاله الکلام علی الشمول للموضوع علیٰ وجود الحکم و هو وجوب الإکرام ... .

و الظاهر ورود هذا الإشکال .

إلا أن الأُستاذ – فی الدوره اللّاحقه – أفاد بأنّه و إنْ کان قوله بأن اختلاف أنحاء العموم باختلاف الأحکام ظاهراً فیما نسب إلیه ، إلا أنه لا بدّ من الدقّه فی سائر کلماته هنا و فی الفصل اللّاحق لیتّضح مراده تماماً ، و ذلک لأنه فی الفصل اللّاحق یصـرّح بوجود اللّفـظ الموضوع للعموم مثـل « کـلّ » . فمن یقول بوضع هـذه الکلمه للـدلاله علی العموم الاسـتغراقی، کیف یعقـل أن یقول بأنّ الدلاله علیه ناشئه من الحکم ؟ هذا أولاً .

و ثانیاً : إنه فی نفس هذا الفصل یقول – بعد ذکر اختلاف أنحاء العموم

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۳۰۰ – ۳۰۱ .

باختلاف الأحكام – « غايه الأمر أنّ تعلّق الحكم به تارةً بنحو يكون كلّ فردٍ موضوعاً على حده للحكم، و اخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً ... » فإنّ هذا الكلام ظاهر فى أنّ الاختلاف هو بسبب اختلاف الموضوعات .

فمع لحاظ كلماته الاخرى يندفع الإشكال .

الرابع (فى مقتضى الأصل)

لو شكّ فى عامٍ أنه استغراقى أو مجموعى أو بدلى ، حمل على الاستغراقيه ، شموله للأفراد محرزاً و يشك فى أنها لُوحظت بنحوٍ يكون بعضها منضمّاً إلى البعض الآخر و هو العامّ المجموعى أوْ لا و هو العامّ الاستغراقى ؟ لأنّ مقتضى أصاله الإطلاق فى مثل أكرم كلّ عالمٍ هو الثانى ، ضروره أن لحاظ الانضمام أمر زائد ثبوتاً و إثباتاً . و أمّا إن قلنا بأنْ العامّ الاستغراقى متقوّم بلحاظ الأفراد على نحو الاستقلال ، و المجموعى متقوّم بلحاظها على نحو الانضمام ، و البدلى متقوّم بلحاظها على البدل ، فلا أصل معيّن لأحد الأقسام ، لأنّها حينئذ متباينات، و الأصل إنما يرجع إليه عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر .

أمّا لو دار الأمر بين أن يكون العام مجموعياً أو بدليّاً، فعدم وجود الأصل المعيّن أوضح ، لتباين لحاظ الأفراد فيهما ... و لا بدّ للمتكلّم من البيان الزائد ، بأنْ يقول إذا أراد الأول : أكرم العلماء مجموعاً، و إذا أراد الثانى يقول : أكرم أىّ عالمٍ شئت ... و إلّا بقى العلم الإجمالى على حاله .

الخامس (فى الفرق بين العام و لفظ العشره و أمثاله)

لا يخفى أن العام هو ما يكون مفهومه صالحاً للانطباق على جميع الأفراد التى يصدق عليها المفهوم مثل « العالم » ، فإذا جاءت كلمه « كلّ » و قال : « أكرم كلّ عالم » كان مفيداً لذلك فى مقام الإثبات . أمّا لفظ « العشره » و نحوه ، فليس صدقه

على الواحد و الاثنين كذلك ، بل هو من قبيل شمول الكلّ لأجزائه ، و هذا هو الفرق .

و هذا أوان الشروع فى بحوث العام و الخاص .

هل للعموم لفظ بالوضع ؟

فيه قولان ...

فقد نسب إلى الأكثر أن هناك ألفاظاً موضوعه للدلاله على العموم ، و عن جماعهٍ إنكار ذلك لوجهين :

الأول : لأن الخصوص هو القدر المتيقّن من المراد ، فإذا كان هو المقطوع به و كان العموم مشكوك الإراده ، كان الخصوص أولى بأنْ يكون الموضوع له ، فلا وضع للعموم بل هو للخصوص مثل كلمه « الخاص » و كلمه « فقط » .

و فيه : كون الخاص هو القدر المتيقن فى مقام الإراده الجدّيه لا يقتضى أولويته بالوضع ، لأن غايه ذلك أن يكون اللفظ مثل « خصوص » صريحاً فى الدلاله على معناه ، لكنّ الصراحه غير الوضع ، فقد يكون اللّفظ موضوعاً لمعنىً لكنه غير صريح بل هو ظاهر فيه . هذا أولاً . و ثانياً : هذه الأولويّه ليست عقليه و لا عرفيّه ، بل هى استحسانيه خطابيّه .

و الثانى: ما اشتهر من أنه ما من عامٍ إلّا و قد خصّ ، فلو كان هناك لفظ موضوع للعموم ، لزم أن تكون المجازات أكثر من الحقائق .

و فيه: أنه سيأتى أن معنى ورود التخصيص على العام عدم تعلّق الإراده الجدّيه به ، أمّا كونه مراداً فى مرحله الاستعمال فلا ريب فيه ؛ فلا يلزم المجاز أصلًا . هذا أولاً . و ثانياً : إنه لو تنزّلنا عن ذلك، و سلّمنا لزوم المجاز ، فإنّ كون المجاز بالقرينه أكثر من الحقيقه لا ضير فيه .

فالحق هو القول الأول وفاقاً للأكثر .

و هذا هو البحث الكبروی .

اللفظ الموضوع للعموم

إنه لا شبهه فی دلاله مثل « كلّ » علی العموم ، لأنه المتبادر منه ، و كذا كلمه « تمام » و« جمیع » .

و قد وقع الكلام بینهم فی ألفاظٍ اخری مثل « من » ، كما لو قال : أكرم من فی الدار ، و« ما » كما لو قال : احمل ما فی الدار ... فإنّ مثل هذه الجُمل تفید الشمول ، و لكنْ و یحتمل أن یكون بالوضع ، بل قیل بذلك للتبادر و جواز الاستثناء ، یحتمل أن یكون بمقدمات الحكمه ، فدعوی التبادر مخدوشه ، و الاستثناء یمكن من المطلق كما یمكن من العام .

النكره فی سیاق النفی

اشاره

و وقع الكلام بینهم كذلك فی النكره فی سیاق النفی و النهی .

فعن المیرزا القمّی و غیره دعوی عدم الخلاف فی دلالتها علی ذلك بالوضع ، و قال المتأخّرون بالدلاله عقلاً ، و قیل: بل الدلاله هی بمقدمات الحكمه .

قال الأُستاذ : لا ریب فی الدلاله علی العموم ، لكنّ كونها من حاقّ اللّفظ غیر واضح، فدعوی التبادر من القائلین بالقول الأول غیر مسلّم بها .

و استدلّ القائلون بالدلاله العقلیه: بأنّ « لا » موضوعه للنفی ، و« رجل » موضوعه للطبیعه ، فإذا قال « لا رجل فی الدار » لم یدل علی العموم من ناحیه الكلمتین، و لیس للتركیب بینهما وضع علی حده ، فلا تكون الدلاله وضعیه ...

فهذه مقدمه . و مقدمه اخری هی : المنفی إذا اضیف إلی الطبیعه كان انتفاؤها بانتفاء جمیع أفرادها ، كما أن اثباتها یكون بثبوت فردٍ منها .

فإذا ضممنا المقدمتين ببعضهما أنتج أن الدلاله على العموم عقليه بمقدّمات الحكمه .

كلام الإيروانى

فأورد المحقق الإيروانى (1) على (الكفايه) : بأنّ دلاله النكره فى سياق النفى على العموم ، موقوفه على لحاظ الطبيعه بنحو السريان إلى الأفراد ، لكونه ذاتى الطبيعه ، و لا حاجه إلى لحاظها مطلقه ليثبت السريان حتى يشكل بعدم المثبت للّحاظ كذلك .

إشكال الأُستاذ

لكنّ الأُستاذ أشكل عليه : بأنّ الطبيعه و الماهيه ليست إلّا هى ، و أمّا سريانها إلى أفرادها فشىء زائد عليها إذن ، يتوقّف على اللحاظ و ليست الطبيعه فى حدّ ذاتهاساريةً .

لكنّ التحقيق هو أن الإطلاق غير متقوّم بلحاظ الطبيعه ساريةً إلى الأفراد ، بل هو لحاظ القيود و رفضها ، فيكون السريان لازماً للإطلاق لا أنه نفسه كما قال الإيروانى ، فكان كلامه مخدوشاً بوجهين .

كلام الأصفهانى

و قال المحقق الأصفهانى (2) مستشكلاً على قول (الكفايه) : « لضروره أنه لا يكاد يكون طبيعه معدومه إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود و إلّا كانت موجوده » ، بتوضيحٍ منا: بأن النفى يضاف إلى الطبيعه كالإثبات ، فيقال : عدم الإنسان كما يقال :

وجود الإنسان ، فلا فرق بين الوجود المضاف إليها و العدم ، بل المهم هو لحاظ

۱- ۱) نهايه النهايه : ۲۷۶ .

۲- ۲) نهايه الدرايه ۲ / ۴۴۸ .

المضاف إليه ، فإنْ كانت الطبيعه مهمله ، كان الوجود المضاف إليها قضيّه مهمله ، و هى فى قوّه الجزئيه ، و العدم المضاف إليها قضيّه سالبه و هى فى قوّه الجزئيّه ، فإن كان المضاف إليه مهملاً كانت القضيّه مهمله ، موجبةً أو سالبه . و أمّا إن كانت الطبيعه المضاف إليها مقيدةً ، كانت الموجبه جزئيه و كذا السالبه ، فإن كانت الطبيعه مطلقةً فهى موجبه كليّه أو سالبةً كليّه .

و على هذا ، فلا يصح القول : بأن وجود الطبيعه بوجودٍ فردٍ ما و عدمها يكون بعدم جميع الأفراد ، لأن المقابل لوجود الفرد ما هو عدم الفرد ما ، و لجميع الأفراد هو عدم جميعها .

وعليه ، فدلاله النكره فى سياق النفى أو النهى على العموم ليست عقليّه خلافاً لصاحب (الكفايه) إذ قال بأن دلالتها عليه عقلًا لا ينبغى أنه تنكر .

أقول :

و هذا الكلام و إنْ كان متيناً من الناحيه العقليّه ، إلّا أن الملاك فى أمثال المقام هو الارتكاز العرفى لا الدقّه العقليّه ، و نحن لو راجعنا العرف لرأيناهم يفهمون العموم من قولنا : لا رجل فى الدار ، و يرون اللفظ دالّاً عليه من غير دخلٍ لمقدّمات الحكمه أصلًا ، و لذا لو قلنا بعد هذا الكلام : زيد فى الدار، لاحتجّوا علينا بالمناقضه ، من جهه إفاده النفى السابق للعموم - لا من جهه عدم تقييد الإطلاق فى « رجل » - فإثبات وجود زيد و هو من أفراد العام يناقض النفى ، لأن معنى : لا رجل فى الدار هو كلّ أفراد الرجل ليس فى الدار ... .

و قد تعرّض الأُستاذ لكلام المحقق الأصفهانى هذا فى مباحث النواهى أيضاً .

الجمع المحلّى بال

و وقع الكلام بينهم أيضاً فى الجمع المحلّى بال ، فعن المحقق القمى (1)دعوى عدم الخلاف فى الدلاله على العموم وضعاً ، للتبادر و جواز الاستثناء، و أن اللّام للاستغراق - إن لم يكن عهد - فيدلّ على العموم .

و لكنّ شيئاً من هذه الوجوه لا يقتضى ظهور هذا اللفظ فى العموم، بحيث لو استعمل « العلماء » مثلاً فى غير العموم - كأن يستعمل للعهد الذهنى أو الذكرى - يكون مجازاً .

و استدلّ أيضاً : بأن « أل » إن لم تكن عهديه فهى معرِّفه لمدخولها، و التعريف يساوق التعيين ، و على هذا تتم الدلاله على العموم ، لأنّ الجمع مثل العلماء معيَّن من طرف الأقل لأن أقلّه الثلاثه ، و من طرف الأكثر لأنه كلّ الأفراد ، لكنَّ الدلاله على أقصى المراتب و هو « كلّ الأفراد » أوضح و أتمّ، إذ قد يقال بعدم التعيّن فى الثلاثه الذى هو طرف الأقل ... فتمّت الدلاله على العموم بهذا الوجه (2) .

و قد ناقشه الأُستاذ : بأن هذا المقدار من البيان لا يكفى لإثبات الدّلاله اللّفظيه، فالحاجه إلى مقدمات الحكمه موجوده لا محاله .

1- 1) قوانين الاصول : 216 .

2- 2) أجود التقريرات 2 / 297 الهامش .

هل تخصيص العام يوجب التجوّز فيه ؟

قال فی (الکفایه) :

لا شبهه فی أنّ العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجه فیما بقی ، فیما علم عدم دخوله فی المخصَّص مطلقاً و لو کان متصلاً ، و ما احتمل دخوله فیه إذا کان منفصلاً ، کما هو المشهور بین الأصحاب ، بل لا ینسب الخلاف إلّا إلی بعض أهل الخلاف .

و ربما فصّل بین المخصص المتصل فقیل بحجیّته فیه و بین المنفصل فقیل بعدم حجیته . و احتج النافی بالإجمال ، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصیات ، و تعیین الباقی من بینها بلا معیّن ترجیح بلا مرجّح . و التحقیق فی الجواب أن یقال ... (1) .

أقول : هل العام المخصص مجاز أو لا ؟ و علی الأول ، فهل یسقط عن الحجیّه ؟ فیقع الکلام فی مقامین :

المقام الأول

اشاره

إنه لا یخفی أنّ المخصّص علی قسمین ، متّصل و منفصل ، لأن المتکلّم تارهً یقول : أکرم العلماء العدول . و اخری یقول : أکرم العلماء ، ثم فی مجلس آخر یقول : لا تکرم الفساق من العلماء ... و قد یکون المخصّص المتصل قرینهً حالیّهً أو عقلیّه أو غیر ذلک مما لیس بلفظٍ .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۱۸ .

ثم إنّ المخصّص ، قد يكون مبيّناً كما ذكر ، و قد يكون مجملاً مفهوماً أو مردّداً بين الأقل و الأكثر .

ابتناء البحث على وجه دلاله العام على العموم

و قـد وقع الكلاـم بين الأعلاـم فى أنّ العـام يحتاج فى دلالته على العموم إلى مقـدّمات الحكمه أو لا ؟ ذهب الميرزا إلى الأول ، وعليه يقع البحث فى أن الإطلاـق – أى: مفـاد اللّابشـرط القسـمى – هـل هو مـدلول المقـدّمات و اللّفظ غير موضوعٍ إلّا للطبيعه ، وعليه سـلطان العلمـاء و أتبـاعه ، أو أنه داخـل فى حريم المعنى الموضـوع له وعليه المشـهور ؟ فعلى القـول الثـانى : لاـ ريب فى المجازيّه ، لأن العموم محتاج إلى الإطلاق ، و هو داخل فى مفهوم اللفظ ، فإذا جاء المخصّـِص – سواء كان متّصلاً أو منفصلاً – رفع الإطلاق ، فكان لفظ العامّ مستعملاً فى جزء المعنى الموضوع له و هـذا هو المجاز . أمّا على القول الأوّل ، فلا يلزم التجوّز ، لأن المفروض خروج الإطلاق عمّا وضع له لفظ العام ، فلم يستعمل فى غير ما وضع له .

بيان القول بدلالته بمقدّمات الحكمه

و قد أوضح الميرزا – قوله باحتياج العام إلى المقدّمات ، و أن الإطلاق خارج عن حريم المعنى : قوله :

أمّـا إذا كان المخصّـِص متصـلاً ، فإنّ كلّ لفظٍ قـد اسـتعمل فى معناه الموضوع له ، فإذا قال : أكرم كلّ عالم عادل ، فإنّ « كلّ » يدلّ على العموم و« عالم » مستعمل فى معناه و هو الطبيعى ، و« عادل » كذلك و هو الطبيعى ، و حيثيّه التقييد مستعمله فى معناها ... فلا موجب للتجوّز .

أمّا إذا كان منفصـلاً ، فالتخصـيص بالمنفصل تقييد ، لأنّ المفروض أنّ دلاله العام على السّعه و الشمول هى بمقدّمات الحكمه ، فإذا ورد المخصص المنفصل

تقيّد الإطلاق ، و تقييده لا يستلزم المجازيه ، لكونه خارجاً عن مدلول اللّفظ - كما هو المفروض - ، فلم يستعمل اللفظ فى جزء المعنى الموضوع له حتى يلزم المجاز .

فهذا دليل القول باحتياج العام إلى المقدّمات فى دلالته على العموم .

بيان القول بدلالته بالوضع

اشاره

خلافاً للمشهور القائلين بأن أداه العموم موضوعه لإسراء الموضوع و انطباقه على جميع الأفراد و الأقسام بلا حاجه إلى المقدّمات ، وعليه ، فقد قال صاحب (الكفايه) : أمّا فى المتصل ، فإن أداه العموم مثل « كلّ » موضوعه لاستيعاب جميع الأفراد و الأقسام من المدخول ، فهى مستعمله فى معناها و لا مجازيّه . و كذلك « العالم » و« العادل » كما فى المثال المتقدّم .

و أمّا فى المنفصل ، فأداه العموم و إنْ استعملت لجميع الأقسام و الأفراد ، لكن التخصيص يكشف عن عدم إراده ذلك المدلول ، فتقع شبهه استعمال اللّفظ و إراده المعنى غير الموضوع له ، فأجاب عن ذلك بالتفكيك بين الإرادتين الاستعماليه و الجديّه و التصرف فى الظهور و الحجيّه ، قال :

و بالجمله ، الفرق بين المتصل و المنفصل و إنْ كان بعدم انعقاد الظهور فى الأول إلّا فى الخصوص ، و فى الثانى إلّا فى العموم ، إلّا أنه لا وجه لتوهّم استعماله مجازاً فى واحدٍ منهما أصلًا ، و إنما اللّازم الالتزام بحجيه الظهور فى الخصوص فى الأول و عدم حجيّه ظهوره فى خصوص ما كان الخاص حجةً فيه فى الثانى .

و بيان المطلب هو : إن الدلاله إمّا تصوّريه - و بتعبير (الكفايه) : انسيه - أو تصديقيه استعماليه ، أو تصديقيه جديّه . و المراد من الاولى هو مجىء المعنى من اللفظ إلى الذهن على أثر الأنس الموجود بين اللّفظ و المعنى ، و هذه الدلاله غير

تابعه لا للإراده و لا للقصد و لا للاستعمال ، و لا هی تقع موضوعاً لحکمٍ من الأحکام .

و الثانیه : هی أنّه لمّا یرید التکلّم أن یفهم السامع معنیً، فإنه یستعمل اللّفظ فی ذاک المعنی ، أی یستخدمه من أجل إفهام معناه الموضوع له ، فیصدَّق بکونه مریداً لإفهامه و إحضاره إلی ذهن السامع باللفظ ، فهی دلاله تصدیقیّه استعمالیه ، و فیها یقع البحث عن کونها تابعهً للإراده أو غیر تابعه ، و فی هذا المقام تنعقد الظهورات و یکون اللّفظ قالباً لإفهام المعنی ... إلّا إذا کان اللّفظ المستعمل مجملاً ـ ، فلا اقتضاء له لأنْ یکون قالباً للمعنی ، أو احتمل وجود قرینهٍ مانعه من دلاله اللفظ علی المعنی ، أو یُوجد ما یحتمل أن یکون قرینهً مانعهً ... فلو وجد واحد من هذه الأسباب لم ینعقد الظهور للّفظ .

و الثالثه: هی أنّه بعد تمامیّه ظهور اللفظ فی المعنی، یتحقّق الموضوع لأصاله المطابقه بین اللّفظ المستعمل - أی الکلام - و الإراده ، و هذا أصل عقلائی ، و المفروض کون التکلّم منهم فلا یتجاوزه ، و حاصله : أنّ الکلام متی کان ظاهراً فی معنیً ، فإنّ ذاک المعنی هو المراد الجدّی للمتکلّم ، و یعبّر عن ذلک بالحجّیه ...

لکنّ هذه الدلاله أیضاً لا ـ تتمّ لو احتمل أن الإراده الجدیّه غیر مطابقه لظهور اللّفظ ، لکنّ المتکلّم غفل عن إقامه القرینه ، أو احتمل وجود مانع - من تقیّه أو غیرها - عن إقامه القرینه علی أن المراد غیر ما یکون اللّفظ ظاهراً فیه ، أو احتمل ذکره للقرینه منفصلهً عن الکلام ... فإنّ کلّ واحدٍ من هذه الاحتمالات یکفی لسقوط الدلاله الجدیّه ، فهی متوقفه علی اندفاعها .

فقال المشهور - و منهم صاحب (الکفایه) - بأنّ المخصّص المنفصل إنما یوجد الخلل فی الدلاله التصدیقیه الجدیّه دون التصدیقیه الاستعمالیّه ، إذ

لا موجب للخلل فيها هنا ، فلا وجه للزوم المجاز .

و على الجمله ، فإن ظهور « كلّ عالم » فی العموم منعقد ، غير أن المخصص المنفصل يوجب أن يكون حجيّه ظهوره فی خصوص غير الفسّاق ، و أنّ الخصوص هو المراد الجدّی .

فإنْ قلت : إذا لم تكن الإراده الجدّيه على وفق الاستعماليه ، لكون الكلام ظاهراً فی العموم الشامل للفساق أيضاً ، فلما ذا جاء باللفظ الظاهر فيه ؟

أجاب فی (الكفايه) : بأنّ مرجع هذا الإشكال إلى لزوم اللّغويه ، و لكن يكفی لاندفاعه مجرّد احتمال وجود الحكمه من ذلك الاستعمال ، و هی القصد إلى وضع قاعدهٍ مفادها مانعيّه المخصّص المنفصل عن حجيّه ظهور العام ، لكونه نصّاً أو أظهر منه فيتقدّم عليه ، و تكون هذه القاعده هی المرجع كلّما شكّ فی دخول الشیء تحت العام . فكان الداعی للإتيان باللّفظ الظاهر فی العموم هو ضرب هذه القاعده لا البعث نحو إكرام كلّ العلماء حتى الفسّاق منهم .

إشكال السيّد البروجردی

فقال السيد البروجردی : يمكن أن يورد عليه أيضاً : بأن الإراده الاستعماليه على ما ذكرت إراده تصوريّه - أعنی بها إراده إفناء اللفظ فی المعنى المخصوص و جعله قالباً له موجباً لتصوّره عند تصوّره - و تمسّك العقلاء بالعام عند الشك ليس أثراً لصرف هذه الإراده و إنْ انكشف عدم مطابقتها للإراده الجديّه ، بل يكون أثراً لها بما هی كاشفه عن الإراده الجديّه التصديقيّه .

(قال) و بالجمله : التمسّك بالعام عند الشك إنما هو من جهه استقرار بناء العقلاء على حمل كلام الغير - بما هو فعل اختياری صدر عنه - على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعيّه العاديه ، و حيث أن الغايه الطبيعيه للتلفّظ بالكلام إراده إفهام ما

هو ظاهر فيه ، فلأجل ذلک يحکمون فی العام – مثلاً – بأن المراد الجدّی فيه هو العموم . و علی هذا ، فبورود التخصيص علی العام يستکشف عدم کون ظاهر اللّفظ مراداً جديّاً ، و ينهدم أساس أصاله التطابق بين الارادتين ، فلا مجال حينئذٍ لأن يتمسّک بالعام بالنسبه إلی الأفراد المشکوک فيها ، و إنْ ثبت کون العموم مراداً بحسب الاستعمال .

(قال) : هذا ، مضافاً إلی أن ما ذکره فی المتّصل فی الاستثناء ، فهو بحکم المنفصل کما لا يخفی ، و حيث لم يکن فيما ذکروه غنیً ، وجب علينا صرف عنان الکلام إلی بيان ما هو الحق فی المسأله ، مع الإشاره إلی إمکان أن يرجع کلام الشيخ و صاحب (الکفايه) أيضاً إلی ما نحقّقه . و توضيح المطلب يتوقف علی ... .

و علی الجمله ، فإن الطريق الذی سلکه صاحب (الکفايه) و غيره غير مجدٍ لحلّ الإشکال ، و قولهم بعدم لزوم المجاز غير تام .

طريق السيّد البروجردی

فسلک السيد البروجردی طريقاً آخر و اختار أن مثل هذا الاستعمال لا ـ هو حقيقه و لا ـ هو مجاز ، و هذا قسم ثالث من الاستعمالات ، و حاصل کلامه : تطبيق مذهب السکّاکی – فی خصوص الاستعاره – فی جميع الاستعمالات المجازيّه ، بدعوی أنّ اللّفظ مستعمل دائماً فی معناه الموضوع له ، فإنْ کان الموضوع له هو الموضوع للحکم سمّی الاستعمال حقيقياً أی ثابتاً علی معناه ، من حَقَّ بمعنی الثبوت ، و إنْ تجاوز المعنی الموضوع له إلی معنیً آخر سمّی مجازاً ، أی قد عَبَر المعنی إلی معنیً آخر ، لکنْ بعنايه ادّعاء الاتحاد بين المعنيين ، فلفظ الأسد مستعمل فی « الحيوان المفترس » – و هو الموضوع له – غير أنّ هذا المعنی معبر إلی « الرجل الشجاع » بملاک الاتحاد الادّعائی بينهما .

و أمّا فى العام المخصّص ، حيث يستعمل اللّفظ فى الكلّ الموضوع له و يراد الجزء ، فليس الاستعمال حقيقيّاً و لا مجازيّاً ، لأنا قد استعملنا اللّفظ فى معناه الموضوع له ، لكنْ لم نقصده فلم يثبت عليه و لم نقصد به العبور إلى معنىً آخر ليكون مجازاً ... اللّهم إلّا أن ندّعى فى الفرد الواحد من العلماء أنّه كلّ العلماء ، فنقول : جاءنى كلّ العلماء و المقصود هو وحده ، فيكون مجازاً ، لكنّ العمومات المخصّصه لا يوجد فيها مثل هذا القصد .

فهذا طريق هذا المحقق بعد الإشكال المذكور على صاحب (الكفايه) ، و هو موجود فى حاشيه الإيروانى أيضاً .

الإشكال عليه

لكنْ يرد عليه : أن الاستعمال الذى ليس بحقيقهٍ و لا مجاز غير معقول ، لا على مسلك المشهور و لا على مسلكه من أنّ المجاز عبور اللفظ عن المعنى الحقيقى و جعل المعنى الآخر من معناه أيضاً ادعاءً ... فإن الاستعمال - على كلّ تقدير - إمّا حقيقه و إمّا مجاز و لا ثالث .

و أمّا الإشكال المشترك على (الكفايه) من أنه فى كلّ موردٍ لا يُوجد فيه التطابق بين الإرادتين فليس بموردٍ لبناء العقلاء فى استكشاف المراد من اللّفظ المستعمل ، ففيه :

إنه يمكن قلب الإشكال بأنْ يقال : إنه لمّا يخصّص العامّ بالمخصّص المنفصل ، لا يكون تطابق بين الإرادتين و إلّا لم يكن التخصيص ، فإذن ، يكون بين الإرادتين مخالفه ، و مع المخالفه بينهما فلا بناء للعقلاء من أجل استكشاف المراد ، لأنّ هذا البناء - كما قال - إنما هو فى المورد الذى يستعمل فيه اللّفظ للغايه الطبيعيّه ، و مع عدم التطابق كيف يحصل الكشف عن الحجيّه و المراد الجدّى للمتكلّم ؟

ص:٢٥٣

طريق المحقق الأصفهانى

و سلك المحقق الأصفهانى (۱) طريقاً آخر لحلّ المشكل ، لأن الإنشاء لا يمكن أن يكون بداعيين ، بل كلّ إنشاء بداعٍ من الدواعى فهو مصداق لذاك الداعى ، و فيما نحن فيه ، عند ما يراد التمسّك بالعام لإثبات البعث الجدّى و ترتيب الحكم ، يأتى الإشكال بأنّ هذا البعث إن كان جدّياً فلا يجتمع مع التخصيص ، و إن لم يكن فلا يصلح للتمسّك به للكشف عن الفرد المشكوك فيه . فقال المحقق الأصفهانى : إن كان المخصّص قبل العمل بالعامّ ، فالموضوع للحكم غير محدّد و لا مانع من التمسّك به ، و من كان بناؤه على بيان مراداته بالمخصّصات المنفصله ، فالمطابقه بين إرادته الاستعماليه و الجديّه حاصله .

و أمّا إن جاء المخصّص بعد حضور وقت العمل بالعام ، فالبعث الجدّى هو المدلول له و لا ينافيه التخصيص ، لأن البعث الجدّى نحوه واحد ، غير أنه بالنسبه إلى الأفراد المخصّصه ناشئ من المصالح الظاهريه من تقيّةٍ و نحوها ، و بالنسبه إلى الأفراد غير المخصّصه ناشئ من المصالح الواقعيه ، فكان شمول كلّ العلماء للفسّاق لمصلحه ظاهريّه ، و البعث الشامل لهم و للعدول جدّى ، فالتطابق بين الإرادتين موجود .

الإشكال عليه

و قد تعرّض شيخنا لهذا الطريق فى الدوره السّابقه ، فأورد عليه بعد غض النظر عمّا فيه : بأنّ كشف الخاص عن انتهاء أمد البعث إلى بعض الأفراد و أن البعث إليها كان ناشئاً من المصلحه الثانويه ، إنّما يتم فى الخاص المتأخّر ، أمّا المتقدّم فكيف يكون كاشفاً بل هو أقوى فى المخصصيّه من المتأخر ؟ هذا أولاً . و ثانياً : إذا

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۴۵۱ .

كان البعث واحـداً و متوجّهاً إلى الفسّاق و غيرهم على حـدّ سواء ، فكيف ينشأ من داعيين ؟ بل إنه لما تعدّد المبعوث إليه فلا بدّ و أن يكون متعدداً ، و إذا تعدّد أمكن أن يكون الانبعاث إلى بعض الأفراد ناشـئاً من الإراده الجدّيه و إلى البعض الآخر ناشئاً من الاراده الاستعماليّه ، و هذا ما ذكره صاحب (الكفايه) ... فلا حاجه إلى طريق الأصفهانى ، و إشكال البروجردى على (الكفايه) مندفع ، فالحق مع صاحب (الكفايه) تبعاً للشّيخ قدس سرّهما .

و حاصـل الكلاـم : إنه إن كان الكلام مبيّناً لا إجمال فيه ، فإن الظهور ينعقـد للعام فى العموم و لا يتوقّف العقلاء فى دلالته على المراد ، فإنهم يفهمون ما ذا قال ، ثمّ مع مجىء المخصص المنفصل يفهمون - بعد الجمع بينه و بين العام - أنه ما ذا أراد .

و على الجمله ، فإن المخصـص يكون محدّداً للمراد لا مبيّناً لما دلّ عليه لفظ العام ، و أمّا ما زاد عمّا جاء به المخصّص فباق على حجيّته ، لوجود المقتضـى و هو دلاله اللّفظ على العموم ، و عدم المانع ، لأنه إنما قام بمقدار ما دلّ عليه المخصّص ... فلا مجاز حتى يحتمل إجمال العام فى غير مورد التخصيص .

المقام الثانى

اشاره

و على فرض تسليم مجازيه الباقى ، فما هو الجواب ؟

جواب الميرزا القمى و إشكال الكفايه

أجاب الميرزا القمى : بأنّ الباقى أقرب المجازات .

توضيحه : إنّه بناءً على المجازيه و كشف المخصّص المنفصل عن أنّ المراد الاستعمالى ليس هو الشمول لجميع الأفراد ، لا يلزم الإجمال ، لأنّ سبب الإجمال هو كون المجازات على قدم المساواه ، و تعيّن بعضها دون بعض ترجيح

بلا مرجّح ، لكنّ الحال ليس كذلك ، بل المراد منها هو أقربها إلى المعنى الحقيقى ، فالواجب إكرام من عدا الفسّاق من العلماء .

فأجاب فى (الكفايه) (۱) : بما توضيحه : إن المدار فى الخروج عن الإجمال هو ظهور اللفظ و قالبيّته للمعنى ، و ذلك يتحقّق بأقربيّه المعنى المجازى إلى الحقيقى بحسب زياده أنس المعنى باللّفظ، كما فى قضيه استعمال الأسد فى الرجل الشجاع ، لا بحسب المقدار . و على هذا ، فإنّ الإجمال فيما نحن فيه باقٍ ، فما ذكره الميرزا القمى غير مجدٍ .

جواب الشيخ

و ذكر الشّيخ قدّس سرّه وجهاً آخر (۲) ، و أوضحه الميرزا النائينى (۳) فقال : بأنّ تحقق المجازيّه للكلام يكون تارةً : بإدخال معنىً تحت اللّفظ ، و اخرى : بإخراج بعض المعنى من تحته . و الفرق هو أنّه فى الصوره الاُولى : يكون للّفظ معنىً آخر غير المعنى الأوّل . فهما معنيان متباينان ، أمّا فى الثانيه : فالمعنى محفوظ غير أنه قد أخرج منه بعضه ، فكانت النسبه نسبه الأقل و الأكثر .

و ما نحن فيه من قبيل الثانى ، فإذا قال أكرم كلّ عالمٍ ، دلّ بالمطابقه على وجوب إكرام الكلّ ، و كان المدلول وجوب إكرام كلّ واحدٍ واحدٍ من العلماء ، و إكرام كلّ واحدٍ حكم مستقل عن غيره . فلما جاء : لا تكرم الفسّاق منهم ، و أخرج هذه الحصّه من العلماء من تحت العام ، سقطت دلالته عليها ، لكن دلالته على غيرها من الحصص فباقيه ، و قد تقدّم أن كلّ دلاله فهى مستقلّه عن غيرها ، و سقوط بعضها لا يؤثّر شيئاً على البعض الآخر ... فكان دلالته على الباقى على

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۱۹ .

۲- ۲) مطارح الأنظار : ۱۹۲ .

۳- ۳) أجود التقريرات ۲ / ۳۰۳ .

حالها ، لوجود المقتضى و عدم المانع .

و قد ذكر صاحب (الكفايه) (۱) هذا الوجه عن الشيخ و أورد عليه بما حاصله :

إنه بعد أن كان اللّفظ مستعملاً فى الخصوص مجازاً ، و كان إراده كلّ واحدٍ من مراتب الخصوصات ممكناً ، كان تعيّن بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجّح ، و لا مقتضى لظهور لفظ العام فى ذلك البعض ، و قد تقدّم أن المدار فى الخروج عن الإجمال على تحقق الظهور للّفظ ، و هو إمّا بالوضع أو بالقرينه ، و المفروض أنه ليس بموضوعٍ له و لا يوجد قرينه ، فلا مقتضى لظهوره و قالبيّته فى العلماء غير الفسّاق ، لأنّ دلاله أكرم كلّ عالم على العلماء غير الفساق تضمنيّه ، لكونها فى ضمن دلاله اللّفظ على العموم و الشمول بالمطابقه ، فلمّا سقطت الدلاله المطابقيه بمجيء المخصّص سقطت التضمنيّه بتبعها .

دفاع المحقق الأصفهانی عن الشيخ

و دافع المحقق الأصفهانى (۲) عن كلام الشيخ ، فأجاب عن الإشكال : بأنّ تبعيه الدلاله التضمنيّه للمطابقيه إنما هى فى مقام الثبوت ، لوضوح أنه لو لا أكرم كلّ عالمٍ فلا دلاله على وجوب إكرام الفساق ، أما فى مقام السقوط فبالعكس ، لأنّ قوله لا تكرم الفسّاق من العلماء ، رفع دلاله العام على الفسّاق فقط ، و لا يزاحم سائر دلالاته التضمنيّه ، فكان مجيء هذا المخصّص موجباً لسقوط العام عن الدلاله بالنسبه إلى الفسّاق .

فإنْ قلت : إنه بعد سقوط الدلاله المطابقيه كما ذكرت ، فلا يبقى دلاله مطابقيه أصلاً .

ص:۲۵۷

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۱۹ .

۲- ۲) نهايه الدرايه ۲ / ۴۵۲ .

أجاب : هناك عدّه دلالات مطابقيه فی عرضٍ واحدٍ ، مثل أکرم کلّ عالم ، أکرم کلّ عالم فقیه ، أکرم کلّ عالم عادل ... و هکذا ... و لکلٍّ منها دلالات تضمنیّه ، و هی فی الطول ، فإذا ورد المخصص المنفصل علی العام ، کشفنا عن الدلاله المطابقیه فی غیر الأفراد الخارجه بالمخصص ، لأنّ اللّفظ الدالّ علی العموم مستعملٌ قطعاً ، فإذا جمعنا الکلام الظاهر فی العموم مع المخصص و کان المتکلّم بهما واحداً - أو بحکم الواحد کما فی الأئمه علیهم السلام - انکشف لنا أن الخارج من تحت العام لیس إلّا بقدر المخصّص ، و ظهر لنا أنّ المراد الاستعمالی هو جمیع المراتب المدلول علیها بالعام عدا المرتبه المخصّصه ، و کانت النتیجه عدم لزوم الإجمال حتی علی القول بالمجاز .

هذا ما ذکره المحقق الأصفهانی فی هذا المقام .

الإشکال علیه

أجاب شیخنا: بأنه لا ریب أنّ لکلّ دلیلٍ حدّاً من الدلاله و یستحیل دلالته علی الأکثر من ذلک، و هنا : قد استعمل العام فی العموم ثم جاء المخصّص یزاحمه فی دلالته المطابقیّه ، و یدلّ علی أن المراد الاستعمالی من « کلّ عالمٍ » لیس بحیث یشمل الفسّاق أیضاً بل هم خارجون . و هذا حدّ دلاله الدلیلین . و أمّا الدلاله علی أن المراد الاستعمالی هو سائر المراتب - بعد خروج مرتبه الفساق - فتحتاج إلی دلیل آخر ، و الدلاله علی ذلک إمّا بمقدّمه هی : عدم القرینه علی خروج مرتبهٍ اخری ، أو أصاله عدم المخصّص الآخر . لکنّ هذا الأصل ، إن کان عملیاً فهو مثبت ، فإن ثبت قیام السیره العقلائیه علی إجراء مثل هذا الأصل أو نفی احتمال أیّ قرینهٍ اخری تمّ ما ذکره ، و إلّا فلا ، فنقول :

إنّ السیره العقلائیه قائمه علی عدم المانع متی شکّ فیه مع وجود

ص:۲۵۸

المقتضـی ، أمّا وجود المقتضـی فلا أصل عندهم له ، لأنّهم إنما يتمسّكون بأصاله عدم القرينه فی موردين ، أحدهما : أن يكون اللّفظ ذا معنی حقيقی معيّن ثمّ يشكُّ فی إراده المتكلّم له ، فبأصاله عـدم القرينه يحملون اللّفظ علی معناه الحقيقی الوضـعی . و الآخر : ما لو اسـتعمل اللّفظ فی غير معناه الموضوع له مع قرينه صارفهٍ عنه و معينهٍ للمراد كما فی رأيت أسـداً يرمی ، ثم احتمل وجـود قرينـه علی عـدم قرينتيّه تلـك القرينه الصّارفه ، فـإنه يـدفع هـذا الاحتمـال بالأصـل ، و يتمّ المقتضـی للـدلاله علی المراد الاستعمالی .

إنّ التمسّک بالأصل العقلائی المذكور إنما يكون فی أحد الموردين المزبورين ، و ما نحن فيه ليس منهما ، لأنّ المفروض كون الاستعمال هنا مجازيّاً لا حقيقيّاً ، و لأن : لا تكرم الفساق من العلماء ، ليس مثل « يرمی » فی الصّارفيّه و تعيين المعنی المراد ... و لو شكّ فی وجود السيره فی مثل المقام ، فإنّ القدر المتيقن منها قيامها فی المعنی الحقيقی ... .

فالحق لزوم الإجمال علی القول بالمجاز وفاقاً للكفايه .

ص:۲۵۹

التمسّک بالعام فی الشبهات المفهومیه و المصداقیه

اشاره

و الکلام الآن فیما لو کان المخصّص مجملاً ، فهل إجماله یوجب الإجمال فی العام ؟

إن إجمال الخاص تارهً : یکون من حیث الصّدق ، و تسمّی الشبهه مفهومیه أو صدقیّه . و اخری : یکون من حیث المصداق ، و تسمّی بالشبهه المصداقیه ، فیقع الکلام فی جهتین .

الجهه الأولی (فی الشبهه المفهومیه)

اشاره

إن المخصص تارهً متصل و اخری منفصل .

و علی التقدیرین ، فقد یؤثّر إجمال المخصص فی العام بحیث لا یمکن التمسّک به أصلًا ، کما لو قال : أکرم العلماء إلّا بعضهم ، و قد لا یکون کذلک بل یبقی مقدار من موارد العام علی الحجیّه مثل : أکرم العلماء إلّا الفسّاق ، فمع تردّد الفسق بین الکبیره و الصغیره یبحث عن بقاء مرتکب الصغیره تحته أو خروجه کمرتکب الکبیره ؟ ثم القسم الأخیر یکون تارهً : مردداً بین الأقل و الأکثر کمثال الفسق ، و اخری : یکون مردداً بین المتباینین ، کما لو قال : أکرم العلماء إلّا زیداً ، و تردّد زید بین ابن عمرو و ابن بکر .

ثم الإجمال منه حقیقی و منه حکمی ، لأنّ المخصّص إنْ أثّر فی الإراده الاستعمالیه سقط اللفظ عن الظهور فکان الإجمال حقیقهً ، و إنْ أثَّر فی الإراده الجدیّه سقط الکلام عن الحجیّه فکان مجملًا من حیث الحکم و الأثر مع بقاء

الظهور على حاله ... و هذا المطلب متفرّع على ما تقدّم من أنّ التخصيص بالمنفصل يوجب المجازيّه للعام أو لا ، فعلى الأوّل فالإجمال حقيقى ، و على الثانى حكمى ؛ أمّا على مسلك الشيخ – من عدم سقوط العام عن الحجيه حتى بناءً على المجازيّه – فلا إجمال أصلاً .

و يبقى بيان اصطلاحٍ لهم فى خصوص المخصص المتّصل و هو قولهم ، إنه يعطى عنواناً للعام ، فإنّ مرادهم من ذلك : إن المخصص المتّصل يؤثّر فى انعقاد ظهور العام فى غير ما دلّ عليه المخصص ، فلمّا يقول : أكرم كلّ عالم عادل ، ينعقد له ظهورٌ فى كلّ عالمٍ غير فاسق ، أمّا إذا كان المخصص منفصلاً ، فإنّ لا تكرم الفسّاق من العلماء يؤثر فى أكرم كلّ عالمٍ من حيث الحجيّه ، و يتعنون المراد الجدّى بغير الخاص .

و على ما تقدّم نقول :

إن كان المخصص متّصلاً مردّداً بين المتباينين ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا زيداً ، و تردّد بين ابن عمرو و ابن بكر ، فإنّ العام يصير مجملاً و تسقط الإراده الاستعماليه ، لأن المخصص المتّصل يمنع من انعقاد الظهور فى العام ، كما تقدّم ، إذ الظّهور يأتى بالتدريج بحسب الدلاله التصوريه ، أمّا بحسب الدلاله التصديقيّه فلا ينعقد إلّا بعد تمام الكلام ، فكانت الإراده الاستعماليه معلّقه على عدم القرينه المتصله ، فإذا كانت مجملةً فلا ينعقد الظهور أصلاً ... و هذا الإجمال حقيقى ، إذ لا ندرى ما ذا قال .

و إن كان المخصص متصلاً مردداً بين الأقل و الأكثر ، كمثال الفسق المزبور سابقاً فكذلك ... .

و تلخص : إن المخصص المتّصل المجمل مطلقاً يوجب الإجمال الحقيقى فى العام .

و إنْ كان المخصص المجمل منفصلاً مردّداً بين المتباينين ، فإنّ الخاص يؤثّر فی الدلاله التصديقيه الجديّه للعام ، و هی مرتبه حجيّه الكلام ، فتسقط الحجيّه بالنسبه إلی مورد الترديد ، و يُعنون العام بغير الخاص من حيث الحجيّه ، و يصبح العام مجملاً إجمالاً حكمياً ... و بيان ذلک :

إن كلّ كلام يصدر من المتكلّم ، فإنه ما دام متكلّماً فله أن يلحق بكلامه ما شاء ، فإذا فرغ منه انعقد الظهور و كان حجةً يؤاخذ به ، و حينئذٍ ، لا يرفع اليد عن هذا الظهور و لا يسقط الكلام عن الحجيّه إلّا بدليلٍ ، و قد تقرّر عندهم رفع اليد عن العامّ بالخاص ، فيكون مسقطاً للعام عن الحجيّه و إن كان - أی الخاص - مردداً ... إلّا أنهم قد اختلفوا فی وجه ذلک علی قولين : فمنهم من قال : بأنّ الوجه هو أقوائيه الخاص فی الحجيّه من العام ، فيقدّم الأقوی . و منهم من قال : بأنّ حجيّه العام فی العموم كانت معلَّقةً علی عدم قيام قرينهٍ معيّنهٍ للمراد الجدّی منه ، فحجيّه أصاله العموم بالنسبه إلی الإراده الجدّيه معلّقه علی عدم المخصِّص ، و القرينه المعلَّق عليها مقدّمه دائماً علی المعلَّق .

نعم ، هنا بحث آخر ، و هو أنه لمّا كان الخاص مردّداً بين المتباينين ، فإنّ العام يسقط عن الحجيه بالنسبه إلی طرفی الاستعمال ، فلا يمكن التمسّک به لا لزيد بن عمرو و لا لزيد بن بكر ، للعلم الإجمالی بسقوطه بالنسبه إلی أحدهما ، و مقتضاه خروج كليهما من تحته حكماً ، و لكنْ هل خروجهما عنه بسبب قصور أصاله العموم لهما اقتضاءً ، أو أن العام يشملهما لكنّ العلم الإجمالی يوجب سقوط الاصول العمليّه بالنسبه إليهما علی أثر المعارضه ؟

و علی كلّ حالٍ ، فإنه مع وجود العلم الإجمالی يسقط العام عن الحجيّه ، و لا يمكن التمسّک بالاستصحاب لإبقاء وجوب إكرام هذا أو ذاک ... للزوم

المخالفه العمليه للدليل المخصّص الناهى بالفرض عن إكرام زيد ، فلا بدّ - فى فرض تردّده بين اثنين - من ترک إكرامهما معاً ... و هذا ما عليه المشهور و إنْ مال المحقّق اليزدى (۱) إلى جواز التمسّک بالاستصحاب فى أحد الطّرفين و عدم سقوط . أصاله العموم عن الحجيّه إلّا بقدر الضروره ، و لزوم المخالفه الاحتماليه غير مضرّ ، فيكون الواجب إكرام أحد الزيدين و المكلّف مخيّر فى إكرام أيّهما شاء ... .

و لعلّ السرّ فيما ذهب إليه المشهور هو : إن الحجّه فى المقام عباره عن أصاله العموم ، و من الواضح أن الحجيّه هى الكاشفيّه عن المراد الجدّى نوعاً عند العقلاء ، و لذا كان مبنى الحجيّه و الكاشفيّه عن الإراده الجدّيه بناء العقلاء - بخلاف الإراده الاستعماليّه ، فإن الكاشفيّه فيها عن طريق الوضع - و الأصل فى هذا البناء هو التطابق بين الإرادتين ، لكنّ هذه الكاشفيه فى العام ماداميّه ، و بمجرّد وصول المخصّص المنفصل المردّد بين المتباينين تسقط الكاشفيّه بالنسبه إلى كلا الزيدين معاً - و إن كان أحدهما باقياً تحت العام واقعاً - لكونها معلّقه من أوّل الأمر على عدم مجيء ما يزاحمها ، فإذا جاء المخصص سقط الكشف و الحجه عن الإراده الجديّه و أصبح الكلام مجملاً ، فلا يجوز التمسّک بالعام ، و إذا سقط عن الحجيّه جاء دور جريان الأصل العملى ، و قد تقرّر سقوط الاصول العمليّه فى أطراف العلم الإجمالى ، إمّا لعدم المقتضى و إمّا للتعارض .

و تبقى شبهه السيّد البروجردى (۲) من أن العامّ بالنسبه إلى الأحد المردّد حجّه .

۱- ۱) درر الفوائد (۱ - ۲) ۲۱۶ - ۲۱۷ .

۲- ۲) نهايه الاصول : ۲۹۲ .

لکنْ یدفعها : أن الأحد المردّد لا ماهیّه له و لا وجود ، فیستحیل أن یکون موضوعاً للحجیّه ... و کأنه قد أخذ ذلک من صاحب (الکفایه) فی حجیّه أدلّه اعتبار خبر الثقه بالنسبه إلی أحد الخبرین المتعارضین ... لکن صاحب (الکفایه) أیضاً یقول فی المقام بإجمال العام .

و إن کان المخصّص المجمل المنفصل مردّداً بین الأقل و الأکثر کما فی مثال أکرم کلّ عالم ثم قوله : لا تکرم الفساق من العلماء ، و تردّد الفسق ، فقد ذکروا أنّه لا یسری الإجمال من المخصّص إلی العام ، فلا یکون مجملاً لا حقیقهً و لا حکماً ، بل القدر المتیقن - و هو مرتکب الکبیره - یخرج و یبقی الزائد عنه و هو مرتکب الصغیره تحت العام . و توضیح المقام هو أنه :

تارهً : نقول بأنْ شمول العام للانقسامات یتمّ بالوضع لا بمقدّمات الحکمه ، و اخری : نقول باحتیاجه إلی إجراء المقدّمات فی مدخول « کل » . و علی الثانی - فإنّه لمّا کان عدم القرینه من المقدّمات - فهل یلزم عدم مجیء القرینه إلی الأبد أو یکفی عدمها فی مجلس التخاطب ؟ قولان .

فإنْ قلنا : بأن الشمول یحتاج إلی المقدّمات و أنّ انعقاد الإطلاق موقوف علی عدم القرینه إلی الأبد ، ففی المسأله إشکال ، لأنّ الخاصّ المجمل قرینه ، و انعقاد الإطلاق یتوقف علی عدمها إلی الأبد کما هو الفرض ، فمقتضی القاعده إجمال العام .

و إنْ قلنا - کما هو الصحیح - بأنّه یتوقف علی عدمها فی مجلس التخاطب ، فإنه إذا فقد تمّ الظهور الإطلاقی ، و یکون المخصّص مزاحماً لحجیّه المطلق لا ظهوره ، فلو تردّد بین الأقل و الأکثر - کما هو الفرض - زاحمه فی القدر المتیقن ، و أمّا الزائد عنه ، فشموله له مشکوک فیه - و لا یقاس بصوره المتباینین ، لوجود

العلم الإجمالی هناک - و هو شک بدوی ، أمّا العام فشامل له ظهوراً و حجیهً ، فکان الواجب إکرام مرتکب الصغیره تمسّکاً بالعام .

و إنْ قلنا : إن شمول العام بالوضع ، فالمخصص المجمل المردّد بین الأقل و الأکثر غیر مزاحم لظهور دلالته الوضعیّه ... کما هو واضح .

و هذا هو الوجه الأول للتمسّک بالعام فی هذه الصّوره .

الوجه الثانی : لا ریب أن الأصل اللّفظی أقوی من الأصل العملی - لأنّ اللّفظ یکشف عن المراد الجدّی و هو حجه علی الواقع، و لیس للأصل العملی جهه الکشف بل هو معذّر و منجّز فحسب ، و أیضاً ، فإنْ الأصل العملی قد أخذ فی موضوعه الشکّ ، بخلاف الأصل اللّفظی فإنه یرفض الشک و یرفعه - و لا ریب أیضاً فی جریان الأصل العملی و هو الاستصحاب فی مرتکب الصغیره عند تردّد المخصّص بین الأقل و الأکثر ، فیکون الأصل اللّفظی جاریاً فیه بالأولویّه لما تقدم .

الکلام حول الوجه الأول

هذا ، و قد أورد علی الوجه الأول : قولکم : المخصّص مجمل لا یقبل المزاحمه مع العام . نقول : المزاحمه حاصله ، لأن الخاص و إنْ لم یزاحم العام فی الدلاله الاستعمالیه إلّا أنه یقیّد المراد الجدّی منه ، لأنه لیس بمهملٍ و لا مطلق ، و إذا تقیّد العام بغیر الفاسق - بأی معنیً کان الفاسق - احتمل أن یکون مرتکب الصغیره أیضاً فاسقاً ، فکان انطباق الخاصّ و العام کلیهما علیه علی حدٍّ سواء ، و هذا هو الإجمال .

و أتقن ما اجیب به عنه هو ما ذکره المیرزا من : أنّ العام قد تقیّد و تعنون بغیر الفاسق ، فإنْ کان المراد تقیّده بمفهوم « غیر الفاسق » بما هو مفهوم فالإشکال وارد ، لکون مفهوم الفاسق مجملاً ، لکنّ العام تقیّد بمفهوم غیر الفاسق بما هو فانٍ

فی المعنون و حاکٍ عن المصداق ، و لمّا کان المفروض هو الشک فی مِصداقیه مرتکب الصغیره لعنوان غیر الفاسق ، فالخاص غیر منطبق علیه ، فیکون تقیّد العام مشکوکاً فیه ، فهو باق بالنسبه إلیه علی حجیّته .

و قد أورد الأُستاذ – فی الدورتین – علی المیرزا بالنقض بما ذهب إلیه فقهاً و اصولاً من ترتیب الأثر علی العنوان ، کما فی مسأله الفحص عن المخصّص ، فلو علم إجمالاً بورود المخصّصات علی العام ، فعثر علی تسعهٍ منها ، قال بانحلال العلم و إنْ احتمل وجود العاشر ، لکنّه لا یقول بهذا فی الأخبار المخرجه فی الکتب الأربعه ، إذا کان موضوع العلم الإجمالی متعنوناً بعنوان « ما فی الکتب الأربعه » بل علیه الفحص ... و کما فی مسأله ما لو کان مدیناً لزیدٍ و شک فی أنه تسعه دنانیر أو عشره ، فلا یجب علیه العشره إلّا إذا کان الموضوع « ما هو مکتوبٌ فی الدفتر » ، فإنّه لو تردّد بین الأقل و الأکثر وجب أن یدفع الأکثر المسجّل فی الدفتر .

و علی الجمله ، فإنه قد رتّب الأثر علی العنوان ، مع کونه فانیاً فی المعنون حاکیاً عن المصداق ، فلم یأخذ فی تلک الموارد بالقدر المتیقن بل تعامل معها معامله المتباینین ... و من الواضح منافاه ذلک لما ذهب إلیه فی بحثنا فی مفهوم الفسق ... .

و تلخّص: إنه بناءً علی ما ذهب إلیه المیرزا فی الموارد الاخری ، یکون المجمل مؤثراً فی العام ، فهذا النقض وارد علیه .

لکنّ التحقیق فی الحلّ هو ما تقدّم : من أنّ العناوین المأخوذه فی الأدلّه تنظر بما هی فانیه فی الخارج لا بما هی مفاهیم ذهنیه ، فصحیحٌ أن الخارج لا یری إلّا بالصّوره الذهنیه و أنّه ظرف سقوط الحکم لا ثبوته ، و هاتان النکتتان توجبان توجّه الحکم إلی العنوان ، لکنّ قوله : « لا تکرم الفساق من العلماء » ناظرٌ إلی

الوجود الخارجی ، و لیس هنا إلّا القسمان ، فأمّا مرتکب الکبیره فخارج من تحت العام یقیناً ، لکن مرآتیه عنوان « الفاسق » لمرتکب الصغیره مشکوک فیها ، فکان العام بالنظر إلی الواقع الخارجی مقیّداً بغیر مرتکب الکبیره فقط و باقیاً علی حجیّته بالنسبه إلی مرتکب الصغیره .

و بعباره اخری : إن المخصّص إنما یمانع العام فی الحجیّه فیما إذا کان فی نفسه حجهً ، و إلّا فلا اقتضاء فیه ، فکیف یکون فی مرحله المانعیه عن انعقاد ظهور العام فی الحجیّه ؟

إن المفروض هو الشکّ فی حجیه المخصص بالنسبه إلی مرتکب الصغیره ، فکیف یکون مسقطاً للعام فی دلالته علی وجوب إکرامه بالعموم ؟

فالإشکال فی الوجه الأول مندفع .

لکنْ تبقی شبهه – طرحها الأُستاذ فی الدورتین – و حاصلها : إن الکاشف عن الإراده الجدیّه هی السیره العقلائیّه ، و کأنّ العقلاء فی مثل المقام یتوقّفون ! نظیر ما لو قال : اشتر لی قطعهً من السجّاد ، ثم قال : لا تشتر السجّاد من صنائع کرمان ، فشکّ فی أنه یمنع من خصوص السجّاد المصنوع فی داخل البلد أو الأعمّ منه و من المصنوع فی حوالیه من القری و الأریاف ؟ فالظاهر : أنه یتوقّف عن الشراء مطلقاً حتی یستوضحه عن المراد ؟

إذن ، فإن مقتضی القاعده هو الاحتیاط و التوقّف ، لا الأخذ بالعام فی الزائد علی القدر المتیقن ... خلافاً للمشهور .

الجهه الثانیه (فی الشبهه المصداقیه)

اشاره

إذا ورد عام مثل أکرم العلماء ثم قال لا تکرم الفساق من العلماء ، و وقع الشکّ فی کون زید العالم عادلاً أو لا ، فهل یجوز التمسّک بالعام للقول بوجوب

إکرام زيد ؟ قولان ، و هناك قول بالتفصيل بين الدليل اللّفظی و اللبّی .

أمّا إذا كان المخصّص متّصلاً ، فلا خلاف بينهم فی عدم جواز التمسّک ، فالخلاف فی خصوص المنفصل .

فإن كان المخصّص لفظياً و القضيّه حقيقيّه ، فالحق عدم جواز التمسّک و ذلک :

دليل عدم الجواز

لأنّ القضايا مطلقاً - سواء كانت خارجيه أو حقيقيه - متكفّله لثبوت المحمول للموضوع لا أكثر ، لأن مرتبه المحمول متأخره عن مرتبه الموضوع ، و ما يتكفّل المتأخر لا يتكفّل المتقدّم فی الرتبه ، فقوله : الخمر حرام متكفّل لحرمه الخمر فقط ، و كذا : الصّلاه واجبه، و البيع حلال و هكذا . فهذه مقدمه .

و مقدّمه اخرى : إنّ شأن المخصص إخراج العام عن العموم ، فإذا جاء لا يبقى العام على عمومه ، و إنْ وقع الخلاف بينهم فی تعنون العام بنقيض الخاص و عدمه - كما تقدّم - إذ يكون العام على القول الأول محدوداً بمن ليس بفاسق ، و على القول الثانی بالأفراد التی هی ضد الخاص .

و بعد المقدّمتين ، فإنّه مع مجیء الخاص ، يكون الموضوع للعام هو العالم غير الفاسق أو العالم الذی هو ضد الفاسق ، فإذا تحدّد الموضوع و أصبح عنوان الخاص جزءاً عقلياً لموضوع العام ، بمقتضى المقدمه الثانيه ، فإنّ هذه القضيه و هی أكرم العالم غير الفاسق لا يمكن أنْ تثبت الموضوع و تحرزه ، كما تقدم فی المقدمه الأولى ؛ فلو أردنا التمسّک بالعام لرفع الشک فی حال زيد العالم و وجوب إكرامه ، كان من التمسّک بالدليل فی موضوع نفس الدليل بحسب حجيّته ، و قد عرفت أنّه محال .

دليل الجواز

و قد اقيمت وجوه لجواز التمسّک :

الوجه الأول : قاعده المقتضی و المانع ، و الأصل فیها هو المحقّق الشیخ هادی الطهرانی و ملخّص ذلک : إنه کلّما علم بالمقتضی و شک فی المانع فالأصل عدمه ، و العام وزانه وزان المقتضی و وزان الخاص وزان المانع ، فمن علم بکونه من العلماء و شک فی عدالته و فسقه فهو من أفراد العام و حکمه وجوب الإکرام ، و لا یصلح المخصص للمانعیّه للشک فی کونه فاسقاً .

و فیه :

أمّا من الناحیه الکبرویه ، فسیأتی البحث عن هذه القاعده فی مباحث الاستصحاب ، و ملخّص المقال هو : إنّ المفروض وجود احتمال الفسق و العصیان أی المانع عن المقتضی ، فإنْ کان الرافع له هو الأصل و لیس إلّا استصحاب العدم فهو أصل مثبت ، نظیر ما إذا صبّ الماء علی الید و شک فی وجود الحائل المانع ، فإن أصاله عدم الحائل بالنسبه إلی تحقق الغسل أصل مثبت . و إنْ کان الرافع له هو الدلیل ، فلا دلیل لا شرعی و لا عقلی ، و إنْ کان الرافع هو السیره العقلائیه ، فلا ریب فی أنه لیس من سیرتهم البناء علی عدم المانع مع العلم بثبوت المقتضی و شموله للمورد .

و تلخّص : عدم تمامیه القاعده المزبوره .

و أمّا من الناحیه الصغرویّه ، فقد أشکل المیرزا (۱) بأن عنوان المخصص لا ینحصر فی کونه من قبیل المانع ، بل ربما یکون من قبیل الشرط أو الجزء کما فی قوله علیه السلام : « لا صلاه إلّا بطهور » (۲) أو « بفاتحه الکتاب » (۳) . فلا تکون

ص:۲۶۹

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۳۲۲ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱ / ۳۱۵ ، الباب ۹ من أبواب أحکام الخلوه ، رقم : ۱ .

۳- ۳) مستدرک الوسائل ۴ / ۱۵۸ ، الباب ۱ وجوب قراءه الفاتحه ، رقم : ۵ .

القاعده دليلاً على جواز التمسّك فى جميع الموارد ، فالدليل أخصّ من المدّعى .

و اجيب فى التعليقه : بأنّ مثل هذا التركيب خارج عمّا نحن فيه ، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو ما إذا ورد حكم تكليفى أو وضعى على عام قد خرج عنه بعض مصاديقه ، و من الواضح أنه ليس الأمر فى التراكيب المزبوره كذلك ، لأنّ ظاهر « لا صلاه إلّا بطهور » عرفاً هو عدم تحقّق الصّلاه شرعاً أو عقلاً إلّا عند اقترانها بالطهاره ... فالنقض به غير وارد .

و فيه : إنه ليس محلّ الكلام خصوص ما ذكره ، بل يمكن أن يكون المخصّص عنواناً وجودياً و ليس من قبيل « لا صلاه إلا بطهور » ، كما لو قال : أكرم كلّ عالم ثم قال : يجب إكرام العلماء العدول ... فما ذكره الميرزا من أخصيّه الدليل من المدّعى تام .

و تلخص : سقوط الدليل من حيث الكبرى و الصغرى .

الوجه الثانى : إن تماميّه الحجه من قبل المولى موقوفه على إحراز الكبرى و الصغرى معاً ، فما لم يحرزا لم تتم ، و فى المقام و إنْ كانت الحجيّه تامه من ناحيه العام من حيث الكبرى و الصغرى ، إلّا أنها غير تامه من ناحيه الخاص من حيث الصغرى ، و لذا يكون العام حجةً بالنسبه إلى الصغرى المردّده و لا يزاحمه الخاص فيها ... ففى المثال المعروف نرى انطباق « أكرم كلّ عالم » على زيد العالم المشكوك فى عدالته ، لأنّ المفروض إحراز العالميّه فيه ، فالعام بعمومه شاملٌ له ، فالحجه على وجوب إكرامه تامّه ، لكنّ انطباق الخاص : « لا تكرم العالم الفاسق » عليه غير تامٍ لعدم إحراز كونه فاسقاً ، فلا حجيّه له بالنسبه إليه ، و ما ليس بحجّهٍ لا يزاحم الحجّه و هو العام المفروض شموله له .

أجاب فى (الكفايه) : بأنّه فى غايه الفساد . (قال) : فإنّ الخاص و إنْ لم يكن دليلاً فى الفرد المشتبه فعلاً ، إلّا أنه يوجب اختصاص حجيّه العام فى غير

عنوانه من الأفراد ، فيكون أكرم العلماء دليلًا و حجةً فى العالم غير الفاسق ، فالمصداق المشتبه و إنْ كان مصداقاً للعام بلا كلام ، إلّا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجه ، لاختصاص حجيته بغير الفاسق (۱) .

و توضيح ذلك هو : أنّ للعام ظهوراً و حجيّةً - أى كاشفيّةً عن المراد الجدّى - فالفرد المشتبه و إنْ أحرز كونه عالماً و أنّ العام يشمله بظهوره ، لكنّ إحراز حجيّته بالنسبه إلى هذا الفرد أوّل الكلام ، و من الواضح ترتب الأثر على الحجيّه لا الظهور .

فما أحرز ليس بموضوعٍ للأثر ، و ما هو موضوع الأثر فلم يحرز ، فكيف يتمسّك بالعام ؟

و أمّا الخاصّ ، فإنّه لا يمكنه تعيين الفرد ، لما تقدّم من أنّ الدّليل لا يتكفّل الموضوع .

ثم إنه قد يقوّى الاستدلال بما ذكره الشيخ رحمه اللّه من إجراء البراءه فى الشبهات الموضوعيّه حيث قال : إن قوله « لا تشرب الخمر » لا يكون حجةً إلّا على من ثبت عنده الكبرى و الصغرى معاً و ضمّ إحداهما إلى الاخرى ، و مع الشك فى أنّ هذا المائع خمرٌ أو لا ؟ فالصغرى غير محرزه ، فهى مجرى البراءه دون قاعده الاشتغال .

فقال السيد البروجردى : بأنَّ الكبرى حجّه بنفسها فى مقام تشخيص الحكم الشرعىّ الكلّى ، و لا نحتاج فى ذلك إلى وجود الموضوع خارجاً . نعم ، حجّيتها بالنسبه إلى الخارجيات لا تتصوّر إلّا بعد تشخيص الصغرى ، فههنا مقامان : مقام حجيّه العام بنفسه و مقام حجيّته بالنسبه إلى الخارجيات ، و المحتاج إلى الصغرى هو الثانى دون الأوّل ، فقول المولى أكرم العلماء - مثلًا - حجّه على

ص:۲۷۱

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۲۱ .

العبـد و يجب عليه الفحص عن الموضوع أو عن حاله (قال) و لذلک بعينه نستشـكل على ما ذكره الشـيخ لإجراء البراءه العقليه فى الشبهات الموضوعيه ، فإن الظاهر عدم جريانها فيها ، نعم ، يجرى فيها البراءه الشرعيه (١) .

فأورد عليه الشـيخ الأُسـتاذ : بأنه إذا كانت العقليّه غير جاريه ، فكـذلک الشـرعيّه ، لأن موضوعها الحكم الذى لا يعلم ، إذ القابل للوضع و الرفع إنمـا هو الحكم ، فـإذا لم يعلم به ، فكيف يصـحُّ القول بتماميّه البيان بالنسـبه إليه ؟ فالتفكيک بين البراءه العقليه و الشرعيه غير صحيح .

لكنّ مراد الشـيخ قدس سـره هو : إن الأحكام جميعاً بنحو القضايا الحقيقيّه ، فهى تنحلُّ إلى أحكامٍ بعدد الموضوعات ، و تَتعدَّد الإطاعـات و المعاصـى ، فـالحكم فى كـلّ شـبههٍ موضوعيه مجهول ، و لا يـدلّ عليه الحكم الكلّى ، و مع الجهل به تجرى البراءه العقليه و الشرعيه كلاهما .

الوجه الثـالث : إن العـام ظاهرٌ فى الشـمول بالنسـبه إلى أفراده ، و له ظهورٌ إطلاقى بالنسـبه أحوال تلک الأفراد ، فلما قال « أكرم كلّ عالم » أفاد وجوب إكرام جميع مصاديق العالم ، و على جميع أحوالهم من الفسق و العـداله و غيرهما ... فإذا جاء : « لا تكرم الفساق من العلماء » كان دليلاً على خروج من علم بفسقه ، فيكون من شک فى ذلک منهم باقياً تحت العام .

و قـد اجيب عن ذلـک : بـأنّ الحكم فى المطلق يختلف عنه فى العـام ، ففى العـام يجىء الحكم على كلّ أفراده ، أمّا فى المطلق فإنه يجىء على الطبيعه و لا نظر له إلى أفرادها ، فلو شک فى انطباق الحكم المطلق على فردٍ لم يجز التمسّک فيه بالإطلاق .

١- ١) نهايه الاصول : ٢٩۴ .

فقال الأستاذ : هذا صحيحٌ ، لأن حقيقه الإطلاق رفض القيود لا جمعها ، لكنّ الفرق المذكور لا أثر له فى النتيجه ، فلا فرق - فى الدلاله على خروج الحصّه - بين المخصّص و المقيّد ، فكما يخرج المخصص الفسّاق كذلك يخرج المقيّد الرقبه الكافره ... فلو شك فى التقييد الزائد كان كالشك فى التخصيص الزائد ، و كما يتمسّك بالعام فى الفرد المشكوك فى خروجه ، يتمسّك بالمطلق فى الحال المشكوك فى خروجه .

بل الحق فى الجواب أنْ يقال : إن الإطلاق الأحوالى فرعٌ للعموم الأفرادى ، فما لم يحرز فرديّه الفرد للعام لم تصل النوبه إلى الأخذ بإطلاقه الأحوالى ، و إذا سقط العموم الأفرادى بالنسبه إلى الفرد المشكوك فى فرديّته ، فلا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالى فيه ، لعدم الموضوع .

و هذا تمام الكلام فى التمسّك بالعام فى الشبهه المصداقيه إنْ كان المخصص لفظياً .

التمسّک بالعام فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لبيّاً

تفصيل الشيخ و الكفايه

و ذهب الشيخ - و تبعه صاحب (الكفايه) (١) - إلى جواز التمسّك به إن كان المخصص لبيّاً ، مثلًا : إذا قال المولى « أكرم جيرانى » و قام الإجماع أو حكم العقل مثلًا على عدم جواز إكرام عدوّه ، ثم شك فى كون زيد عدوّاً له فلا يجوز إكرامه أو لا فيجب ، ففى هذه الحاله لا بدّ من إكرامه . و يتلخّص كلامه قدس سره و استدلاله فى نقاط :

(١) إن المفروض قيام الحجه من قبل المولى على وجوب إكرام جيرانه

ص:٢٧٣

١- ١) مطارح الأنظار : ١٩٤ ، كفايه الاصول : ٢٢٢ .

على وجه العموم ، و هذه الحجه واحده و لم يصدر عنه أىّ كلامٍ آخر ، و لا يجوز رفع اليد عن الحجه إلّا بالمقدار المقطوع بخروجه ، و أمّا فى المشكوك فيه فهو باق على حجيّته ... .

(٢) جواز مؤاخذته على ترک إكرام من شک فى عداوته من الجيران .

(٣) قيام السيره العقلائيه فى أمثال المقام على التمسّک بالعام .

ثم أضاف رحمه اللّه : أن من الممكن أن يقال : بأنّ التمسّك بالعام مع المخصّص اللّبى يوجب ارتفاع الشك عن الفرد المشكوك فيه للخاص ، و لذا جاز لعن بنى اميه قاطبةً – مع احتمال أن يكون فيهم مؤمن ، و المؤمن لا يجوز لعنه – لأنّ هذا العام الوارد يدفع احتمال وجود المؤمن فيهم ، فلو اشتبه حال واحدٍ منهم من حيث الإيمان و عدمه حكم بعدم إيمانه بمقتضى العام .

النظر فى كلام الكفايه

و قد نوقشت النقاط المذكوره . أمّا الأولى : فبأنّه صحيح أنْ لم يرد خطاب آخر من المولى ، لكنَّ المهم هو قيام الحجّه ، فكما أنّ الصّادر منه حجّه كذلك الإجماع حجّه – كما هو المفروض – و حكم العقل حجّه ، و السّيره العقلائيّه الممضاه حجّه . فما ذكره من أن العام حجّه واحده و لم يصدر من المولى شىء آخر ، غير صحيح .

و أمّا الثانيه : فدعوى صحه المؤاخذه أوّل الكلام ، بل بالعكس ، لأنّه قد انكشف بحكم العقل أو الإجماع كون العام مقيداً بغير العدوّ ، فلم تقم الحجّه على الفرد المردّد حتى يصحّ المؤاخذه على الترک ، لأن صحّه المؤاخذه فرع قيام الحجّه ، كما هو واضح .

و أمّا الثالثه فكذلک ... بل الصّحيح أنّ السّيره العقلائيّه قائمه على التوقّف فى مثل المقام .

تفصیل المیرزا

و قال المیرزا رحمه اللّه (۱) : بأنّ الدلیل اللّبی المخصّص للعام تارهً : یفید ثبوت قیدٍ للموضوع . و اخری : یفید الملاک فی العام . و ثالثه : یشکُّ فی أنّ المستکشف بالمخصص اللّبی هو قید الموضوع فی العام أو الملاک للحکم فیه .

فإن کان من قبیل الأوّل ، کما لو قام الإجماع علی تقیّد « الرجل » و هو الموضوع فی « انظروا إلی رجل منکم قد روی حدیثنا و نَظَر فی حلالنا و حرامنا » (۲) و عَرَفَ أحکامنا بالعداله ، ففی الفرد المردّد منه یسقط العام عن الحجیّه ، لأنّ حجیّته موقوفه علی إحراز الکبری و الصغری معاً ، و المفروض عدم إحراز الصغری فی المثال .

و إنْ کان من قبیل الثانی ، کما فی « اللهم العن بنی امیّه قاطبهً » ، فإنّه قد علم بالأدلّه أنّ الملاک لهذا اللّعن هو بغضهم للنبی و آله ، لا أنّ هذه الصفه قیدٌ للموضوع ، لأنّه و إنْ کان الحکم یدور مدار الملاک ، إلّا أنه لا یقیّد الحکم فی مقام التشریع ، فالصّلاه واجبهٌ - لا بقید النّاهیه عن الفحشاء و المنکر ، و إنْ کانت هذه الحیثیه ملاکاً لها و هی تدور مدارها قبل صدور الحکم - ففی الفرد المردّد فی هذه الصوره یتمسّک بالعام ، لما تقدّم من أن تلک الصفه لیست قیداً للموضوع حتی تکون شبههً مصداقیهً أو مفهومیّه ، و لیس من وظیفه المکلّف الفحص عن وجود الملاک و عدم وجوده ، بل علیه الرجوع إلی الحکم الصادر من المولی ، و المفروض شموله للفرد المردّد بعمومه .

و إنْ کان من قبیل الثالث ، أی: وقع الشک فی أن المستکشف بالمخصّص اللّبی قید للموضوع حتی لا یتمسّک بالعام ، أو أنه ملاک لجعل الحکم فیتمسّک به ،

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۳۴۳ .

۲- ۲) غوالی اللئالی ۳ / ۱۹۲ ، باب الجهاد .

ففيه تفصيل ... لأنّ ذلك المخصص اللّبى قد يكون كالمخصّص اللّفظى المتّصل ، كما لو كان حكماً عقلياً ضروريّاً ، و حينئذٍ يكون العام بالنسبه إلى الفرد المردّد مجملاً ، إذ يحتمل فيه الوجهان ،لاحتفافه بما يحتمل القرينيّه . و قد يكون كالمخصّص اللّفظى المنفصل ، كما لو كان حكماً عقليّاً نظريّاً ، فالظهور للعام منعقد و يصحُّ التمسّك به ، و وجه انعقاد الظهور هو الشك فى تقيّده - على أثر الشكّ فى أنّ الخصوصيّه المستكشفه قيد أو ملاك - و كلّما شك فى تقيّد العام فالأصل هو العدم ، فالظهور منعقد و يجوز التمسّك به .

إشكال الأُستاذ

قال الأُستاذ : بأنّ البيان المذكور لتفصيل الميرزا سالمٌ من أىّ إشكالٍ ، و الكبرى التى ذكرها فى التفصيل بين ما إذا كانت الخصوصيّه قيداً للموضوع أو ملاكاً للحكم فى غايه المتانه ... .

لكنّ الإشكال فى التطبيق فى الصوره الثانيه ، لأنه قد ذكر أنّ بغض النبىّ و آله هو الملاك للعن بنى اميّه قاطبه ، و الحال أنّ البغض هذا من انقسامات الموضوع ، فكما أن الإيمان و الكفر من انقسامات الرقبه ، كذلك البغض و عدمه من انقسامات بنى اميه ، فيكون من قبيل قيد الموضوع لا من قبيل الملاك للحكم ، و كذلك الحال فى « العداوه » المخصَّصه بالدليل اللّبى من « أكرم كلّ جيرانى » ، فإنّ الجيران ينقسم إلى العدوّ و غير العدو .

و أيضاً : يرد على الميرزا وقوع الخلط فى كلامه بين العلّه فى مقام الثبوت و فى مقام الإثبات . لأنّ البغض أصبح هو العلّه للّعن ، فهو الموضوع ، و يكون بنو اميّه أحد المصاديق ... كما فى لا تشرب الخمر لأنه مسكر ، حيث الحكم مجعولٌ للمسكر و هو الموضوع ، و قد ذكر الخمر بياناً للصغرى ... و هذا مقتضى مقام الإثبات . أمّا فى مقام الثبوت ، فالحكم المذكور تابعٌ للمصالح و المفاسد كما

هو واضـح ... و بهذا البيان يظهر أنّ البغض فى المثال قيدٌ للموضوع و ليس بملاكٍ ... و المعنى : اللهم العن بنى اميه قاطبةً لأنهم مبغضون للنبى و آله عليهم الصلاه و السّلام ، فكان ذلك هو الموضوع للحكم ، لأنّ كلّ علّهٍ فهى موضوع أو جزء للموضوع .

و على الجمله ، فالإشكال على الميرزا صغروى فقط .

تفصيل المحاضرات

و هو التفصيل بين القضيه الحقيقيّه و الخارجيه .

و بيـان ذلـك هو : إن الميرزا رحمه اللّه قـال بعـدم جواز التمسّك بالعام عنـد الشك من جهه الشـبهه الخارجيّه ، سواء فى ذلك القضـيّه الحقيقيه و الخـارجيّه ، فقال : أمّا الحقيقيه ، فلما عرفت من أن شأن أداه العموم فيها إنما هو تسـريه الحكم إلى كلّ قسـمٍ من الأقسام التى يمكن انقسام مـدخول الأداه بالإضافه إليها ... و أمّا القضـيه الخارجيه ، فلأنّ غايه ما يمكن أن يتمسّك به لجواز التمسـك بـالعموم فى الشـبهه المصـداقيه فيها ، هو أنّ المتكلّم فى موارد القضايا الخارجيه هو الـذى تكفّل بإحراز انطباق عنوان العام على المصاديق الخارجيّه ، فيكون ظهور كلامه متّبعاً فى غير ما علم خروجه من حكم العام بالعلم بدخوله فى عنوان الخاص . لكنه يندفع :

بأنّا لا نشك فى أنّ نحو اسـتعمال العام فى القضايا الخارجيّه لا يباين نحوه فى القضايا الحقيقيّه فى أن عنوان العام إنما يؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام الإثبات مرآةً إلى أفراده الخارجيّه أو المقدّره ... (1).

لكنّ السيد الخوئى فى (المحاضرات) (2) ذهب إلى التفصيل فقال : إذا

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۳۱۹ - ۳۲۱ .

۲- ۲) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۳۵۸ .

كـانت القضايـا من قبيل القضايا الخارجيه ، فإنْ كان المخصّـِص لفظيّاً ، لم يجز التمسّک بالعام فی موارد الشـبهات المصـداقيه ، حيث أن المخصـص اللّفظی يکون قرينةً علی أنّ المولی أوکـل إحراز موضوع حکمه فی الخـارج إلی نفس المکلّف ، و بما أن موضوعه صار مقيّداً بقيدٍ بمقتضـی التخصـيص ، فبطبيعه الحال إذا شک فی تحقّق قيده فی الخارج لم يمکن التمسّک بالعموم ، لفرض عدم کونه ناظراً إلی وجوده أو عدم وجوده . و أمّا إذا کان المخصّص لبيّاً :

فـإنْ علم من الخارج أن المولی أوکل إحراز موضوع العام إلی نفس المکلّف ، فحاله حال المخصّـِص اللّفظی ، کما إذا ورد فی دليلٍ « أعط لکلّ طالب علم فی النجف الأشـرف کذا و کذا ديناراً » و علم من الخارج أن مراده هو المعيل دون المجرّد ، و لازم ذلـک بطبيعه الحـال هو العلم بتقيّـِد موضوع العـام بعـدم کونه مجرّداً ، فـإذا شـک فی طالب علمٍ أنه معيل أو مجرّد لم يتمسّـِک بالعام .

و إنْ لم يعلم من الخارج ذلک ، صحّ التمسّک بالعموم فی موارد الشـبهه المصداقيّه ، لأن ظهور کلام المولی فی العموم کاشف عن أنه بنفسه أحرز انطبـاق موضوع حکمه علی جميع أفراده و لم يکـل ذلـک إلی المکلّف ، و هـذا الظهور حجه علی المکلف فی موارد الشـک ... و من هـذا القبيـل « لعن اللّه بنی اميّه قاطبه » . فإن هـذه القضـيه بما أنها قضـيه خارجيه صادره من الإمام من دون قرينه علی إيکـال إحراز الموضوع فيها فی الخارج إلی نظر المکلّف ، فبطبيعه الحال تـدلّ علی أنّ المتکلّم لاحظ الموضوع بتمام أفراده و أحرز أنه لا مؤمن بينهم ، وعليه ، فإنْ علمنا من الخارج أن فيهم مؤمناً فهو خارج عن عمومه ، و مع الشک فلا مانع من التمسّک بعمومه لإثبات جواز لعنه ، و يستکشف منه بدليل الإنّ أنه ليس بمؤمن .

موافقه الأُستاذ مع تكميلٍ له

و أفـاد الأُسـتاذ دام بقـاه : أنّ مجرّد الفرق بين القضـيتين - بـأنّه فی الحقیقیّه جُعـل إحراز الموضـوع إلی نظر المکلّـف ، بخلاـف الخـارجیه حیث أن المولی قـد أحرز وجوده - غیر کـافٍ ، بـل الظـاهر ضـروره وجود قرینه حـالیّه أو مقـالیّه - علاـوهً علی کون القضـیّه خارجیّه - للـدلاله علی عدم إیکال إحراز الموضوع إلی نظر المکلّف ، مثلاً : إذا قال المولی : « أکرم من فی المدرسه » کان الموضوع هو « من فی المدرسه » لکنّه لا یتکفَّل وجود زیدٍ فیها ، بل الفحص عن هذا بعهده المکلّف ...

فإذا علمنا بدلیلٍ لبّی عدم إکرام من کان عدوّاً له ، تقیّد الموضوع بعدمها ، و لکنّ إحراز هذا الموضوع یرجع إلی المکلّف ، لأنّ غایه ما یقال هو : إن المفروض کون القضـیّه خارجیه ، فلا بـدّ و أن المولی قد أحرز أنْ لیس بین فی المدرسه عدوٌّ له ، فلذا أمر بإکرام من فیها ... لکنّ المشـکله هی أنّ العداوه من انقسامات هذا الموضوع بالضروره ، و أنّه قد تقیّد لا محاله بالدلیل اللبّی ، و مع الشک فالقید غیر محرز ، فالتمسّک بالعام حینئذٍ مشکل .

إذنْ ، لا بـدّ من قیام قرینهٍ علی إحراز المولی الموضوع و تطبیقه بکلّ قیوده ، و لا یکفی مجرّد کون القضـیه خارجیهً و عدم قیام القرینه علی إیکال الإحراز إلی نظر المکلّف .

و لا أقل من الشک فی قیام السیره العقلائیه بالتمسّک بالعام فی مثل المورد الذی ذکره المفصّل ... إذن ، لا بدّ من الأخذ بالقدر المتیقّن و هو ما ذکرناه .

الکلام فی مقتضی الأصل العملی

اشاره

و بعد سقوط العام عن الحجیّه فیما شک کونه من مصادیق الخاص ، تصل النوبه إلی الأصل العملی ، و قد ذهب أکثر المحققین إلی أنّ المرجع هو الأصل

الموضوعی ، بـأنْ یجری استصـحاب عـدم الفسق فی الفرد المردّد فینـدرج فی العام و یجب إکرامه . و خالف المحقق العراقی و ذهب إلی جریان الأصل الحکمی ، بأنْ یستصحب حکمه السابق من وجوب الإکرام أو عدم وجوبه .

رأی المحقق العراقی

و ملخص کلامه کما فی (تقریر بحثه) (۱) هو : إنه لو کـان هنـاک أصل حکمی من استصـحاب وجوب أو حرمهٍ و نحوه فلا إشکال . و أمّا الأصل الموضوعی فیبتنی جریانه علی ما تقدَّم من المسـلکین فی التخصـیصات ، من أن قضیّه التخصیص هل هی کالتقییـد فی اقتضائه لإحداث عنوانٍ إیجابی أو سـلبی فی الأفراد الباقیه بعـد التخصـیص الموجب لتقیید موضوع الحکم فی نحو قوله : أکرم کـلّ عـالم ، بالعالم العادل أو العالم غیر الفاسق أم لا ، بل إنّ قضـیّته مجرّد إخراج بعض الأفراد من تحت حکم العام الموجب لقصر الحکم ببقیّه الأفراد .

فعلی المسلک الأول : لا بأس بجریان الأصل الموضوعی ، فیحکم علیه بحکمه بعد إحراز العالمیه بالوجدان ، و یکون الموضوع هو العالم العادل أو العالم الذی لم یکن فاسقاً .

و أما علی المسـلک الثانی - و هو المختار عنده - فلا مجال لجریان الأصل الموضوعی المزبور ، من جهه عدم ترتب أثر شـرعی علیه حینئذٍ ، لأنه لا یکون لمثـل هـذه العنـاوین دخـل فی موضوع الحکم و الأثر - و لو علی نحو القیـدیّه - حتی یجری فیها استصحابها إلا علی القول بالأصـل المثبت ، لأن الأثر إنمـا هو للأفراد الباقیه تحت العام ، نعم هم یلازمون عـدم الفسق ، لکنّ استصحاب عدم الفسق لا أثر له لإثبات الملازم .

۱- ۱) نهایه الأفکار (۱ - ۲) ۵۲۷ .

فهذا كلامه ، و لذا ينقل عنه أن التخصيص كالموت ، فكما لا يتلوّن العام بلونٍ بموت عدّهٍ من العلماء ، كذلك لو خصص ... و من هنا نراه يتمسّك بالإطلاق فى الشبهه الموضوعيه للمقيّد له ، كما لو قال أعتق رقبهً ثمّ أخرج الكافره بدليل منفصل و شك فى فردٍ منها ، فإنه يقول بالأصل الموضوعى من جهه أنّ التقييد يعطى لوناً للمطلق ، لأنه يقيّده ، بخلاف التخصيص فليس إلّا إخراجاً لبعض الأفراد .

(ثم قال) : نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضاً لحكم العام ، كما لو كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء ، و كان مفاد الخاص عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، ففى مثله أمكن إثبات وجوب الإكرام - الذى هو حكم العام - بمقتضى استصحاب عدم الفسق ، من جهه أنه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللّاوجوب الذى هو عباره عن وجوب الإكرام ، و هذا بخلاف ما لو كان مفاد الخاصّ عباره عن حرمه الإكرام التى هى ضدّ لحكم العام ، حيث أنه لا يمكن إثبات وجوب الإكرام باستصحاب العداله أو عدم الفسق إلّا على نحو الأصل المثبت .

و يتلخّص كلامه فى نقاط :

١ - الفرق بين التخصيص و التقييد ، و أنَّ الثانى يعطى لوناً و عنواناً ، دون الأول فإنه يفيد الإخراج فقط .

٢ - التفصيل بين ما إذا كان التنافى بين موضوعى المخصّص و العام على نحو التناقض أو التضاد ، ففى الأول يتمسّك بالعام فى الفرد المردد ، دون الثانى .

٣ - كلّما كان بيانه وظيفه المولى ففى مورد الشك يتمسّك بالعام ، و ما كان الوصول إليه من وظيفه المكلّف فلا ... ففى مثل : « المؤمنون عند شروطهم » (١)

١- ١) وسائل الشيعه ٢١ / ٢٧٦ ، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، رقم : ۴ .

الـذی خصّـِص بالشـرط المخالف للکتاب و السـنّه ، لو شک فی شـرط أنّه مخالف أو لا ، فوظیفه بیان ذلک علی المولی ، و مع الشک یتمسّک بالعام ... و کـذا الجلـد المشـکوک فی تـذکیته یصـلّی فیه أولا ، فإنّه لو کان منشأ الشک هو قابلیه هـذا الحیوان للتذکیه و عدم قابلیّته له ، فإنّه یتمسّک بالعام ، لکون بیان القابلیه و عدمها من وظیفه الشارع ، بخلاف ما لو کان منشأ الشک هو الشکّ فی کون الذابح مسلماً أو الذبح علی القبله ، فلا وظیفه للمولی بل علی المکلّف ، فلا یجوز التمسّک بالعام حینئذٍ .

الإشکال علیه

و أورد علیه الاُستاذ - فی الدورتین - بوجوه :

الأول : قـد ذکر أنّ التخصـیص مفاده قصـر الحکم ، و أنه إذا قال لا تکرم الفسّاق من العلماء ، أفاد عـدم شـمول ملاک الإکرام للفسّاق . فنقول : لمّا کان أکرم کلّ عالمٍ ، یفیـد وجود المقتضـی لإکرام عموم العلماء ، فلا بـدّ و أنْ یکون المخصّـِص الموجب لقصـر الحکم دالّاً علی شـرطٍ للمقتضـی و هو العـداله أو علی وجود مانع عن تأثیره و هو الفسق ، فیکون قصـر الحکم راجعاً إلی فقد الشـرط أو وجود المانع ، و حینئذٍ ، یسـتحیل عدم تعنون العام بعنوان الخاص . فالجمع بین القول بقصر الحکم و القول بعدم التعنون تهافت . أمّا فی الموت فالاقتضاء منتفٍ فالقیاس مع الفارق .

و الثـانی : إنه علی جمیع المسالک ، یکون الخاصّ مؤثراً فی الإراده الجـدّیه للعام ، فإنّه بعـد ورود المخصـص المنفصل لا یعقل کون الإراده الجـدیّه فیه مطلقهً بالنسـبه إلی الخاص ، کما لا یعقل الإهمال فیها ، فهی مقیّده لا محاله ، و خاصهً علی مسـلکه من أن الحکم هو الإراده المبرزه ، فإن الإهمال فی الإراده المبرزه غیر معقول ، فیکون الحکم فی العام مقیّداً .

و الثالث : قوله بجريان الأصل الحكمی ، يرد عليه: إنه إن كان المراد هو الاستصحاب ، فإجراؤه مع الشک فی الموضوع تمسّک بـدليله فی الشـبهه الموضوعيّه له ، لأنّ المعتبر فی الاستصـحاب إحراز أن رفع اليـد عن اليقين السـابق نقضٌ ، لكنّ إحراز النقض موقوفٌ علی وحده الموضوع فی القضيّتين ، و مع تردّده لاحقاً ، فلا إحراز لوحدته فالاستصحاب ممنوع .

و الرابـع : إنه يرد علی تفصـيله بين التنـاقض و التضـاد : إن رفـع عـدم الوجـوب ليس هو عين الوجوب حـتی يثبت حكم العـام و يترتب علی الفرد المردد ، لأنّ مفهوم نفی النفی ليس هو الإثبات بل الإثبات مصـداقه ... فلو أُريـد من استصـحاب عـدم الفسـق إثبات العداله فهو أصل مثبت . اللّهم إلّا أن يقال بالجريان مع خفاء الواسطه كما عليه الشيخ ، لكنّ التحقيق خلافه .

و الخـامس : إنه يرد علی قوله بالتمسّـک بالعـام فی الشـبهات المصـداقيّه حيث يكون البيـان من وظيفه الشـارع ، بـأنْ المفروض إسـقاط الشارع ظهور « المؤمنون عند شـروطهم » و هی قضـيه حقيقيّه بحسب المراد الجدی ، بقوله : « كلّ شـرط خالف اللّه فهو رد » (۱) ، فكان ذاک العام مقيّداً ، و المفروض عدم البيان ، فكيف يتمسّک به فی الفرد المردّد من الشرط ؟

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۸ / ۲۶۷ ، الباب ۱۵ من أبواب بيع الحيوان ، رقم : ۱ .

استصحابُ العدم الأزلی

تمهیدٌ

اشاره

المخصّص المنفصل تارهً : یکون مجملاً مفهوماً کما لو قال أکرم العلماء ، ثم قام الدلیل علی حرمه إکرام الفسّاق منهم ، و شکّ فی حکم فردٍ من العلماء مرتکب للمعصیه الصّغیره ، من جهه تردّد مفهوم الفسق بین ارتکاب خصوص الکبیره و الأعمّ منها و الصّغیره ، و تسمی بالشبهه المفهومیه . و اخری : یکون مبیّناً من حیث المفهوم ، فیقع الشکّ فی حکم الفرد من جهه امور خارجیّه ، کما لو جهلنا کونه مرتکباً للفسق حتّی یندرج تحت المخصّص أو غیر مرتکب له فیشمله العام ، و تسمّی بالشبهه المصداقیه .

أمّا فی الاولی ، فالمشهور هو التمسّک بالعام .

و أمّا فی الثانیه ، فقد ذهب السید صاحب (العروه) إلی التمسّک بالعام ، خلافاً للمشهور القائلین بالرجوع إلی الأصل ، فإنْ کانت الحاله السابقه للفرد هو الفسق أو عدمه ، جری الأصل و خرج عن الشبهه ، أمّا لو جهلنا حالته السابقه أو کان مورداً لتوارد حالتی الفسق و العداله و جهل المتقدّم و المتأخّر منهما ، فلا أصل ینقّح حاله ، و یسقط التمسّک بالعام و بالدلیل المخصّص أیضاً ، فإنْ قلنا بجریان الاستصحاب الحکمی حینئذٍ فهو ، و إلّا وصلت النوبه إلی البراءه أو الاشتغال .

و هذا کلّه قد تقدّم ، و حاصله تنقیح حال الموضوع باستصحاب عدم الفسق و یعبّر عن ذلک باستصحاب العدم النعتی .

ص:۲۸۴

و يقابله استصحاب العدم الأزلی بأنْ نقول : هذا الفرد من العلماء لم يكن فی الوجود ، فهل بعد ما وُجد فيه الفسق أو لا ؟ فهل يمكن الخروج عن هذا الشكّ باستصحاب عدم الفسق أزلاً أو لا ؟

و هذا فی الأوصاف العارضه .

و من الأوصاف ما هو ذاتی لا يزايل الموصوف منذ وجوده ، كقرشيّه المرأه ، و هو المثال المعروف فی المسأله ، فإن المرأه تحيض إلى الخمسين إلّا القرشيه فإنّها ترى الحيض إلى الستين ، فلو شككنا فی امرأةٍ هل هی قرشيّه فدمها بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّه فاستحاضه ؟ فهل يمكن التمسّك بالأصل الموضوعی بنحو العدم الأزلی أو لا ؟

و البحث فی هذه المسأله فی مقامين :

المقام الأوّل (فی الاقتضاء)

اشاره

و للبحث فيه جهتان : جهه الثبوت و أنه هل – من الجهه العقليّه أو العرفيه – لهذا الأصل اقتضاء ؟ وجهه الإثبات و أنه بناء على تماميه المقتضی عقلاً و عرفاً ، هل للأدلّه اقتضاء فی مقام الإثبات أو لا ؟

الميرزا ، منكر للاقتضاء العقلی .

و جماعه ، ينكرون الاقتضاء العرفی .

و البروجردی ، لا يمنع من الاقتضاء الثبوتی بل يرى الأدلّه قاصرةً إثباتاً .

الأقوال فی المسأله

و قد اختلفت أنظار الأعلام فی جريان استصحاب العدم الأزلی ، بين قائل به مطلقاً ، و قائل بعدمه مطلقاً ، و مفصّل بين عوارض الوجود فالجريان و عوارض الماهيّه فالعدم .

کلام الکفایه فی تقریب الجریان

قال صاحب (الکفایه) : لا یخفی أن الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتّصل ، لمّا کان غیر معنونٍ بعنوان خاص بل بکلّ عنوان لم یکن ذلک بعنوان الخاص ، کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد - إلّا ما شذّ - ممکناً ، فبذلک یحکم علیه بحکم العام و إنْ لم یجز التمسّک به بلا کلام . ضروره أنه قلّما لم یوجد عنوان یجری فیه أصل ینقّح به أنه ممّا بقی تحته . مثلًا : إذا شک فی امرأه ... (1) .

فالمحقق الخراسانی من القائلین بجریان استصحاب العدم الأزلی و توضیح کلامه هو :

إنّ العام إذا أصبح موضوعاً للحکم ، فهو موضوع له بجمیع العناوین و الانقسامات ، فإذا قال : أکرم العلماء ، شمل « العالم » الفاسق و العادل و غیر الفاسق و غیر العادل ... و کلّ واحدٍ من هذه العناوین موضوع للحکم بوجوب الإکرام ، لأن « العالم » یشملها کلّها و هی مندرجه تحته ، ثم لمّا جاء المخصّص ، فإنْ کان منفصلًا أو کان متّصلًا لکنه من قبیل الاستثناء ب« الّا » و شبهه ، لم یؤثّر إلّا الإخراج فقط ، أمّا إنْ کان متّصلًا و لم یکن من قبیل « إلّا و شبهه » کما لو قال : أکرم العلماء العدول ، فإنّه یفید الإخراج من تحت العام و تعنون العام و تقیّده بغیر الفسّاق .

قال : إلّا ما شذ .

یعنی : مورد توارد الحالتین من الفسق و العداله .

إذن ، فهو یری جریان استصحاب العدم الأزلی إلّا فی مورد توارد الحالتین .

ثم طبّق هذه الکبری علی المرأه القرشیّه ، لأن الدلیل أفاد أنّ المرأه تری

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۲۳ .

الحمره إلی خمسین سنه ... و« المرأه » موضوعٌ یندرج تحته جمیع أصناف المرأه و انقساماتها ، و منها المرأه التی لیس بینها و بین قریش انتسابٌ . لکنْ قد ورد فی خصوص القرشیه أنها تری الحمره إلی الستّین ، فأخرج هذا القسم من تحت الدّلیل السابق من غیر أن یتقیّد الموضوع - أی المرأه - بقیدٍ ، لکون هذا المخصّص من قبیل الاستثناء ، فإذا شکّ فی امرأهٍ معیّنهٍ بنحو الشبهه المصداقیّه : هل لمّا وجدت وجد معها الانتساب إلی قریشٍ أو لا ؟ جری استصحاب العدم و حکم بعدم وجود تلک النسبه ، فیکون الدم الذی تراه بعد الخمسین محکوماً بالاستحاضه لا الحیض ... .

فظهر أنّ استصحاب العدم الأزلی جارٍ بناءً علی الخصوصیّات المذکوره ، سواء فی الأوصاف الذاتیه کالقرشیّه و العرضیّه کالفسق ، إلّا فی مورد توارد الحالتین من الفسق و العداله حیث تنتقض الحاله السابقه فلا یجری الاستصحاب .

هذا بیان مطلب (الکفایه) .

الإشکالات

لکنْ هنا إشکالات :

الأول : إنه لا مقتضی لجریان هذا الأصل ، لما تقرّر من أنّ مجراه الحکم الشرعی أو الموضوع له ، وعلیه ، فإن الموضوع فی لسان الدلیل هو « العالم » و هو الذی جاء الحکم بوجوب الإکرام علیه ، و أمّا أقسامه و أوصافه الطارئه علیه ، فلم یؤخذ منها شیء فی لسان الدلیل موضوعاً للحکم ، فلیس « العالم الذی لم یتّصف بالفسق » هو الموضوع ، أو « المرأه التی لا تنتسب إلی قریش » ، بل الموضوع « المرأه » ، و هو محرز بالوجدان و لا شکّ فیه لیجری فیه الاستصحاب .

الثانی : إنه إذا ورد المخصّص ، أثّر فی الظهور و الدلاله الاستعمالیّه ، و یکون

الموضوع فی الـدلیل مقیّـداً بالمخصّـص ، و أثّر أیضاً بحسب الحجیّه فی الإراده الجـدیّه - إن كان منفصـلًا - كما هو واضـح ... وعلیه ، فإنّ الظهور ینقلب و یكون الموضوع مقیّداً و معنوناً بالخاص ، فیتركّب الموضوع أو یتقیّد - علی الخلاف ، كما سیأتی - و لا یبقی مجرّداً عن القیـد ، بـل یكـون « العـالم غیر المتصف بـالفسق » و« المرأه غیر المنتسـبه إلی قریش » هو الموضوع . و لا أصل ینقّح حاله .

و علی الجمله ، فإنّ بیان (الكفایه) إنما یتمّ بناءً علی عدم تلوّن العام بعنوان الخاص بعد التخصیص ، و هو خلاف التحقیق .

و قال الإیروانی معلّقاً علی قول (الكفایه) : « لما كان غیر معنونٍ بعنوان خاص » :

یعنی : العنوان الخاصّ الوجودی المقابل لعنوان المخصّـص . و أمّا العنوان العدمی - و هو عدم عنوان المخصص - فالباقی تحت العـام معنون به البته ، و قـد صـرّح به المصـنف بقوله : بـل بكـلّ عنوان لم یكن ذلك بعنوان الخاص ، « فإن قوله لم یكن ذلك بعنوان الخـاص هو بعینه عنوان للعـام ، لكن تعبیره بقوله : « بـل بكـلّ عنوان » مسـامحه ، لأنه یوهم دخل تمام العناوین الوجودیه التی لیست بعنوان الخاص لكن علی سبیل البـدل ، و هو باطل قطعاً و خلاف المقصود جزماً ... فما فرّعه المصـنف علی ما أصّـله من جریان الأصل الموضوعی ... لیس علی ما ینبغی ، فإنّ مجرد عـدم تحقّق الانتساب الـذی هو السـلب الناقص لا أثر له بعد أنْ صـار عنوان العـام بعـد خروج الخـاص المرأه التی لیست امرأةً من قریش ، إذ لیست لهـذا السـلب النـاقص فی المرأه المشـكوكه قرشیّتها حاله سابقه متیقّنه ... (۱) .

و حاصل كلامه : إن مراد (الكفایه) تعنون العام و تقیّده بالعدم بعد إخراج

۱- ۱) نهایه النهایه ۱ / ۲۸۴ .

العنوان الوجودی ، فالمرأه متّصفه بعدم القرشیّه بنحو لیس الناقصه ، و هذه لا حاله سابقه لها حتی تستصحب ، بل الموجود فی الأزل هو المرأه غیر المنتسبه إلی قریش بنحو لیس التامه ، و استصحاب عدمها بنحو لیس التامه لإثبات عدمها بنحو لیس الناقصه لا یتم إلّا علی الأصل المثبت .

لکنّ الأُستاذ استظهر من کلام (الکفایه) غیر هذا ، لأنه نفی تعنون العام بعد التخصیص ، بل جعل المخصّص مخرجاً فقط ، ثمّ أکّد ذلک بقوله : بل بکلّ عنوان ... فأفاد أنّ الموضوع هو « المرأه » فقط ... فقول الإیروانی بأنّ العنوان العدمی مفاد لیس الناقصه و الأصل مثبت ، إنما یتمُّ لو کان صاحب (الکفایه) یری اتّصاف العام - بعد تخصیصه بعنوان وجودی - بعنوانٍ عدمی ، و هذا ما ینفیه کلامه .

الثالث : إنه لو سلّم جریان أصل العدم الأزلی و القول بعدم الاتّصاف فی الزمان اللّاحق ، فإنّه لا یرفع حکم الخاصّ عن الفرد ، لأنا إذا استصحبنا عدم فسقه أزلاً اندرج تحت العام ، و لکنْ ما المخرج له من تحت الخاص مع احتمال کونه فاسقاً و قد قال : لا تکرم الفسّاق ؟ و نفی حکم الخاص عنه بالأصل لا یتم إلّا بالأصل المثبت کما لا یخفی .

و قد أجاب المحقق الأصفهانی (1) بما حاصله : لقد دلّ العام علی وجوب إکرام العالم ، و هو یدلّ بالالتزام علی أنّ شیئاً من العناوین لا ینافی « عنوان » العالم المجعول موضوعاً لوجوب الإکرام ، فهو واجب الإکرام سواء کان عدلاً أو لا ، غیر متصف بالسفاهه أو لا ... و هکذا ... و إذا کان لا ینافی وجوب الإکرام فهو منافٍ لحرمته ، فکان الفرد خارجاً من تحت الخاص بالدلاله الالتزامیه لدلیل العام ، الدالّ

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۴۶۱ .

بالمطابقه على وجوب إكرام ما أَخذ فيه موضوعاً و هو العالم .

قال الأُستاذ :

و هذا جواب دقيق عن الشبهه بل هو خير جوابٍ عنها . إلّا أنّه إنما يتمُّ بناءً على مختاره من عدم تلوّن العام على أثر التخصيص ، و أمّا بناءً على ما هو مقتضى البرهان من تقيّد الموضوع أو تركّبه بعد التخصيص فلا يتم ، لكون الجزء مشكوكاً فيه ، فالإشكال باق .

الرابع : إشكال المعارضه ، ذكره المحقق المشكينى (١) ، لأنّ دليل الخاص قد دلّ بالمطابقه على حرمه إكرام الفاسق ، و بالالتزام على حرمه إكرام غير المتّصف بالعداله ، و بذلك يخرج من لم يتّصف بالعداله من تحت العام ، فلو استصحبنا عدم اتصافه بالفسق أزلاً حتى يندرج تحته ، عارضه استصحاب عدم اتّصافه بالعداله المقتضى لخروجه عنه ، و تساقطا .

أجاب الأُستاذ :

إنّ الأصل فى الإشكال هو استلزام الفسق لعدم الاتصاف بالعداله ، و أنَّ من ليس متّصفاً بها يحرم إكرامه ، فإنْ قلنا ببقاء المدلول الالتزامى بعد سقوط المطابقى ، كان الإشكال وارداً ، و أمّا على القول بتبعيّته له فى الثبوت و السقوط ، فإنّ عدم الاتصاف بالعدل الذى يلازم الفسق مخرج من تحت العام ، و مفروض الكلام أن جريان الأصل يفيد عدم العداله ، أمّا بالنسبه إلى الفسق فلا أصل و لا وجدان ، فأين المعارضه ؟

لكنْ لا يخفى أنّ الجواب مبنائى كالجواب عن الإشكال السابق .

۱- ۱) كفايه الاصول بحاشيه المشكينى ۱ / ۳۴۷ .

تقریر استصحاب العدم الأزلی ببیان آخر

إذن ، لا بدّ من سلوک طریقٍ آخر لتقریر استصحاب العدم الأزلی و هو یتمُّ بذکر امور :

الأمر الأول

من الواضح أنّ کلّ حادث - سواء کان حکماً أو موضوعاً لحکم - مسبوق بالعدم ، غیر أنَّ للحکم عدمین ، عدم قبل الشرع و عدم بعده ، فحرمه شرب الخمر حکم مجعول من قبل الشارع و له وجودان أحدهما قبل وجود الخمر ، و الآخر بعد وجوده ، و کلاهما مسبوق بالعدم ، و من هنا یمکن للخروج عن عهده التکلیف التمسّک بالبراءه و التمسّک باستصحاب عدم الحکم أیضاً . أمّا الموضوع فلیس له إلّا عدم واحد .

و لا کلام فی جریان استصحاب العدم الأزلی فی الحکم .

و مورد البحث فی جریانه فی الموضوع .

و الموضوع :

تارهً : هو عنوان ذاتی ، و هو عباره عن العنوان المنتزع من الصّوره الجوهریّه ، کعنوان الکلبیّه المنتزع من نوع الکلب ، و کعنوان الزیدیّه المنتزع من الشخص .

و تارهً : هو عنوان مفارق غیر ذاتی . و هذا علی قسمین :

(الأول) العنوان المفارق للذات الملازم لها ، مثل قرشیه المرأه ، فإنّها عنوان غیر منتزع من ذات المرأه ، بل ینتزع من الخارج إلّا أنه ملازم للذات و لا ینفکُّ عنها .

(و الثانی) العنوان المفارق للذات غیر الملازم لها ، و هو العنوان العرضی

کالفسق مثلًا ، فقد تکون الحاله السابقه معلومه من حیث الفسق و العداله و اخری مجهوله .

ثم إن العنوان المفارق الملازم للذات ، تارهً : یکون من لوازم وجودها ، و اخری : من لوازم الماهیه . و هذا مورد تفصیل المحقق العراقی و الحکیم تبعاً له فی المستمسک ، کما سیأتی .

هذا ، و للبحث عن جریان استصحاب العدم الأزلی فی العناوین الذاتیه موارد و له آثار مهمّه ... .

و المقصود من هذه المقدّمه ، جریان البحث فی جمیع الأقسام المذکوره للموضوع ، و إنّما یخرج من البحث صوره توارد الحالتین لانقطاع الحاله السابقه .

الأمر الثانی

إنّ لأهل الفنّ ، کالشیخ و المیرزا و الأصفهانی و غیرهم ، مصطلحات لها دخل فی البحث فی المقام ، فیلزم فهمها فنقول :

لقد قسّموا الوجود إلی قسمین هما : الوجود فی نفسه ، و المراد منه الوجود المضاف إلی ماهیّهٍ ، سواء کانت جوهراً أو عرضاً ، کوجود الإنسان ، و العلم .

و الوجود لا ـ فی نفسه ، و المراد منه الوجود غیر المضاف إلی ماهیّهٍ بل یوجد فی وجودٍ آخر ، لا ـ بمعنی کونه من شئونه و أوصافه بل إنه مضمحلٌّ فیه ، کقولنا بوجود الربط بین الموضوع و المحمول ، فلمّا نقول : زید قائم ، فإنّ هناک وجوداً یکون رابطاً بین زید و قائم و هو وجود غیر وجودهما ، یدلّ علی وجوده الارتباط الموجود بینهما ، و هو غیر الارتباط الموجود فی عمرو قائم و زید جالس ، و لذا نقول بأنّ المعنی الحرفی جزئی حقیقی .

فالوجود الرابط وجود لا فی نفسه بل بین الموضوع و المحمول ، بخلاف

بياض الجدار ، فإنّه وجود فی نفسه غير أنه قائم بالجدار .

فظهر : إن الوجود الرابط يكون بين الوصف و الموصوف فقط ، و هـذا مفاد كان الناقصه ، أی مفاد ثبوت الأوصاف و الأعراض للموضوعات ، كقولنا : كان زيد قائماً ، فی مقابل مفاد كان التامه ، أی ثبوت الوجود للماهيه مثل : كان زيد .

ثم إنّ الهليّه البسيطه مثل : هـل زيـد موجود ؟ مفـاد كـان التـامه ، و فی مقابلهـا الهليّه المركبه مثـل : هل زيـد عالم ؟ مفاد كان الناقصه .

و من هنـا علم : أن الوجود الرّابط لا يكون فی مفاد كان التامه و الهليّه البسـيطه ، فلا يقال : زيـد هست است ، بل يقال : هست . لأنه يستحيل الربط بين الشـیء و نفسه ... هذا أوّلاً . و ثانياً : تارةً نقول : ثبوت البياض . و اخری نقول : ثبوت البياض للجدار . و إذا كان الوجود عين الثبوت فلا معنی لأنْ يثبت لشیء .

و أمّا فی مثل : ليس زيـدٌ ، و زيـد معـدوم و أمثالهما ، فلا وجود رابط ، لأنّه – كما تقـدم – ربط بين شـيئين ، و العدم ليس شـيئاً حيت يربط بشیء . هذا أولاً . و ثانياً :

الوجود الرابط ثبوت شیء لشیء ، و العدم لا ثبوت له .

و أيضاً : ليس الوجود الرابط فی مفاد ليس الناقصه مثل : ليس زيـد بعالم ، لأنه سـلب الشـیء عن الشـیء ، فلا يكون فی القضايا السالبه ربط السلب و لا ربط هو سلب ، بل مفادها سلب الربط ، فلا معنیً لمجیء الوجود الرابط . و أمّا فی مثل :

ليس زيد بموجودٍ ، فإن المسلوب هو الوحده بين الموضوع و المحمول لا الربط ، لما تقدّم من عدم الربط بين الشیء و نفسه .

و تلخّص : إن الوجود الرابـط يكون فی مفـاد كـان النـاقصه فقط ، و هـذا الوجود عين الربط ، و هو متقوّم بوجود الطرفين ، و هو غير موجود فی مفاد كان التامه . و فی ليس التامّه ليس إلّا النفی للربط .

ص:۲۹۳

الأمر الثالث

الوجود الذی فی نفسه و یمکن حمله علی ماهیّته ، ینقسم إلی قسمین :

الأول : وجود فی نفسه و لنفسه ، و هو وجود الجوهر ، و للماهیه التی یحمل علیها وجود کذلک .

و الثانی : وجود فی نفسه و لغیره ، و هو وجود العرض ، کوجود العلم لزید و وجود البیاض للجدار .

ثم إنَّ وجود الجوهر کزید رافع لعدمه ، أمّا وجود العلم له ، فإنه رافع لعدم العلم . و أیضاً هو شأن من شئون زید و طور من أطواره و کمالٌ له ... فکان لوجود الجوهر حیثیّه واحده ، و لوجود العرض حیثیّتان ... فهو وجود للغیر فیکون وجوداً نعتیّاً و تعلّقیاً ، و لذا قالوا بتعریفه : إنه ماهیه إذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوعٍ ، فی مقابل الجوهر إذ قالوا : یوجد لا فی موضوع .

و محلّ الحاجه من هذا البیان هو : إن رفع العرض یکون تارهً بسلب الوجود عنه بالنحو المحمولی ، و اخری بسلبه بنحو الوجود النعتی . و بعبارهٍ اخری : إنه یمکن رفع العرض بسلب الحیث التعلّقی و الإضافی ، و یمکن رفعه بسلب الحیث المحمولی بأن یقال : العلم لیس ، و هذا معنی قولهم : وجود العرض و وضعه یکون بالوجود النعتی و کونه لموضوع کوجود العلم لزید ، و رفعه یکون برفع الوجود النعتی کسلب العلم عن زید ، أو المحمولی کسلب العلم و نفیه ، و هذا مذهب القائلین باستصحاب العدم الأزلی . و المنکرون یقولون : رفعه لیس إلّا برفع الوجود النعتی ، مثلاً :

القرشیه وصف موجود للمرأه ، و هو متأخّر فی الوجود عن وجودها ، لأنه وصف لها و طور من أطوارها ، لکنّ عدم القرشیه لیس کذلک ، بل قد یکون معها

و قد لا يكون ، فإذا اريد رفع القرشيه أمكن بأنْ نقول : المرأه غير القرشيه ، فكان عدم القرشيه وصفاً و طوراً لها . و المنكر للاستصحاب يقول : بأنّ الرفع لا يكون إلّا هكذا ، و إنّ عدم القرشيه متأخر عن المرأه لكونه وصفاً لها . لكنّ المثبت للاستصحاب يقول : بإمكان الرفع أيضاً بأن نقول : المرأه غير المتّصفه بالقرشيه .

فهناك مرأه و عدم الاتصاف ، فيرفع الاتصاف و الانتساب إلى قريش كرفع الوجود المتحقّق لماهيه العلم و هو الحيثيه الاولى للعرض كما تقدّم .

الأمر الرابع

إن القضيه إمّا موجبه معدوله المحمول كالمرأه غير القرشيه ، و إمّا موجبه سالبه المحمول كالمرأه التى ليست بقرشيه ، و إمّا سالبه محصّله مثل : لم تكن المرأه بقرشيّه . وعليه ، فإنّ الحيث العدمى تارةً يكون وصفاً للموضوع و اخرى لا يكون كذلك .

و بعباره اخرى : تارةً : يربط السلب إلى الموضوع ، و اخرى : يسلب الربط عنه ، فإنْ كان من قبيل الأوّل فالقضيه موجبه ، تقول : المرأه غير القرشيه ، و إنْ كان من قبيل الثانى فلا سلب مرتبط بالموضوع بل ربطٌ يسلب ، فالقضيه سالبه محصّله ، إنْ لم تكن المرأه قرشيةً ... .

و إذا كان عدم القرشيه وصفاً للموضوع كما فى الأول ، لم يستصحب هذا العدم قبل وجود الموضوع ، لفرض كونه متأخّراً عنه تأخّر الصفه عن الموضوع ، إلّا على القول بالأصل المثبت ، لأن عدم الوصف قبل الموضوع يغاير عدمه بعده .

أمّا فى الثانى ، حيث تسلب القرشيه عن الموضوع و لا يكون عدمها وصفاً له بل هو مسلوب عنها ، فالاستصحاب جارٍ ، لأنّ المرأه لم تكن قرشيةً أزلاً و هى الآن كذلك ، كما لو شكّ فى شرطٍ أنه مخالف للكتاب و السنّه أو لا ؟ و قد تقدّم أنه

تارةً : نسلب النّسبه كما فی زید لیس بقائم ، و اخری : ننفی الربط کما فی : زید لیس فی الدار ، و فی کلیهما الرفع ، لکنْ فی الأول رفع للنسبه و فی الثانی رفع للربط ، و قد عرفت أن النسبه عباره عن الاتحاد بین الموضوع و المحمول و هی موجوده فی جمیع القضایا ، بخلاف الربط فلیس فی جمیعها و هو مفاد حرف الجر . و أمّا فی مفاد کان التامّه مثل زید موجود ، فقد قالوا بوجود النسبه فی عالم التحلیل العقلی ، إذْ لا نسبه بین الشیء و نفسه کما تقدم .

فالقضایا التی هی مفاد کان الناقصه یوجد فیها الربط ، فزید عالم معناه : زید له العلم ، و أمّا السلب ، فلیس إلّا العدم ، و هو لا حکم له ، فلما نقول : زید لیس بموجود ، نرفع الاتحاد بین زید و الوجود ، لکن فی زید لیس عالماً ، نرفع الارتباط بینهما ، و رفع الوصف عن الموضوع لا یفید وضع وصف آخر فیه ، فرفع القرشیه عن المرأه لا یفید اتّصافها بعدم القرشیه بل هو رفع للقرشیه عنها .

ففی « المرأه تری الحمره إلی خمسین إلّا القرشیه » عام و خاصٌ ، فإنْ کان الخاص – و هو « إلّا القرشیه » – یفیض وصفاً عدمیّاً علی موضوع العام أی المرأه ، فیکون المعنی : « المرأه الموصوفه بعدم القرشیه تری الحمره إلی خمسین » فلا یجری الاستصحاب ، لکون الوصف متأخراً عن الموضوع ، إلّا علی القول بالأصل المثبت . و إن کان الخاصّ رافعاً للقرشیّه و سالبها عن المرأه ، فذلک یکون علی نحوین : أحدهما : المرأه غیر القرشیّه ، و الآخر : مورد عدم وجود المرأه من الأصل ... و علی کلا النحوین ترتفع القرشیّه ، و هذا معنی قولهم : السّالبه المحصّله ذات فردین : السالبه بانتفاء المحمول و السالبه بانتفاء الموضوع ...

و علی کلا الحالین ، لا مانع من الاستصحاب ، إذ المرأه لم تکن و لم تکن معها القرشیه ، فهل وجدت القرشیه بوجودها أوْ لا ؟ الأصل هو العدم .

الأمر الخامس

إن تخصيص العام بعنوانٍ وجودى و إخراجه من تحته ؛ يسقطه عن السّعه و الشمول كما هو واضح ، و لكنْ تارهً يوجب صيروره العام مركّباً و اخرى مقيّداً موصوفاً ، و نتيجه ذلک ، أنه إنْ كان من قبيل الثانى لم يجر الاستصحاب إلا على الأصل المثبت ، لكون الوصف متأخّراً عن الموضوع . أمّا على الأول فيجرى ، إذ يحرز أحد الجزءين بالأصل مع كون الآخر محرزاً بالوجدان .

فظهر أنّ استصحاب عدم القرشيه يجرى على تقدير القيديّه و لا يجرى على تقدير الوصفيّه .

إذا عرفت المقدّمات

يتبيّن تماميّه الاستصحاب :

فبمقتضى المقدّمه الثانيه – و هى أن الوجود الرابط ثبوت شىء لشىء و هو فرع وجود الشىء من قبل ، و فى رفع الثبوت لا حاجه إلى وجود الشىء – يمكن استصحاب عدم قرشيه المرأه بنحو عدم الوجود الرابط . فالمرأه القرشيه لها ارتباط بقريش ، و نحن نرفع هذا الارتباط و الانتساب بقولنا : لم يكن قبل وجود المرأه قرشيه ، و الآن و بعد وجودها نستصحب ذاک العدم بنحو سلب الربط ، و ليس رفع الوجود الرابط فى رتبه متأخرهٍ عن الشىء كما لا يخفى .

و بمقتضى الثالثه : إن قرشيّه المرأه فى مرتبه متأخره عن المرأه ، لكنّ عدم قرشيّتها ليس كذلک ، لأن عدم العرض ليس عدماً لغيره . وعليه : فإنّ القرشيه بحاجه إلى وجود المرأه ، أمّا عدمها فلا . و المفروض أنْ عدم القرشيه ليس وصفاً للمرأه .

و بمقتضى الرابعه : فإنه بعد التخصيص ، سواء كان الموضوع من السّالبه

المحصّله بانتفاء المحمول ، أو كان بنحو المقسم الجامع بين القسمين ، الموضوع قابلٌ للجعل الوجودی .

و بمقتضی الخامسه : إنّ أثر الإخراج و التخصیص هو الترکیب و التقیید ، و لیس التوصیف ، و إذا کان کذلک جری الاستصحاب لإحراز الجزء الثانی العدمی و هو عدم القرشیه ، بعد إحراز الوجودی بالوجدان و هو المرأه .

المقام الثانی (فی المانع)

اشاره

و قد استدلّ المانعون بوجوهٍ لا بدّ من إیرادها و النظر فیها :

الوجه الأول :

صحیحٌ أنّ عدم العرض لیس وصفاً للموضوع ، لأنّ وجوده یحتاج إلی الموضوع ، و أمّا عدمه فغیر محتاج إلیه ، و لکنّ هناک خصوصیه تقتضی أنْ یکون وصفاً ، و توضیح ذلک :

إنّ للشیء انقساماً بالنظر إلی أحواله و أوصافه ، و انقساماً آخر بالنظر إلی مقارناته ، فنسبه الجدار إلی البیاض من قبیل الأول ، و نسبته إلی وجود زید و عدم وجوده من قبیل الثانی ... و النسبه بین الشیء و مقارناته فی رتبه متأخره عنها بینه و أوصافه ، لأن الوصف من شئون الشیء فهو یلحظ معه ، کلحاظ العلم مع لحاظ زید ، و أمّا مقارنات الشیء فلیست من شئونه کما لا یخفی .

وعلیه ، فإنّ القرشیه لمّا کانت من أوصاف المرأه ، فإن انقسامها إلی وجود القرشیّه و عدم وجودها فیها بنحو الوصفیّه مقدّم رتبهً علی انقسامها إلیهما بنحو المقارنه ، فالمرأه بالنسبه إلی غیر القرشیه بنحو التوصیف متقدّم رتبهً علی المرأه بالنسبه إلیها بنحو المقارنه ... فإذا أخرج المولی القرشیّه من تحت عموم المرأه لم تبقَ المرأه مهمله بالنسبه إلی عدم القرشیه و لا هی مطلقه ، أمّا عدم الإطلاق

فواضح . و أمّا عدم الإهمال ، فلأن الحكيم الملتفت إلى انقسامات موضوع حكمه ليس بمهملٍ لها ، فيكون « المرأه » و هى موضوع الحكم فى العامّ مقيدهً بعدم القرشيه ، و قد تقدّم أنّ هذا التقيّد بنحو الوصف مقدَّم على عدمها بنحو المقارنه .

و إذا كانت المرأه مقيّدهً بعدم القرشيّه بنحو الوصف ، فلا فائده لاستصحاب العدم الأزلى فى عدم القرشيه بنحو المقارنه . هذا ثبوتاً . و أمّا إثباتاً ، فإنّ أخذ الأحوال بنحو المقارنات يحتاج إلى مئونهٍ زائده ، و مقتضى التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو أخذها بنحو الأوصاف .

و هذا ما أفاده الميرزا رحمه اللّه (١) .

و ما أفاده المحقق الأصفهانى فى الجواب - من قبول تقدّم الانقسام بنحو الأوصاف على الانقسام بنحو المقارنات ، لكنّ المتَّبع هو الدليل و كيفيه الأخذ فى لسانه - غير رافع للشبهه بعد تقريبنا لها بما عرفت ، من أنّه لا مناص من أخذ الدليل للخصوصيّه بنحو الوصف ، لأنّ تقسيم المرأه بنحو الوصف مقدّم كما اعترف ، فإذا لحظ المرأه و هو ليس بمهملٍ و لا مطلق بل مقيِّد ، فلا محاله يكون قد أخذ عدم القرشيه معها بنحو القيد ، و لا يبقى مجال لأنْ يأخذه بنحو المقارن فى المرتبه المتأخره مرهً اخرى .

فالحق أنّ الشبهه من حيث الكبرى تامه وارده .

لكنّ الجواب هو من حيث الصغرى ، لأنّا قد ذكرنا أنه و إنْ كانت القرشيه وصفاً كما هو واضح ، لكنّ عدم القرشيه ليس وصفاً بل هو مقارنٌ . فالشبهه مندفعه من هذه الجهه .

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٣٣٠ .

الوجه الثانی :

إن کلّ وصفٍ متأخّر وجوداً عن الموصوف ، لکون الموصوف فی مرتبه العلّه للوصف و الوصف قائم به قیام العرض بالمعروض . هـذا من جهه . و من جهةٍ اخری : فـإنّ عـدم الوصف و وجوده فی مرتبةٍ واحـده لأنهمـا متناقضان ، و کلّ متناقضـین ففی مرتبةٍ واحده .

و النتیجه : إن استصحاب عدم العرض و الوصف قبل وجود الموضوع لما بعده أصل مثبت .

و الجواب

أمّا المقدمه الأولی ، فلا کلام فیها ، کما هو واضح .

إنّما الکلام فی المقدّمه الثّانیه :

أمّـا من حیث المبنی ، فبإنکـار لزوم کون النقیضـین فی مرتبه واحـده ، لأنّ نقیض الشـیء فی کلّ وعاءٍ رفعه فی ذلک الوعاء ، و هـذه حقیقه التنـاقض ، و لیس هو عـدم الشـیء فی المرتبه ، إذ لا ضـروره لأنْ یکون الرفع فی المرتبه بل المرتبه قیـد المرفوع و المعـدوم ، فهو مـا یکون فی المرتبه لا الرفع ، وعلیه ، فإنّ نقیض القرشـیه فی المرتبه بعـد وجود المرأه هو رفع القرشـیّه ، و لیس هذا الرفع فی المرتبه المتأخره عن وجودها .

هذا هو الجواب الأوّل ، لکنّه مبنائی ، و تفصیل ذلک فی بحث الترتب .

و أمّا من حیث البناء بعد تسلیم ضروره وحده الرتبه بین النقیضین ، فیجاب عمّا ذکر : بأنّ الاختلاف فی المرتبه یجتمع مع التقدّم فی الزمان ، و ذلک لأنّه – قبل أنْ توجد العلّه فی الزّمان – کان الزمان ظرفاً لعدم العلّه و المعلول معاً ، مع أنّ عدم المعلول متأخّر رتبهً عن وجود العلّه ، فلا تلازم بین الاختلاف الرتبی و الزمانی ، بل المتأخّر رتبهً قد یتقدّم زماناً .

و على الجمله : فإنّ أساس مبنى تأخّر عـدم العرض رتبهً عن وجود المعروض هو : إن وجود العرض و عدمه فى مرتبهٍ واحده ، و وجود المعروض كـالعلّه بالنسـبه إلى وجود العرض لتخلّل الفاء بينهما ، فيلزم أن يكون وجود العرض و عـدمه متأخراً عن وجود المعروض ، و لكنّ هـذا كلّه لا يمنع من التقدّم زماناً ، فإنّ ظرف عدم النار هو نفس ظرف عدم الحراره أيضاً ، مع أن بين النار و الحراره اختلافاً فى المرتبه ، للعلّيه و المعلوليّه كما هو واضح .

وعليـه ، فـإنّ عـدم القرشـيه متقـدّم زمانـاً على المرأه و القرشيّه - و إنْ كـانت القرشـيه و عـدمها فى رتبـهٍ متـأخره عـن المرأه - فيستصحب ذاك العدم المتقدّم زماناً إلى الزمان المتأخّر عن وجودها ، و ليس بالأصل المثبت .

و هذا هو الحقيق فى الجواب على فرض تسليم المبنى .

الوجه الثالث :

إن استصـحاب العدم الأزلى لا عرفيّه له ، و أدلّه الاستصـحاب منصـرفه عنه ، لأنّ المفروض تردّد المرأه الموجوده بين القرشـيه و عـدمها ، فيستصـحب حالتها السابقه لإفاده عـدم القرشـيه . لكنّ هذه المرأه لا « هذيّه » لها قبل وجودها ، فكيف يجرى فى حالها استصحاب العدم ؟ قاله جماعه منهم السيد البروجردى (۱) .

تحقيق المطلب :

إنّ الانصراف لا بدّ له من منشأ ، و المنشأ إمّا ندره وجود بعض حصص الماهيه ، كأنْ يقال بانصراف جئنى بماءٍ عن ماء زمزم فى مـدينه قم ، و إمّا كثره اسـتعمال اللفظ فى احدى الحصـص دون الاخرى ، و إمّا التشـكيك فى صدق المفهوم عرفاً ، كانصـراف الحيوان عن الإنسان ، فإن صدقه عليه خفى ، و كانصراف

۱- ۱) نهايه الاصول : ۳۰۲ .

ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان .

و المرأه إنْ لم يكن لها قبل الوجود « هاذيّه » فليس هناك قضيه متيقّنه بل هی مشكوكه من أول الأمر ، وعليه ، فلا موضوع عقلاً للاستصحاب ، لا أنّ أدلّه الاستصحاب كصحيحه زراره (۱) منصرفه ، إذ الانصراف إنما يكون حيث يوجد الموضوع و الصّدق العرفی .

وعليه ، فإنّ الاستدلال علی بطلان الاستصحاب فی هذا الوجه مختلف ، فتارةً الدليل علی المنع هو الحكم العقلی من جهه عدم الموضوع . و اخری هو الانصراف من جهه عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل المرأه هذه .

و لذا نقول : إنه إن كان وجه المنع هو : عدم الموضوع و انتفاء القضيه المتيقّنه من جهه أنه لا ماهيّه للمرأه قبل وجودها ، لكون الماهيّه منتزعه من الوجود ، فلا هذيّه للمرأه المعيّنه قبل وجودها ، فكيف يجری الاستصحاب ؟

فالجواب : إنا نريد بعد وجود المرأه إثبات المرأه بلا قرشيه ، فنقول :

هذه المرأه المعيَّنه مسبوقه بالعدم ذاتاً و صفهً ، و قد انتقض ذاك العدم بالنسبه إلی نفس المرأه إذ وجدت ، فهل عدم قرشيّتها قد انتقض إلی القرشيه أو لا ؟ هذا مشكوك فيه ، و يستصحب اليقين السابق .

و إنْ كان وجه المنع هو : عدم العرفيه لهذا الاستصحاب فتكون أدلّته منصرفه عنه .

فنقول : لا ـ وجه لهذا الانصراف ، لأنّ المرجع فی تطبيق مفاهيم الألفاظ هو حكم العقل ، و أمّا العرف فنرجع إليه فی أصل المفهوم ، فلما قال الشارع : لا تنقض اليقين بالشك ، احتجنا إلی قضيهٍ متيقنه سابقه و قضيه مشكوكه لاحقه ، مع اتّحاد

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱ / ۲۴۵ ، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ۱ .

الموضوع فی القضیّتین ، و الفقیه یطبّق النصّ علی مورده حسب الأدلّه العقلیه ، و هو لا یتوقّف فی التمسّک بهذا النص فی مورد العدم الأزلی ، فلیس المرجع فیه هو العرف حتی یقال بعدم عرفیّه هذا الاستصحاب .

علی أنه قد تقرّر فی محلّه : أن المنشأ للانصراف هو التشکیک فی الصّدق ، و هذا الملاک بالنسبه إلی العدم الأزلی غیر موجود ، فلو کان تشکیک فی الصدق لزم عدم القول بالاستصحاب فی الأحکام الشرعیه ، و الحال أن المشهور یتمسّکون عند الشک فی الحکم باستصحاب عدم الجعل کما یتمسّکون بالبراءه ... و علی أساس استصحاب العدم الأزلی ذهب بعضهم - کالسید الخوئی - إلی عدم جریان الاستصحاب فی الأحکام الکلیه الإلهیه إذ قال بأنّ عدم الجعل معارض باستصحاب بقاء المجعول ... .

و تلخص اندفاع هذا الوجه حلّاً و نقضاً .

الوجه الرابع :

إنّ العدم فی الأزل غیر العدم بعد الوجود ... و من أجل هذه المغایره یکون استصحاب العدم الأزلی من الأصل المثبت ... مثلاً : عدم البیاض علی الجدار الذی کان قبل وجود الجدار یغایر عدمه بعد وجود الجدار ... لأنّ العدم الأوّل کان مستنداً إلی عدم الموضوع ، و إذْ لا موضوع فلا عرض ، بخلاف العدم الثانی ، فإنّ الموضوع - و هو الجدار - موجود و لیس بأبیض .

و بعباره اخری : لا یعقل بقاء المعلول مع تغیّر العلّه ، فإنْ علّه العدم قبل وجود الموضوع شیء ، و علّته بعد وجود الموضوع شیء آخر ، و إذا تعدّدت العلّه و تغیّرت ، فالمعلول کذلک ، فکان المتیقّن السابق غیر المشکوک فیه لاحقاً ...

فلا یجری الاستصحاب ، و هذا التقریب أقوی من تقریب المثبتین .

ص:۳۰۳

و الجواب :

هو : أنّه لا ـ معنى لأنْ يكون عدم العلّه علهً لعدم المعلول ، فلو قيل هكذا فهو مسامحه فى التعبير ، بل الحقيقه : أن منشأ عدم المعلول هو عدم العلّه لوجوده ، فالشىء لا يوجد لعدم الموجد له لا لأنّ لعدمه علهً ، فإسناد العليّه إلى العدم مسامحه .

هذا حلّ المطلب و به يندفع الإشكال .

و لو تنزّلنا و سلّمنا التغاير بين العدمين – السابق و اللّاحق لوجود الموضوع – فإنّ هذه المغايره العقليه لا تضرّ بالتمسّک بأدلّه الاستصحاب ، لأن المرجع فى وحده الموضوع فى القضيّتين فى باب الاستصحاب هو نظر العرف لا الدقّه العقليّه ، و العرف لا يرى التغاير بين عدم البياض قبل وجود الجدار و بعد وجوده .

و على الجمله ، فقد علم ممّا تقدّم : أنّ استصحاب العدم الأزلى أساسه هو التركيب فى الموضوع ، فهو – بعد التخصيص – المرأه بانضمام عدم القرشيّه ، و الشرط بانضمام عدم المخالفه للكتاب و السنّه ، و العالم بانضمام عدم الفسق ...

و هكذا ... و فى الزمان اللّاحق ، لمّا يشك فى الموضوع بقاءً ، يكون أحد الجزءين ثابتاً بالوجدان و هو وجود المرأه ، أمّا الآخر فمشكوك فى بقائه ، فيجرى الاستصحاب فيه ... و سيأتى بقيه الكلام فى تطبيق البحث على مسأله الكرّ .

الوجه الخامس :

إنّ استصحاب العدم الأزلى فى بعض الحالات مثبت كما تقدّم . و هو فى بعض الحالات محال و إنْ لم يكن بأصل مثبت ... أمّا كونه أصلًا مثبتاً ، فحيث يؤخذ عدم القرشيه فى طرف الموضوع بنحو العدول فى المحمول ، بأنْ يكون الموضوع « المرأه غير القرشيه » ، أو بنحو السالبه بانتفاء المحمول بأنْ يكون

« المرأه التی لیس بقرشیّه » . ففی هاتین الحالتین یکون الاستصحاب أصلاً مثبتاً ...

کما تقدّم .

لکنّ هناک حالهً ثالثهً و هی : أنْ تکون القضیّه بعد إخراج القرشیّه بالتخصیص بنحو السّالبه المحصّله بأنْ یقال : « المرأه إذا لم تکن بقرشیه » ، فإنّ هذا الفرض محال ، لأنّ السّالبه المحصّله و إنْ کانت صادقهً حتی مع عدم الموضوع فلا یکون أصلاً مثبتاً ، لکنّ لازم صدقها کذلک هو کون المعدوم محکوماً بحکمٍ وجودی ، و هذا محال ... .

و الحاصل : إنّ للقائلین بجریان استصحاب العدم الأزلی أن یأخذوا القضیه بنحو السّالبه المحصّله ، فراراً من الوقوع فی الأصل المثبت ، لکنّهم یقعون فی إشکالٍ آخر ، و هو لزوم الحکم علی المعدوم بحکمٍ وجودی و هو محال ، لأنّ « المرأه إذا لم تکن بقرشیّهٍ » یجتمع مع وجود المرأه و عدم وجودها - فلیس الأصل مثبتاً - لکنّ حمل « تری الدم » علی هذه المرأه ، معناه جواز حمل الحکم الوجودی علی المرأه المعدومه و هذا محال .

و الجواب

و قد أجاب الأُستاذ عن هذا الإشکال المتعلّق بعلم المعقول بالنقض و الحلّ .

أمّا نقضاً ، فقد ذکر وجود قضایا شرعیّه و عقلیّه بنحو السّلب المحصَّل و المحمول أمر وجودی ، ففی القرآن الکریم فی حکم من لم یجد الهدی : «فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ ثَلاثَهِ أَیّامٍ » (۱)حیث أن الموضوع عدم وجدان الهدی بنحو السلب المحصّل و الحکم «فَصِیامُ ثَلاثَهِ أَیّامٍ » أمر وجودی . و فی القضایا العقلیه تقول :

ص:۳۰۵

۱- ۱) سوره البقره : الآیه ۱۹۶ .

إذا لم تكن الشمس طالعةً تكون تحت الافق ، فهذا سلب محصّل - مثل إذا لم تكن المرأه قرشيه - و قد حمل عليه حكم وجودى و هو « تكون تحت الافق » .

و أمّا حلّاً ، فقد قسّموا القضيّه إلى المعدوله و المحصّله ، و المحصّله تأتى موجبةً و سالبةً ، و إنما سمّيت محصّلةً لأنْ الموضوع و المحمول فيها فعليّان محصَّلان ، إلّا أنه قد ورد السَّلب فى القضيّه على الربط (۱) . فإنْ كان العدم جزءاً للموضوع كقولهم « اللّامتناهى معقول » أو للمحمول مثل « الحوادث غير متناهيه » أو لكليهما مثل « غير المتناهى غير موهوم » سمّيت القضيه معدوله ، فتاره معدوله الموضوع كالأول ، و اخرى معدوله المحمول كالثانى ، و ثالثه معدوله الطرفين كالثالث ، و هى قضايا موجبه قد حمل فيها شىء على شىء ، و لذا يعتبر فيها الثبوت إما ذهناً و إما خارجاً .

أمّا فى السّالبه ، فليس المعتَبر هو السلب عن الموضوع الموجود أو المعدوم ، بل هو قابليه صدق القضيه فى مورد وجود الموضوع و مورد عدم وجوده ، فلذا قالوا بصدق القضيه السّالبه المحصّله مع وجوده و مع عدمه ، لا أنّه يعتبر فى صدقها وجوده أو عدمه .

و على الجمله ، فإنّ تقيّد موضوع القضيّه المشتمله على حكم وجودى بعدم الوصف بنحو السّالبه المحصّله ، لا ينافى وجود الموضوع ، و لا يلزم ثبوت ذلك الحكم فى حال عدم الموضوع حتى يشكل بلزوم حمل الوجودى على العدمى ، لأنه لا مُلزم به ، بل ما قام عليه البرهان هو عدم اشتراط وجود الموضوع فى السّالبه المحصّله ، أمّا أن يكون لعدم الموضوع موضوعيه فى وجود الحكم ،

ص:۳۰۶

۱- ۱) قال الأُستاذ : هذا رأى الخواجه و غيره ، و عندنا أن السلب يرد على المحمول و لازم ذلك سلب الربط لا أنه يرد على الربط .

فلا برهان علیه . فالإشکال مندفع .

و إلی هنا انتهی الکلام علی أدلّه استصحاب العدم الأزلی ، و ظهر أنّ القول بجریانه هو الحق .

تطبیق البحث علی مسأله الشکّ فی کریّه الماء

و إنّ من جمله المسائل المتفرّعه علی بحث استصحاب العدم الأزلی مسأله ما لو شک فی کریّه ماءٍ من جهه الشک فی صدق عنوان الکرّ علیه ، بعد تحدید الکرّ بکذا عددٍ من الأشبار ، فهل هذا الماء کرٌّ أو لا ؟ فلو لاقی نجساً ینفعل أو لا ؟ قولان .

ذهب الشیخ إلی الانفعال (۱) ، و صاحب (الجواهر) إلی عدم الانفعال (۲)و تبعه صاحب (العروه) (۳) ، بخلاف مسأله ما لو شک فی أنّ لهذا الماء مادّه أو لا ؟ فقال هناک بالانفعال ... و من المحشین - کالسیّد الشاهرودی - من قال بالطّهاره فی کلیهما ، و منهم : قال بالنجاسه فی کلیهما و هو المختار عند الأُستاذ . و قد استدلّ لهذا القول بوجوه :

الأول : قاعده المقتضی و المانع . فالماء المشکوک الکریّه بنحو الشبهه المصداقیه مع عدم العلم بالحاله السابقه نجس ، من حیث أنّ الملاقاه مع النجس تقتضی النجاسه و أمّا المانع و هو الکریّه فمشکوک فیها ... فالماء محکوم بالنجاسه .

و هذا مبنی الشیخ هادی الطهرانی و تلامذته .

إلّا أن الإشکال فی تمامیه أصل القاعده المذکوره کما ذکر الشیخ و غیره .

الثانی : التمسّک بعموم العام فی الشبهه المصداقیه ، لأن مقتضی العمومات

۱- ۱) کتاب الطّهاره ۱ / ۱۵۹ .

۲- ۲) جواهر الکلام ۱ / ۱۷۱ .

۳- ۳) العروه الوثقی، أحکام المیاه، فصل: الرّاکد بلا مادّه ، المسأله ۷ .

تنجّس الماء بالملاقاه ، و القدر الخارج هو الكرّ ، فمتى شكّ فى كريّه الماء تمسّك بعموم العام و حكم بنجاسه الماء بالملاقاه .

و هذا الوجه يبتنى على جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهات المصداقيّه .

الثالث : الأخذ بقاعده أسّسها الميرزا هى : كلّما ثبت حكم إلزامى لموضوع ثمّ ورد عليه المخصّص ، فلا بدّ من العمل بالحكم الإلزامى حتى يحرز المخصّص . مثلاً : يحرم التصرّف فى مال الغير ، و هذا حكم إلزامى ، إلّا أنه خصّص بمورد رضا المالك ، لكنْ لا يجوز التصرف إلا بعد إحراز الرضا . و كذلك ما نحن فيه ، فإنّه يجب الاجتناب إلزاماً عن الماء إذا لاقى النجس إلّا إذا كان كرّاً ، فإنّ الحكم بوجوب الاجتناب محكّم إلّا إذا احرز كريّه الماء .

قال الأُستاذ : و قد بُحث فى محلّه عن هذه القاعده و ظهر عدم تماميّتها .

الرابع : استصحاب عدم وجود الكرّ فى هذا الحوض مثلاً ، تعرّض له الشيخ فى (كتاب الطهاره) و لا يأخذ به ، لكونه أصلاً مثبتاً ، لأنّ لازم عدم وجود الكرّ فى هذا الحوض عقلاً عدم كريّه هذا الماء .

الخامس : استصحاب العدم الأزلى لكريّه هذا الماء ، فإنّه لمّا لم يكن لم يكن كرّاً ، و بعد الوجود نشكّ فى كريّته ، فنستصحب عدمها .

و هذا هو الوجه العمده فى الفتوى بنجاسه الماء المشكوك الكريّه .

الإشكال عليه

و قد اشكل عليه أولاً ـ بعدم الفرق بين هذا الوجه و الوجه السابق ، فكما كان ذاك أصلاً مثبتاً كذلك هذا الوجه ، لأنّ استصحاب العدم المحمول للكريّه بالنسبه إلى وصف الكريّه أصل مثبت .

أجاب الأستاذ :

بأن الوجه الرابع متقوّم بالشك فی وجود الموضوع ، و هـذا الخامس أساسه الشك فی وصف الموجود ، فهناک کان الشک فی وجود الکرّ ،فکان استصـحاب عدم وجوده بالنسبه إلی عدم وصف الکریّه أصلاً مثبتاً . أمّا هنا ، فإنّ المستصحب عدم کریّه الماء الموجود فی الحوض ، فلیس بأصل مثبت . نعم ، ذهب السیّد الحکیم إلی أنه لیس من استصحاب العدم الأزلی لعدم جریانه فی عوارض الماهیّه ، و هو الإشکال الثانی علی هذا الوجه .

التفصیل فی المسأله

فقد فصّل السید الحکیم (۱) فی بین عوارض الوجود فقال بجریان استصـحاب العـدم الأزلی فیها ، و عوارض الماهیه فقال بعـدم الجریـان . و مورد الشـکّ فی کریّه المـاء من قبیـل الثانی ، وعلیه بنی فی (المسـتمسک) (۲) ، لأنّ الکریّه هی السّـعه فی طبیعه الماء و ذاته ... و لـذا یفرَّق بین کریّه الماء و لون الماء ، فاللّون من عوارض وجود الماء ، أمّا الکریّه فمن عوارض ذاته سواء کان موجوداً أو لا .

و علی الجمله ، فـإنه إنْ کـان المراد استصـحاب عـارض المـاهیّه ، فـإنّ لحـاظ الـذات و المـاهیّه فی مرتبه الـذات یکفی لاـنتزاع العارض منها ، کما ینتزع الإمکان من ملاحظه حـدّ ذات الإنسان ، فیقال بقابلیّه هـذه الـذات للوجود و للعدم ، فإنّ هذا المعنی لا ینفکُّ عن الذات و لیس له حاله سابقه حتی تستصحب ، فلا وجه للتفصیل المذکور . و إنْ کان المراد عوارض الوجود الذهنی و الخارجی کلیهما کالزوجیّه بالنسـبه إلی الأربعه ، أو الذهنی فقط کالنوعیّه للإنسان ، أو الخارجی فقط کالبیاض بالنسبه للجدار ... فإن الاستصحاب فی عوارض الوجود جارٍ بلا إشکال .

۱- ۱) حقائق الاصول ۱ / ۵۰۶ .

۲- ۲) المستمسک فی شرح العروه الوثقی ۱ / ۱۵۳ .

و على الجمله، فقد دفع الأستاذ ما أورد عليه فى (التنقيح) (۱) و أفاد بأنّ الإشكال الوارد على السيد الحكيم هو الإشكال الصغروى و ذلك :

لأنّ الشك فى كريّه هذا الماء الموجود ليس من قبيل عوارض الماهيّه ، بل إنّ الكريه من مقوله الكم ، فهى من عوارض الوجود ، و الاستصحاب جارٍ بلا كلام .

هذا ، و الظاهر أنّ السيد الحكيم قد تأثّر بنظر استاذه المحقق العراقى فى المقام ، فإنّ له تفصيلاً يتوقف فهم كلامه فيه على ذكر مقدّمات :

۱ - إنّ مجرى الاستصحاب هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو نقيض الحكم الشرعى .

۲ - إن نقيض كلّ شىء فى مرتبه الشىء ، فلو لم يكونا فى مرتبهٍ واحده فلا تناقض .

۳ - إن استصحاب العدم الأزلى يكون دائماً فى مورد السالبه بانتفاء الموضوع ، مثلاً : إنا نريد أن نجرّ بالاستصحاب عدم قرشيه المرأه الثابت قبل وجودها حتى بعد وجودها ، فهذا الاستصحاب يجرى ، لأنه من السالبه بانتفاء الموضوع ، فلو لم يكن من هذا القبيل لما جرى .

و بعد المقدمات :

إن التقييد عمليه ذهنيه ، فالشىء يكون منفصلاً عن الشىء ، إلّا أنه يحصل بينهما الارتباط فى عالم الذهن كالارتباط بين زيد و العلم ، ثم يقال : زيد عالم ، لكنّ هذا التقييد : تارهً : يكون فى حدّ الذات قبل الوجود مثل زيد العالم و المرأه القرشيه و الماء الكر ، فإنّها تقييدات فى صقع الذات ، و لذا صحّ حمل الوجود و العدم كأن يقال : زيد العالم موجود ، و زيد العالم معدوم . و اخرى : يكون بعد

۱- ۱) التنقيح فى شرح العروه الوثقى ۲ / ۱۷۷ .

الوجود كأن نقول : إن وجد زيد و كان عالماً ، إنْ وجدت المرأه و كانت قرشيهً .

فإنْ كان التقييد من قبيل الأول ، فهو غير دائر مدار وجود الموضوع ، بل التقييد موجود مع عدم الموضوع ، كما أن الملازمه بين الفساد و تعدّد الآلهه موجوده و هى غير دائره مدار وجود الآلهه ، و إنْ كان من قبيل الثانى ، فيدور مدار الموضوع ، فلا تقييد للمرأه بالقرشيه قبل وجودها ... .

و على هذا ، فإنّ الاستصحاب إنما يجرى فى الأول دون الثانى ، لكونه بعد الوجود ، و إذا كان بعده فنقيضه أيضاً بعده - بحكم المقدمه الثانيه - و قد عرفت فى المقدمه الثالثه أن المستصحب إما حكم الموضوع و إما نقيضه ، و لا وجود لأحدهما بعد الوجود (١) .

أجاب الأُستاذ

بأنّ فى كلامه مواقع للنظر . منها :

إن المقصود هو إجراء استصحاب العدم الأزلى فى الزمان لا فى المرتبه ، لأن الأحكام الشرعيه تدور مدار الزمان ، و التقييد بين المرأه و القرشيه هو فى ظرف وجود المرأه و إلّا فليس فى عالم العدم شىء ، فلا معنى لقوله بالتقييد قبل الوجود .

هذا أولاً .

و ثانياً : قد تقدم أنْ لا برهان على كون النقيضين فى مرتبهٍ واحده .

فظهر : إنّ التقييد فى قضيّه : إذا وجدت المرأه و كانت قرشيه ، هو بعد وجود المرأه ، لكنّ عدم التقييد و عدم القرشيه ليس بعد وجودها ، فكما يجرى الاستصحاب فى الصوره الاولى ، كذلك هو جارٍ فى الثانيه أيضاً . فلا وجه للتفصيل المذكور .

١- ١) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٥٢٨ .

و هـل يجرى استصـحاب العـدم الأـزلى فى الـذاتيّات كـالكلبيّه للشـىء المطروح على الأـرض الآـن كمـا يجرى فى الأوصاف و الأعراض كالقرشيّه للمرأه الموجوده ؟

قال الأُستاذ فى الدوره السابقه : بأن جريانه فى الذاتيّات مشكل . أمّا فى الدوره اللّاحقه فقد أرجأ البحث إلى الاستصحاب .

و انتهى البحث عن استصحاب العدم الأزلى و الحمد للّه أوّلاً و آخراً .

ص:٣١٢

دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص

اشاره

لو جهلنا بفرديّه الفرد للعام مع العلم بحكم الفرد ، فهل يمكن إحراز عدم الفرديّه بالتمسّک بالعام ؟ و يعبَّر عن ذلک بدوران الأمر بين التخصيص و التخصّص .

و يقع البحث عن ذلک تارهً : فيما لو کان حکم الفرد على خلاف حکم العام ، و اخرى : فيما لو کان العنوان الخارج من تحت العام مردّداً بين فردين .

فالبحث فى مقامين :

المقام الأول (لو کان حکم الفرد على خلاف حکم العام)

لو ورد « يجب إکرام العلماء » ثم قال : « يحرم إکرام زيد » فشک فى أن حرمه إکرام زيدٍ هى بسبب کونه جاهلًا فهو خارج تخصّصاً ، أو بسبب آخر مع کونه من العلماء فيکون خروجه تخصيصاً ... فقيل : بجريان أصاله العموم و عدم التخصيص ، فيکون العام باقياً على عمومه ، و لازم جريان هذا الأصل خروج زيد تخصّصاً و أنه ليس بعالمٍ ، و قد تقرّر حجيّه مثبتات الاصول اللّفظيّه .

و ذهب صاحب (الکفايه) و جماعه إلى عدم جواز التمسّک بالعام ، لأنّ لفظ « العلماء » فى الدليل مستعملٌ فى مدلوله و هو العموم ، و المتکلّم مريدٌ لهذا الاستعمال فالإراده الاستعماليه ثابته ، و هذه هى الدلاله التصديقيه الاولى ... ثم إنّ للمتکلّم إراده جديّه على طبق تلک الإراده الاستعماليه ، فظهور کلامه فى وجوب إکرام جميع العلماء مرادٌ له جدّاً ، و هذه هى الدلاله التصديقيه الثانيه ، إلّا أنّه لا وجه

للتمسّك بالعام لإدخال « زيد » تحته ، لا من حيث الإراده الاستعماليه ، لأن مقتضى أصاله العموم فى يجب إكرام العلماء هو وجوب إكرام كلّ من كان متّصفاً بالعلم ، لكنّ العام لا يتكفّل بيان حال موضوعه و لا يعيّن من هو العالم . و لا من حيث الإراده الجديّه ، لأنّ مقتضى هذا الأصل أنّ من كان عالماً فهو المراد الجدّى فى وجوب إكرامه ، و لا يعيّن الفرد ... .

فظهر أن لا طريق من ناحيه العام لبيان حال الفرد المشكوك فيه ... و حينئذٍ ، لا موضوع للّازم العقلى ، لأن لوازم الاصول اللّفظيّه حجّه ما دام يكون هناك ملزوم ، و إذْ لا جريان لأصاله العموم فلا لازم .

و بتقريب آخر :

إنّ أساس الاصول اللّفظيه - كأصاله العموم - هى السيره العقلائيه ، و مركزها ما إذا كان المراد مشكوكاً فيه ، فإنه مع هذا الشك يتمسّك بالأصل ، و أمّا حيث يكون المراد معلوماً فلا ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ المفروض عدم الشك فى مراد المولى ، فإنه قد حرّم إكرام زيد ، بل المشكوك فيه كون زيد من قبل داخلًا تحت العام ثمّ اخرج ، أو أنه لم يكن داخلًا ، و هذا أمر آخر ، و ليس يجرى الأصل اللّفظى فيه .

و بتقريب ثالث :

إنّ مجرى أصاله العموم هو الشك ، فى أصل التخصيص أو فى التخصيص الزائد ، و مورد البحث ليس منهما .

المقام الثانى (لو تردّد بين فردين)

لو قال : « يجب إكرام العلماء » ثم قال : « يحرم إكرام زيد » ثم تردّد المراد بين زيد العالم و زيد الجاهل ، إن أراد الأول فهو تخصيصٌ ، و إن أراد الثانى فهو

تخصّص ، فهل يمكن تعيين (زيد) بالتمسّک بالعام ؟ و هل عن طريق العام ينحلّ العلم الإجمالی ؟

قال الميرزا (۱) - و تبعه فی (المحاضرات) (۲) - بجواز التمسّک بالعام و حصول الانحلال : بأنّ أصاله العموم فی دليل العام حجه فی مورد الشک فی التخصيص ، و معنی الحجيه هو وضوح جهه الحکم ، و أنّ کلّ عالم فهو واجب الإکرام ، و حيث أن زيداً عالم ، فيشمله العموم و يجب إکرامه لکون خروجه تخصيصاً مشکوک فيه ، و يدلّ ذلک بالالتزام علی عدم حرمه إکرامه ، للتضادّ بين الوجوب و الحرمه ... و بذلک ينطبق النّهی عن الإکرام علی زيد الجاهل ، فانحلّ العلم الإجمالی ... فلم يؤثر إجمال الخاص علی العام بل بالعکس فقد رفعت أصاله العموم الإجمال عن الخاص . و بهذا التقريب يندفع اشکال السيّد البروجردی .

قال الأُستاذ :

قد تقدّم أن مبنی أصاله العموم هی السيره العقلائيه ، و لا ريب فی قيام السيره علی الأخذ بالعام فی مورد الشک البدوی ، و کذا مورد العلم الإجمالی المردّد بين الأقل و الأکثر فی الشبهه المفهوميه ، کتردّد الفسق بين مرتکب الکبيره أو الأعم ، لرجوع الأمر إلی الشبهه البدويّه فی طرف الأکثر ، و أمّا لو کان بين طرفی الترديد التباين - کما نحن فيه - حيث أنّ الشک فی التخصيص مقرون بالعلم الإجمالی المنجّز فی حدّ نفسه - بقطع النظر عن العام - و لا ينتهی الأمر إلی الشبهه البدويه ، فإنّ قيام السيره العقلائيه علی الأخذ بعموم العام غير واضح . مثلاً : لو أنّ

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۳۱۸ .

۲- ۲) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۳۹۱ .

رجلاً ـ له تجاراتٌ متعـدّده ، منها تجارةٌ فی الکتب و تجارةٌ فی الـذهب و المجوهرات ، فکتب إلی أحـد وکلائه فی البلاد بشـراء کـلّ کتـابٍ ، ثـم أرسـل إلیـه رسـالهً فی أنْ لا ـ یشـتری « الجـواهر » فشـکّ الوکیـل فی أنّ مراده کتـاب « جـواهر الکلاـم » أو « المجوهرات » ، فهـل یتوقّف حـتی یسـتوضح المراد من المخصّـِص أو یتمسّـک بالعـام ؟ الظـاهر هو الأـوّل ، و قیـام السّـیره علی التمسّک بالعام فی مثله غیر ثابت ، و مع الشک فی ثبوتها، فالقـدر المتیقّن هو مورد الشـبهه البـدویه و الأقل و الأکثر الذی یؤول إلیها .

بقی النظر فی رأی السید البروجردی علی ضوء المقدّمات التالیه :

۱ – إن العلم الإجمـالی متقوّم دائماً بقضـیه منفصـله مانعه الخلو ، ففیما نحن فیه : یحرم الإکرام إمّا إکرام زیـد العالم و إما إکرام زید الجاهل ، فلا بدّ من احتمال حرمه إکرام العالم أیضاً و إلّا لم یتحقق العلم الإجمالی .

۲ – إن احتمال اجتماع الضدّین محال کاجتماعهما واقعاً .

۳ – إنّ الأحکام الخمسه متضادّه ، و إن وقع البحث فی أنه تضادٌّ فلسفی أو اصولی .

فقوله رحمه اللّه : بـأنْ دلیـل العـام حجهٌ بالنسـبه إلی زیـد العـالم ، لکنَّ العلم الإجمـالی باقٍ علی حاله ، لأنا نحتمل حرمه إکرامه أیضاً (۱) فیه : إنّ حجیه العام فی الوجوب توجب انحلال العلم ، و إلّا یلزم احتمال اجتماع الضدّین و هو محال کما تقدّم .

۱– ۱) نهایه الاصول : ۳۰۹ – ۳۱۰ .

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ؟

اشاره

و هذا البحث أحد المطالب المهمّه فی فصل العام و الخاص و ثمرته العملیه فی سائر الأبواب واضحه .

و قد وقع الاتّفاق علی أنْ لیس للفقیه أن یفتی ما لم یفحص ... کما أن علی المقلِّد أن یفحص عن فتوی المجتهد فی الشبهات الحکمیّه ، و المجتهد مکلّف بالفحص فی الروایات ، فلا یفتی علی طبق روایهٍ إلّا بعد الفحص عن المعارض لها ، و کذا فی الاصول العملیه ، فلا یجری الأصل إلّا بعد الفحص عن الدلیل ، و کذا فی بابی الإطلاق و التقیید و العموم و الخصوص ... .

و الکلام فی هذا المقام فی ثلاثه جهات :

الجهه الأولی (فی دلیل عدم جواز التمسّک بالعام قبل الفحص)

اشاره

فالمشهور بل کاد یکون متّفقاً علیه ذلک ، إلّا أنّ الاختلاف فی کیفیه إقامه الدلیل .

فقد ذهب جماعه إلی أنه لمّا کان مناط الأخذ بالاصول اللّفظیّه هو الظن الشخصی بالمراد ، فإنه ما لم یفحص عن المخصّص أو المقیّد أو القرینه ، لا یحصل الظنّ الشخصی حتی یأخذ بأصاله العموم أو الإطلاق أو الحقیقه .

و هذا الوجه یبتنی - کما عرفت - علی القول بدوران حجیّه الاصول مدار الظن الشخصی ، لکن التحقیق دورانه مدار الظن النوعی .

و ذهب الميرزا القمی (۱) إلی وجهٍ آخر و هو : إنّه لمّا کانت الخطابات الشرعیّه مختصّهً بالمشافهین ، و سائر الناس مکلّفون بها من باب الظن المطلق ، فالقدر المتیقّن من دلیل اعتبار الظن المطلق هو حاله بعد الفحص عن المخصّص .

و هذا الوجه - کما تری - مبنی علی اختصاص الخطابات الشرعیّه بالمشافهین و قانون الانسداد ، و مع القول بعدم انسداد باب العلمی ، و أیضاً عدم اختصاص الخطابات ... یسقط .

فالعمده هو الأدله المقامه من الشیخ و صاحب (الکفایه) و المیرزا ، و هی ثلاثه .

الدلیل العقلی

اشاره

قال الشیخ ما حاصله : إنا نعلم إجمالاً بورود المخصّصات علی عمومات الکتاب و السنّه و أنّ بعضها مخصَّص یقیناً ، و هذا العلم یقتضی الفحص عن الأحکام الإلزامیه الموجوده فی المخصّصات ، و هو منجّزٌ من جهه احتمال العقاب علی العمل بالعمومات قبل المخصص عن المخصّصات لها ما لم ینحلّ العلم .

و قد اشکل علی هذا الاستدلال ، بکونه أخصّ من المدّعی ، فإنّه یجری فی موارد الأقل و الأکثر ، و المدّعی أعمُّ من ذلک ... .

علی أن العلم فی مورد الأقل و الأکثر منحلٌّ بعد الفحص بالمقدار المتیقّن .

فالبیان المذکور مخدوش .

و قد قرّبه المیرزا ببیانٍ آخر (۲) و حاصله : أن العلم الإجمالی یکون فی ثلاث

۱- ۱) قوانین الاصول ۱ / ۲۳۳ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۲ / ۳۵۵ .

موارد :

١ - العلم الإجمالی المردّد بین المتباینین ، و هی القضیّه المنفصله المانعه للخلوّ ، فإمّا هذا الإناء نجس و إمّا ذاک ، و هنا لا ریب فی تنجیز العلم الإجمالی ما لم ینحلّ .

٢ - العلم الإجمالی المردّد بین الأقل و الأکثر ، کأن یشکّ المـدین بین الألف و الألفین . لکنّ هذا العلم منحلٌّ بل فی الحقیقه لا علم إجمالی ، بل هی قضیّه متیقّنه و اخری مشکوکه ، کما هو الحال فی التعارض بین الخبرین بدواً .

٣ - العلم الإجمـالی المردّد بین الأقـل و الأکثر من جههٍ و بین المتباینین من جههٍ اخری ، کما لو علمنا بوجوب الاجتناب إمّا عن هـذا الإناء و إمّا عن إناءین ، و قال المولی - فی نفس الوقت - بوجوب الاجتناب عن إناءِ زید ، ففی هذه الصوره لا بدّ من تعیّن إنـاء زیـد عن طریقٍ من الطرق لوجوب الاجتنـاب عنه منجّزاً بعنوان إناء زیـد ، و لا یکفی الاجتناب عنه من جهه کونه طرفاً للعلم الإجمـالی المردّد بین الأقل و الأکثر ، لأنّ هـذا العلم ینحلّ بالاجتناب عن الأقلّ ، و أمّا إناء زیـد فالتکلیف به منجَّز ، و لا بـدّ من العثور علیه حتی یجتنب عنه .

و تطبیق هذا علی ما نحن فیه هو : إنا نعلم إجمالاً بوجود المخصّـِصات فی الکتب ، فهی معنونه بعنوان الکون فی الکتب ، و نعلم - من جههٍ اخری - بوجود مخصّصات مردده بین الأقل و الأکثر لو عثر علی المقدار الأقل منها انحلّ العلم ...

إلّا أنّ العثور علی الأقل لا یوجب انحلال العلم الإجمالی بوجود المخصّصات بعنوان ما فی الکتب .

الإشکال علیه

و یرد علیه أوّلاً ـ : عـدم انطبـاق ما ذکره علی ما نحن فیه ، لأن عنوان « ما فی الکتب » أیضاً مردّد بین الأقل و الأکثر ، و مع العثور علی الأقل تجری البراءه عن الأکثر و الانحلال حاصل .

و ثانياً : إن ما ذكره لا يتمّ على مسلكه - تبعاً للشيخ - فى أساس تنجيز العلم الإجمالى ، و هو المختار عندنا أيضاً ، و هو القول بالاقتضاء - فى مقابل مسلك المحقق العراقى ، و هو القول بالعليّه - و حاصله : رجوع التنجّز إلى تعارض الاصول فى الأطراف و تساقطها ، ففيما نحن فيه ، لمّا عثرنا على الإناء النجس - و إنْ لم يكن بعنوان إناء زيد - وجب الاجتناب عنه ، و كان الأصل - الطهاره مثلًا - جارياً فى الطرف بلا معارض ، فلا يبقى تنجيز ... .

و على الجمله ، فإنّ مقتضى القول بالاقتضاء مع عدم جريان الأصل فى طرفٍ للعلم بنجاسته مثلًا هو جريانه فى غيره ، سواءً كان ذو العنوان مردّداً بين الأقل و الأكثر مثل عنوان ما فى الكتب أو لم يكن مردّداً بينهما مثل عنوان إناء زيد ، و بذلك ينحلّ العلم الإجمالى . نعم ، إنما يتم ما ذكره على مسلك العليّه .

و ثالثاً : إن مانعيّه العلم الإجمالى فرع لتماميّه المقتضى للتمسّك بأصاله العموم ، لكنّ الحق - تبعاً للمحقق الخراسانى - أنّ عمومات الكتاب و السنّه فى معرض التخصيص ، فليست بمجرى لأصاله العموم .

و رابعاً : إنّ البحث فى حكم التمسّك بالعام قبل الفحص عن المخصّص جارٍ سواء كان حكم الخاص إلزاميّاً أو ترخيصيّاً ، فالبحث أعمّ من مورد العلم الإجمالى و تنجّزه لوجوب الاحتياط .

الدليل العقلائى

قال فى (الكفايه) (1) ما حاصله : إنّ أصاله العموم أصلٌ عقلائى ، و ملاكه هو أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجديه ، و لكنّ العقلاء إنما يتمسّكون بهذا الأصل حيث لا يكون العام فى معرض التخصيص ، لكنّ عمومات الكتاب و السنّه

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۲۶ .

فی معرض التخصیص ، فلا تطابق عند العقلاء بین الإرادتین فیها .

و علی هـذا ، فلا مقتضـی لأصاله العموم و لا موضوع لـدلیل الحجیّه ، بل لا بدّ من الفحص عن المخصـص حتی یتحقق موضوع أصاله التطابق .

و قد وافقه المحقق العراقی (۱) ... و قال شیخنا بتمامیه هذا الوجه صدراً و ذیلاً .

(ثمّ قال) : و لو شکّ فی تمسّک العقلاء بمثل هذه العمومات التی هی فی معرض التخصیص ، کفی الشکُّ فی عدم الجواز .

ثم ذکر الإجماع علی عدم جواز التمسّک بالعام من باب التأیید ، من جهه أنه یوجب الشکّ فی قیام السّیره العقلائیه علی الأخذ به قبل الفحص ، لأنّ الفقهاء و الاصولیین هم القدر المتیقّن من العقلاء ، فسواء کان مستند الإجماع هو العلم الإجمالی کما تقدم فی الوجه السابق أو کون العمومات فی معرض التخصـیص کما فی هـذا الوجه ، فإنّه یُوجد الشک فی السّیره ، و هو کاف لعدم جواز التمسّک فی هذه الحاله .

و بما ذکرنا یظهر : ما فی إیراد السیّد الحکیم من دعوی قیام السـیره مع الظنّ بالتخصیص علی الأخذ بالعام ... و کأن منشأ السهو فی کلامه هو الخلط بین المقـام و مسـأله حجیه الظواهر ، حیث یبحث هنـاک عن حجیه الظواهر مع الظن بالخلاف ، و أنه هل الظن بالخلاف مانع عن الظهور و حجیته أو لا ؟ و قد تقرر هناک أن حجیّه الظاهر غیر مشروطه ، لا بکون الظن موافقاً و لا بعدم کونه مخالفاً ، لأنّ بناء العقلاء فی مقام العبودیّه و المولویّه هو التنجیز و التعـذیر ، فیأخـذون بالظاهر لکونه حجّهً و یؤاخـذون به حتی مع الظن بالخلاف ... بخلاف مسألتنا هذه ، فإن العام الذی هو

۱- ۱) نهایه الأفکار (۱ - ۲) ۵۲۹ .

فی معرض التخصیص لا یجوز الاحتجاج به عقلاءً ، و هذا مقصود المحقق الخراسانی ، فلا یرد علیه الإشکال .

و بما ذکرنا یظهر أیضاً : ما فی کلامه من أنّ عمل العقلاء مبنی علی أساس العلم الإجمالی و هو ملاک وجوب الفحص ... لأنّ ذلک یرجع إلی مرحله المانع ، و کلام (الکفایه) فی أصل المقتضی .

کما لا یرد علیه أن الإجماع المذکور یحتمل استناده إلی العلم الإجمالی .

ففیه : ما أشرنا إلیه من أنّ صاحب (الکفایه) یقصد بیان کیفیه وقوع الشک فی السیره .

الوجه النقلی

اشاره

قال المحقق العراقی (۱) و تبعه السید الخوئی (۲) بکفایه إطلاق أخبار وجوب التعلّم ، و أنه یقال للمکلّف یوم القیامه « أ فلا تعلّمت » (۳) لعدم جواز التمسّک بالعام و وجوب الفحص عن المخصص ، فإنّ إطلاقها یعمُّ المورد .

أشکل الأُستاذ

بأنّ تلک الأخبار إنما یتمسّک بها فی الشبهات الحکمیه قبل الفحص ، لا لعدم حجّیه العام قبل الفحص ، و الاستدلال بها لما نحن فیه مستلزم للدور . لأن الخطاب المذکور إنما یتوجّه إلی من لا حجّه لدیه ، فموضوعه عدم الحجّه ، فکیف یکون حجّةً علی وجوب الفحص عن المخصص و عدم حجیه العام قبله ؟

هذا تمام الکلام فی الجهه الاولی .

۱- ۱) نهایه الأفکار (۱ - ۲) ۵۳۰ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۲ / ۳۶۰ ، محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۴۲۷ .

۳- ۳) بحار الأنوار ۱ / ۱۷۸ .

الثانيه (فی أثر الفحص فی الموارد المختلفه و الفرق بينها)

اشاره

تـارهً : الموضوع غير مشـكوك فيه ، و إنمـا الفحص يكون عمّـا ينافی المحمول له ، كأنْ يكون خبر الثقه حجه ، ثم يفحص عمّا إذا كان له معارض ، فهذا فحصٌ فی موارد التعارض . و اخرى : لا يتحقق الموضوع إلّا بعد الفحص ، و هذا فی الاصول العقليه ، كقاعده قبح العقاب بلا بيان ، إذ الموضوع فيها – و هو عدم البيان – لا يتحقق إلّا بالفحص .

و قـد وقع الكلام بينهم فی أثر الفحص فی موارد العام و الخاص و المطلق و المقيـد ، و الفرق بينهما و بين موارد الاصول العمليه الشّـرعيه . فقـد قـال فی (الكفـايه) : بأنْ الفحص عن المخصـص – مثلًا – فحصٌ عن مزاحم الحجّه و هو العام ، أمّا فی الاصول الشرعيّه ، فهو فحص عن أصل الحجيّه ، لأنّ دليل الاستصحاب مثل « لا تنقض اليقين بالشک » (۱) و دليل البراءه مثل « رفع ما لا يعلمون » (۲) مطلق ، يعمّ حالی قبل الفحص و بعـده ؛ لكنّ الإطلاق فيهما مقيّـد بالإجماع بما بعد الفحص ، فكان الموضوع غير محقَّق قبله ، فيكون الفحص عن أصل الحجّه . ثم أمر بالفهم .

و لعلّه إشاره إلى أنْ الإجماع المذكور مدركی ، و المدرک إمّا العلم الإجمالی الذی ذكره الشـيخ أو الروايات مثل « هلّا تعلَّمت » .

تحقيق الأُستاذ

إنّ حجيّه كلّ خبرٍ – كما هو معلومٌ – متوقفه على تماميه ثلاث جهات هی جهه السـند و الـدلاله و الصـدور . و لا بدّ للتماميه من الفحص و إلّا فلا حجيّه ...

۱– ۱) وسائل الشيعه ۱ / ۲۴۵ ، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ۱ .

۲– ۲) وسائل الشيعه ۱۵ / ۳۶۹ ، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ۱ .

و الفحص فيها راجع إلى أصل الاقتضاء للحجيّه ، و بعد الفراغ عن ذلک تصل النوبه إلى البحث عن المزاحم .

و أمّا فى الاصول العمليّه الشرعيّه ، فإنّ مبنى ما ذکره صاحب (الکفایه) هو إطلاق دلیل الأصل الـذى قال بتقیّده بالإجماع ، إلّا أنه قد تقدّم أنّ المستند لحجیّه العامّ هو بناء العقلاء ، و بناؤهم على حجّيته محدودٌ - من أوّل الأمر - بما بعد الفحص عن المخصّص ، فیرجع الأمر إلى أصل الحجیّه ، و لا یبقى فرق بین مورد العمومات و الاصول .

نعم ، لو کان المستند لحجیّه العام هو العلم الإجمالى ، فالحجیّه تامه و العلم الإجمالى مزاحم لها ، إلّا أنه ذهب إلى ما ذکرناه من أن المستند هو بناء العقلاء ... .

و الحاصل : عدم تمامیّه تفریقه بین العمومات و الاصول .

(قال) : و التحقیق هو منع الإطلاق فى أدلّه الاصول الشرعیّه ، من جهه مسلک الشارع بالنظر إلى الآیات مثل «هَلْ یَسْتَوِی الَّذینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذینَ لا یَعْلَمُونَ » (1)و الأحادیث مثل « طلب العلم فریضه » (2) فمسلکه طلب العلم و الخروج عن الجهل ، فلو کان دلیل الأصل - مثل « رفع ما لا یعلمون » - مطلقاً ، لزم أن یکون الشارع مشجّعاً على الجهل . فبهذه القرینه نرفع الید عن الإطلاق فى أدلّه الاصول الشرعیّه .

أمّا فى العمومات ، فإنّ الأصل الأوّلی هو التطابق بین مقامی الثبوت و الإثبات و کون الإراده الجدّیه على طبق الإراده الاستعمالیه ، و مقتضى ذلک هو اقتضاء الحجیّه فى العمومات ، لکنّ هذا الاقتضاء لیس على إطلاقه ، بل السیره

١- ١) سوره الزمر: الآیه ٩.

٢- ٢) وسائل الشیعه ٢٧ / ٢۵ ، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ١۵ .

العقلائيه فى حجيّه العام قائمهٌ على تماميّه العموم بعد الفحص ، فلذا يكون الفحص فحصاً عن المزاحم .

و على الجمله ، فإنّه بعد تماميّه جهات الحجيّه فى العام صدوراً و دلالهً و جههً ، يكون المخصّص المنفصل مزاحماً للحجيّه ، و الفحص عنه فحصٌ عن المزاحم ، لأنّ السّيره العقلائيّه التى تستند إليها حجيّه العام إنّما هى بعد الفحص عن المخصص ... .

فالأُستاذ موافق للكفايه فى المدّعى و ما ذكرناه هو الوجه الصحيح عنده للفرق بين العمومات – و الإطلاقات – و بين الاصول العمليه الشرعيّه .

الثالثه (فى مقدار الفحص)

و هنا وجوه : لزوم الفحص حتى العلم بعدم المخصص . أو لزوم الفحص حتى الاطمينان بعدمه . أو كفايه حصول الظنّ بعدمه .

أمّا الأوّل ، فغير ممكن ، لبقاء الاحتمال العقلى حتى بعد الفحص التام .

و أمّا الثالث ، فمردود بعمومات النهى عن اتّباع الظن .

فيتعيّن الثانى ، بدليل السيره العقلائيه ...

و هذا هو الصحيح كبرويّاً .

إنما الكلام فى الصغرى ، فإنّ الاطمئنان بعدم المخصّص مع ضياع كثيرٍ من الكتب و الروايات كيف يحصل ؟

ص:۳۲۵

هل تعمُّ الخطابات غير المشافهين ؟

كلام الكفايه

اشاره

ذكر المحقق الخراساني أنه تـارهً : يبحث عن أصـل تكليف الغـائب و المعـدوم ، و اخرى : عن المخـاطبه معهمـا ، و ثـالثه : عن عموم أدوات الخطاب لهما .

و البحث من الجهتين الاولى و الثانيه عقلى ، و من الجهه الثالثه لغوى .

أمّا فى الجهه الاولى

فـإنْ كـان التكليف مقيّـداً بالوجود ، فهـذا خارج عن البحث ، لأن توجيه التكليف إلى الموجودين - سواء كان بعثاً أو زجراً - لا مانع عنه و لا إشكال فيه ، إنّما الكلام فى التكليف المطلق .

و فى التكليف المطلق تـارهً : يكون الطلب إنشائيـاً ، و هـذا أيضـاً لا مانع عنه ، إذْ لا إشـكال فى صـحّه تكليف المعـدوم بالطلب الإنشـائى ، لكون الإنشـاء خفيف المئونه و ليس مقيّـداً بالوجود ، و فائـده مثل هـذا الطلب هو فعليّته فى ظرفه ، فلا يكون محتاجاً حينـذاك إلى إنشـاءٍ جديـد ، كإنشـاء الوقف بالنسـبه إلى البطون الآـتيه ، لأنّه يعتبر الملكيّه للبطون ، و الملكيه الاعتباريه تشـمل المعدوم كشـمولها للموجود ، فالبطن اللّاحق - المعدوم فعلاً - يتلقّى الملك من الموجود قبله و لا إشكال فيه . فظهر إمكان مثل هذا الطلب و أنْ له فائده الاستغناء عن الإنشاء عند وجود المعدوم . و اخرى : هو البعث و الزجر ، و المعدوم غير قابل للانزجار و الانبعاث .

ص:۳۲۶

و أمّا فی الجهه الثانیه

فإنّ الخطاب على قسمين ، فإنْ كان حقيقيّاً ، فإنّ خطاب المعدوم على نحو الحقيقه غير معقول ، إذ يحتاج إلى المخاطب الحاضر الملتفت . و إنْ كان خطاباً إيقاعيّاً فهذا ممكن بالنسبه إلى المعدوم ، لأنه مجرّد الإنشاء و ليس شيء آخر وراءه ، و لذا قد يخاطب الجمادات بشيء كما لا يخفى .

و أمّا فی الجهه الثالثه

اشاره

فالمهمُّ هو التحقيق عن وضع أدوات الخطاب ، لأنّها إنْ كانت موضوعهً للخطاب الحقيقى ، كانت الخطابات الشرعيه مختصّهً بالحاضرين ، فلا تشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين ، و إن كانت موضوعهً للخطاب الإنشائى شملت المعدومين و الغائبين كالحاضرين المشافهين .

و قد ذهب صاحب (الكفايه) (۱) فى هذه الجهه إلى أنّ الموضوع له الأدوات هو الخطاب الإنشائى ، فتعمّ الغائب و المعدوم ، بدليل استعمالها فى خطاب المعدوم بل غير العاقل بلا أيّه عنايهٍ ، (قال) : و لا يتوهّم وجود العنايه ، لأنّه لو كان هناك علاقه و عنايه لعلم بها المتكلّم ، لأن الخطاب فعلٌ من أفعاله و لا يعقل عدم التفاته إلى العنايه ، فهو يخاطب الدار و الجدار و الكواكب و الأشجار مثلاً بنفس كلمه « يا » التى يستعملها مع ذوى العقول ... فهذا برهان على عموم الوضع ... نعم ، المنصرف إليه هذه الأدوات مع عدم القرينه هو الخطاب الحقيقى ... و على الجمله ، فإنّ جميع الخطابات الموجوده فى الكتاب و السنّه محموله على الخطاب الإيقاعى الإنشائى ، لوجود القرائن ، فهى عامّه للحاضرين و الغائبين و المعدومين .

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۲۹ - ۲۳۰ .

إشكال العراقى و جوابه

و بما ذكرنا ظهر الجواب عمّا أشكل به المحقق العراقى (۱) من أنّ الانصراف الذى ذكره صاحب (الكفايه) فى الجهه الثالثه يزاحم ظهور الأدوات فى الخطاب الإنشائى ، فلا تحصل النتيجه المقصوده من البحث و هو عموم خطاب الكتاب و السنّه .

و ذلك لأن صاحب (الكفايه) أفاد بوجود قرائن مع خطابات الكتاب و السنّه توجب اليقين بعدم اختصاصها بالحاضرين ، فلا مزاحم للظهور ، و إنّما يكون الانصراف إلى الخطاب الحقيقى حيث لا قرينه قطعيّه .

إشكال البروجردى و جوابه

و أشكل السيد البروجردى (۲) على الجهه الثانيه بعدم إمكان توجّه الطلب إلى المعدوم ، لأنه فى ظرف العدم « لا شيء » و تعلّق الطلب ب« لا شيء » غير معقول ... ففى ظرف خطاب « يا أيها الناس » لا يوجد « ناسٌ » حتى يعمّهم .

فالصحيح هو أنْ متعلّق الطلب دائماً يكون مفروض الوجود ، و أنْ الخطابات الشرعيه كلّها بنحو القضيّه الحقيقيه .

و قد أجاب شيخنا عن الإشكال بالنقض بمثل الإجاره ، حيث أنّ المنفعه فى حين الإجاره معدومه ، فلا يملكها المستأجر ، و فى ظرف وجودها تكون متصرّمه الوجود ، فلا تصلح للإجاره ، فلا بدّ من القول ببطلان كتاب الإجاره .

فإن قيل : الإجاره تسليط المستأجر على العين لاستيفاء المنافع ، فلا نقض .

قلنا : فما تقولون فى تمليك الانتفاع فى كتاب العاريه ؟ على أنّه فى الإجاره

۱- ۱) نهایه الأفكار (۱ - ۲) ۵۳۳ .

۲- ۲) نهايه الاصول : ۳۱۵ .

تدخل المنافع تحت الملك ، و يشهد بذلك قاعده الضمان ، إذ اليد على العين يدٌ على منافعها ، و أنتم تقولون بأن المنافع المعدومه لا تقبل الملكيّه .

و أمّا حلّاً ، فصحيح أنّ المعدوم فى حال العدم « لا شيء » إلّا أن « لا شيء » يقبل الاعتبار إذا كان له مصحّحٌ يخرجه عن اللّغويه ، و لا يلزم وجود العنوان فى القضايا الاعتباريّه ، و يشهد بذلك تعلّق الاعتبار حتى بالمحالات ، كاعتبار الجمع بين النقيضين ، و هذا مراد صاحب (الكفايه) من قوله : إن الاعتبار خفيف المئونه ... .

و فيما نحن فيه : المصحّح للاعتبار هو القابليّه للوجود ، ليكون مصداقاً لعنوان « الناس » أو « المؤمنون » و نحو ذلك ، و فائده ذلك عدم الحاجه إلى الإنشاء الجديد لمّا يوجد فيما بعد ، كما ذكرنا سابقاً .

إشكال الأصفهانی و جوابه

و أشكل المحقق الأصفهانی على ما ذكره صاحب (الكفايه) فی الجهه الاولى [(۱)] - من استحاله التكليف بمعنى البعث الفعلی بالنسبه إلى المعدوم ، و أمّا الطلب الإنشائی منه فمعقول - بأنّه يناقض ما ذهب إليه من إمكان الواجب المعلّق ، حيث أنّ الإراده و الطلب و البعث فعلی ، و المراد و المطلوب المبعوث إليه استقبالی و معدوم ، فإذا كان تكليف المعدوم - و المراد منه العمل - محالاً ، فكذلك يكون البعث نحو العمل المعدوم محالاً و لا يعقل الواجب المعلَّق ، و إنْ جاز تعلّق البعث بالفعل المراد المعدوم فعلاً ، فليجز تعلّقه بالمكلّف المعدوم فعلاً كذلك ، لعدم الفرق ... .

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۴۷۰ .

و الجواب

فأجاب الأُستاذ : بأنْ مقتضى الدقّه فى كلام (الكفايه) فى بحث الواجب المعلّق هو ورود الإشكال عليه بالنظر إلى احدى بياناته فقط ، و ذلك أنّه قد قرَّب قوله بإمكان الواجب المعلَّق تارةً : بأنّ الإراده محقّقةٌ الآن و المراد معدوم ، و أثر هذه الإراده هو الانبعاث نحو مقدّمات المراد . فعلى هذا البيان لا يرد الإشكال ، لخروج هذه الإراده عن اللّغويّه بتأثيرها بالنسبه إلى مقدّمات متعلّق الإراده .

و اخرى : إنّ البعث دائماً مقدَّم على الانبعاث ، فلو لا وجود البعث حتى يتصوَّره المكلّف و يصدّق به ، لا يتحقق الانبعاث منه ، و إذا ثبت هذا التقدّم ، فإنّه لا يفرَّق فى القضيّه العقليه بين قصر الزمان و طوله للبعث و الانبعاث ، و هذا المعنى إنّما يصدق فى المراد المعدوم كالحج ، دون المراد منه المعدوم و هو المكلّف . فظهر الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الواجب المعلّق .

فعلى هذين البيانين لا مجال للإشكال المزبور .

نعم ، يرد بالنظر إلى ظاهر بيانٍ ثالث له و هو : إنّ المراد من الإراده هو الشوق البالغ حدّ النصاب و إنْ لم تكن هناك محركيّه للعبد ، فلا تكون المحركيّه الفعليه معتبره . فيرد عليه النقض من الأصفهانى : بأنّ هذه المرتبه من الشوق كما يمكن تعلّقها بالموجود الاستقبالى فى الواجب المعلَّق ، كذلك يمكن تعلّقها بالمكلّف الذى يوجد فى المستقبل . فكما يتعلّق بالمراد المعدوم كذلك يتعلّق بالمراد منه المعدوم .

و مع ذلك يمكن دفع الإشكال : بأنّ البعث عند صاحب (الكفايه) إنما هو لإحداث الداعى للامتثال ، و إحداث الدّاعى بالنسبه إلى فعلٍ معدوم فعلاً معقول ، بخلاف إحداثه فى نفس الشخص المعدوم فعلاً .

و تلخّص : تماميّه الوجه المذكور فی (الكفايه) لشمول الخطابات لغير المشافهين .

وجوه اخرى

اشاره

و قد تذكر للتعميم وجوه اخرى :

منها : التمسّک بقاعده الاشتراک ، فإنه حتّى لو كانت أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الحقيقی ، فإنّ مقتضى هذه القاعده هو اشتراک المعدومين مع المشافهين فی الخطابات .

لكن فيه : إنّ هذه القاعده إنما تفيد لإلغاء الخصوصيّات الذاتيّه ، كاحتمال دخل خصوصيّه زيد أو عمرو فی الحكم ، أمّا احتمال دخل خصوصيّه كون المكلَّف حاضراً فلا يندفع بها .

اللهم إلّا أن يتمسّک بالقرائن الموجوده فی نفس الخطابات ، ففی الكتاب المجيد قد توجّه الخطاب إلى « الناس » و هو فی مقام التشريع و التقنين ، ففی مثل ذلک يتلقّى المستمع الخطابَ من باب كونه بعض المصاديق لهذا العنوان ، فهو بمقتضى ارتكازه يلغی خصوصيه الحضور ، و فی مثل ذلک - حيث يُقدم العقلاء على إلغاء الخصوصيه - لو كان للحضور دخل لكان على المولى البيان الزائد ، و إلّا يلزم نقض الغرض .

و أمّا النقض بصلاه العيدين و الجمعه و نحو ذلک ، ففيه : أنّ هناک قرائن و جهات زائده توجب احتمال مدخليه الحضور ، ففی الجمعه - مثلًا - نصوص تدلُّ على أنها لا تنعقد إلّا بالإمام فاشترطت حضوره ... و هكذا فی صلاه العيد و إجراء الحدّ ... فلا يرد النقض .

و منها : ما ذكره المحقق العراقى (۱) من التمسّك بعموم العنوان مثل « المؤمن » فى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا » (٢)و بذلك يثبت إطلاق الحكم .

تفصيل الميرزا

و فصّل الميرزا بين القضيه الخارجيّه و الحقيقيه (٣) . أمّا فى الاولى فقال : بأنّ مقتضى ظهور الخطاب هو التخصيص بالمشافهين ، لأنّ الموضوع فيها محقَّق الوجود فى أحد الأزمنه الثلاثه ، و هذا قوام القضيه الخارجيه - لا فرض كونه موجوداً - فيكون الخطاب ظاهراً فى الحقيقيّه و يحتاج إلى المخاطب الحاضر الموجود . و أمّا الثانيه : فإنّها متقوّمه بفرض وجود الموضوع ، وعليه ، فإنّ ملاك الخطاب الإنشائى - و هو كون المخاطب مفروض الوجود - موجود فى هذا القسم من القضايا و يعمُّ الحاضرين و الغائبين و المعدومين .

إشكال المحقق الأصفهانى و جوابه

و أشكل عليه المحقق الأصفهانى (۴) - و تبعه السيد الخوئى - بأن ما هو المقوّم للقضيه الحقيقيه هو فرض الوجود لا فرض الحضور ، و المقوّم للخطاب فرض الوجود و الحضور كليهما ، فلو فقد أحدهما لم يصح الخطاب ، فإن كان موجوداً و حاضراً فالخطاب حقيقى ، و إنْ كان مفروض الوجود و الحضور ، فالخطاب إنشائى .

قال الأُستاذ

۱- ۱) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۵۳۵ .

۲- ۲) سوره المائده: الآيه ۶.

۳- ۳) أجود التقريرات ۲ / ۳۶۷ .

۴- ۴) نهايه الدرايه ۴ / ۴۷۲ .

يمكن تقريب كلام الميرزا بحيث يندفع الإشكال بأنْ يقال : إن محلّ النزاع عباره عن أنَّ الخطابات الشرعيه تخصُّ المشافهين أو تعمّهم و المعدومين ، فإن كانت القضيه خارجيّه ، فإنّ المقتضى للاختصاص بالمشافهين موجود و لا مانع عنه ، لأنّ ظهور الخطاب هو للمخاطب الموجود الحاضر ، و بهذا اللحاظ يكون الخطاب حقيقيّاً ، إذ لا فرض وجودٍ فى القضيه الخارجيّه حتى يزاحم اقتضاء الخطاب ... .

أمّا إن كانت القضيه حقيقيّةً ، فالأمر بالعكس ، بمعنى أن المقتضى للتعميم موجود و لا مانع ، لأنّ أدوات الخطاب ترد فى هذه القضيّه بلا عنايهٍ ، و بذلك يتمُّ المقتضى للعموم ، و هو كون المخاطب مفروض الوجود ، و هذا قوام القضيّه الحقيقيّه ، ثمّ إنه لا يوجد مانع عن هذا المقتضى ، لأنّه لو كانت الأدوات مخرجةً للموضوع عن فرض الوجود إلى الوجود الحقيقى ، لانقلبت القضيّه الحقيقيّه خارجيةً و هو خلف ، فكان فرض الوجود للموضوع - و هو المقوّم للقضيّه - كافياً للتعميم .

و بعباره اخرى : إنّ فرض الوجود مستلزمٌ لكون الموضوع أعمّ من المعدوم ، لأن فرض الوجود فى الموجود لغو ، و إذا كان أعمّ ، زال اقتضاء الأداه للخطاب الحقيقى لابتلائه بمانعٍ هو ذاتىٌّ للقضيه الحقيقيه ، و مع انعدام اقتضاء الخطاب كذلك ، يكون المستعمل فيه الأداه غير الخطاب الحقيقى ، و هو الخطاب الإنشائى الذى يشمل بذاته المعدوم كشموله للموجود ، من غير حاجةٍ لتنزيل المعدوم بمنزله الموجود .

فالحق : ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) بضميمه بيان الميرزا بالتقريب الذى ذكرناه .

ص:٣٣٣

ثمره البحث

اشاره

قالوا : و تظهر ثمره هذا البحث فی حجیّه الخطاب ، و فی انعقاد الإطلاق ، فتعرضوا لثمرتین :

الثمره الاولی

إنّه بناءً علی عموم الخطابات للمشافهین و الغائبین و المعـدومین ، فلا ریب فی حجیّتها للجمیع ، حتّی لو احتملنا وجود قرینهٍ علی الخلاف دفعناه بالظهور أو الأصل ، لکون الخطاب عامّاً ، و المفروض کون المقصود بالتفهیم أعم . و أمّا بناءً علی کونها مختصّهً بالمشافهین ، فکیف تکون حجهً بالنّسبه إلی غیرهم ؟ و هذه هی الثمره .

لکنّ القول باختصاص الخطابات بالمشافهین موقوف علی أمرین :

أحـدهما : أنْ تکـون حجیّه الکلاـم مختصّهً بهم ، و الآـخر : أن یکونـوا هم المقصـودین بـالتفهیم دون غیرهم ، فـإنْ ثبت هـذان الأمران ترتبت الثمره علی البحث ، لکن ثبوتهما أوّل الکلام .

أمّـا بالنسـبه إلی الأـمر الأـوّل ، فلقـد تقـدّم أنّ أسـاس حجیّه الظهورات هو السـیره العقلاـئیه ، و لا شک فی أنّها قائمه علی عـدم اختصاص الحجیّه بالحاضرین ، و لذا یأخذون بالأقاریر و الوصایا حتّی لو مرّت علیها السّنون الطوال .

و أمّـا بالنسـبه إلی الأـمر الثـانی ، فعلی فرض تمامیّه الأمر الأوّل ، فإنّه لا کلام فی أنّ خطابات الکتاب و السـنّه عامّه للمشافهین و غیرهم ، و أنّ الکلّ مقصودون بالتفهیم ... .

و تلخّص : إن هـذه الثمره منتفیه ، فسواء قلنـا باختصـاص الخطابـات أو عمومهـا ، فإنْ خطابات الکتاب و السـنّه تعمُّ المشافهین و الغائبین و المعدومین ، و حجیّتها بالنسبه إلی الجمیع علی السواء .

الثمره الثانیه

إنه بنـاءً علی عموم الخطابات ، یسـقط احتمال دخل خصوصـیّه الحضور ، لأنّ المفروض کون الخطاب عامّاً ، و أنّه لا یوجـد فی الکلام قیـدٌ دالّ علی اعتبار الحضور ، فیؤخذ بإطلاق الخطاب . و أمّا بناءً علی القول بالاختصاص بالمشافهین ، فإنّ دفع الاحتمال المـذکور یحتاج إلی دلیلٍ ، ففی وجوب صـلاه الجمعه بقوله تعالی «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا نُودِیَ لِلصَّلاهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلَی ذِکْرِ اللَّهِ » (۱)علی غیر الحاضرین ، لا بدّ من التمسّک بمثل قاعده الاشتراک لیعمّ الخطاب غیر المشافهین ، لکنّ القاعده هنا غیر جـاریه ، لأنه دلیلها هو الإجماع ، و هو دلیل لبّی و القـدر المتیقن منه الحجه و هو الخصوصـیات الصـنفیّه ، فالصّلاه الرباعیه مشترکه لکنْ فی صـنف الحاضـرین ، و الثنـائیه مشترکه لکنْ للمسـافرین لا ـ الأـعم منهم و الحاضـرین ، فلو اریـد تعمیم الخطاب بقاعده الاشتراک اعتبر إحراز الاتّحاد فی الصـنف مع الحاضـرین ، و هذا أوّل الکلام ... وعلیه ، فإنّ المرجع فی شـمول الأحکام لغیر المشافهین بناءً علی القول بالاختصاص ، بعد عدم تمامیه قاعده الاشتراک ، هو الأصل . و هذه هی الثمره .

و قد وافق الأُسـتاذ السیّد الخوئی فی ثبوت هذه الثمره ، خلافاً لصاحب (الکفایه) و ذلک : لأنّ الخصوصیّه المحتمل دخلها فی الحکم تارهً ذاتیّه و اخری عرضـیه ، فلو کان المشافَهون للخطاب متّصفین بالعداله و نحوها من الصفات العرضیّه المفارقه ، أمکن التمسّک بإطلاق الخطاب لإلغاء الخصوصیّه فیعمُّ غیرهم ، لأنّ العداله من الأوصاف القابله للزوال ، فلو توجّه الخطاب للمشافهین و هم عدول و لم یقیَّد بالعداله أمکن التمسّک بإطلاقه ، لأنّ المفروض إطلاقه و عدم

۱- ۱) سوره الجمعه : الآیه ۹ .

تقیّـده بالعـداله ، و أنَّ العـداله من الأوصاف المفارقه ، فلو أراد المتکلّم الملتفت هذه الخصوصـیه لقیّد خطابه بها و إلّا لزم نقض الغرض ، و حینئـذٍ تتحکّم قاعـده الاـشتراک . و أمّـا إن کـانت الخصوصـیه الموجـوده فی المشـافهین ذاتیّه ککونهم هاشـمیین ، فخـاطبهم المولی بخطابٍ و نحن نحتمل دخل هـذه الخصوصیه فی غرضه ، فإنّه و إنْ لم یقیِّد الخطاب لکن لا یمکن التمسّـک بإطلاقه ، لکون الخصوصیه غیر مفارقه ، و عدم تقییده الخطاب بها لا یستلزم نقض الغرض .

و من الواضح أنّ خصوصـیه « الحضور » من قبیل الخصوصـیات المفارقه و القابله للزوال ، فلو أراد المولی هذه الخصوصـیّه کان علیه تقیید خطابه بها ، و إذْ لم یقیّد أمکن التمسّک بإطلاقه ، و إلّا لزم نقض الغرض .

فـالثمره مترتبه . لأنه بناءً علی القول بالعموم جاز التمسّک بالإطلاق ، أمّا بناءً علی القول بالاختصاص بالمشافهین ، توقّف العموم لغیرهم علی تمـامیه قاعـده الاـشتراک ، و هی إنمـا تتمُّ فی الأوصـاف المفارقه ، أمّا فی الأوصاف اللّازمه فلا ، و هـذه هی مورد ظهور ثمره البحث .

أقول

و لا یخفی أنّ تمامیّه الإطلاق موقوفه علی عـدم لزوم نقض الغرض ، بأن یکون ذلک من مقدّمات الحکمه ، و هذا ما یلزم إثباته فی محلّه .

ص:۳۳۶

تعقّب العام بضمير

اشاره

لو تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض أفراده ، فهل يبقى العام على عمومه و يتصرَّف فى الضمير و يلتزم فيه بالاستخدام ، أو يتصرّف فى العام و يلتزم بتخصيصه ، أو يقال ببقاء العام على عمومه تحفّظاً على أصاله العموم ، و أنّ الأصل فى الضمير عدم الاستخدام ، و يتعارض الأصلان و يتساقطان و يرجع إلى الأصل العملى ؟ وجوه أو أقوال .

المستفاد من كلام (الكفايه) فى أوّل البحث هو القول الأوّل ، لكنْ فى (المحاضرات) نسبه القول الثالث إلى صاحب (الكفايه) .

و المختار عند الميرزا هو القول الأوّل .

و اختار السيد الخوئى – فى هامش الأجود و(المحاضرات) – الثانى .

و الثالث هو المختار عند الأُستاذ .

و قد مثّلوا للبحث قوله تعالى : «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فى أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » (1)حيث أنّ « المطلقات » أعمّ من الرجعيّه و البائنه ، و ظاهر الآيه عموم الحكم بالتربّص للقسمين ، و الضمير فى « بعولتهنّ » يعود بحسب أصاله عدم الاستخدام إلى « المطلّقات » ، فيكون المراد منه نفس المراد من مرجعه و هو العموم ، لكنّ الدليل الخارجى قائم على أنْ ليس للزوج حق الرجوع إلّا فى

١- ١) سوره البقره : الآيه ٢٢٨ .

المطلقه الرجعيّه ، فيدور الأمر فى الآيه بين أنْ نرفع اليد عن أصاله العموم و يكون المراد من « المطلقات » خصوص « الرجعيّات » ، أو عن أصاله عدم الاستخدام ، فيكون الضمير راجعاً إلى بعض المطلقات و هى الرجعيّات خاصه . أو لا هذا و لا ذاك ، بل يبقى الأصلان على حالهما فيتعارضان و يتساقطان و المرجع هو الأصل العملى ؟

دليل القول الأول

هو أنّه لا- مقتضى للتعارض فى المقام بين أصاله العموم و أصاله عدم الاستخدام ، لتماميّه أركان أصاله العموم ، فالمقتضى لجريان هذا الأصل موجود ، إذ اللّفظ ظاهر فى العموم بلا كلام ، غير أنّ المشكوك فيه هو أنّ هذا الظهور الاستعمالى هو المراد الجدّى أو لا ؟ و مقتضى القاعده هو التطابق بين الإرادتين ...

إنّما الكلام فى وجود المانع عن هذا الاقتضاء ، و مع العلم بأنّ حق الرجوع إنما هو فى الرجعيّه دون البائن ، يسقط أصاله عدم الاستخدام و يتعيَّن إرجاع الضمير إلى بعض « المطلَّقات » .

و على الجمله ، فإنّ موضوع أصاله العموم تام فى المقام ، أمّا أصاله عدم الاستخدام فلا موضوع لها .

لا يقال (1) : إن أصل عدم الاستخدام يجرى بلحاظٍ آخر ، أعنى لحاظ اللّازم ، و هو أن نثبت به عدم وقوع التخصيص فى العام ، فيجرى الأصلان كلاهما ، كما لو خرج الثوب مثلًا عن طرف الابتلاء ، فإن أصاله الطهاره غير جاريه فيه ، لكن تجرى فيه بلحاظ الملاقى له الذى هو مورد للابتلاء حتى يترتب الأثر فى الملاقى .

١- ١) هذا الإشكال طرحه الميرزا و أجاب عنه .

لأنّا نقول : هذا صحيح فى الاصول الشرعيّه ، فنجاسه الملاقى من آثار الثوب شرعاً و إنْ خرج عن محلّ الابتلاء ، لكنْ لمّا كان مثبتات الاصول اللّفظيه حجه ، فلا حاجه إلى ترتيب الأثر من ناحيه الشارع ، لأنه بمجرّد جريان الأصل اللّفظى - لوجود المقتضى لجريانه - يترتّب الأثر .

و أشكل السيد البروجردى (۱) : بأنه لا يوجد هنا احتمال التعارض بين الأصلين ، لأن المشكوك فيه هو كيفيه استعمال الضمير ، و هو مسبّب عن الشك فى أصاله العموم ، فإذا جرى فى طرف المسبب ، لم يبق موضوع للأصل السببى ، فلا مجال لتوهم التعارض .

أجاب الأُستاذ : بأن المورد ليس من قبيل الشك السببى و المسببى ، فإنّ أحد الشكّين هو فى كيفيه استعمال الضمير و الآخر فى ناحيه العام ، و المنشأ لكليهما هو العلم بإراده خصوص الرجعيّات من « المطلقات » ، فليس الشك فى الضمير مسبّباً عن الشك فى العام حتى تجرى قاعده الشك السببى و المسببى .

هذا ، و قد قرّب السيد القول الأول ببيانٍ آخر (۲) هو : إنّ العام قد استعمل فى العموم و أصاله العموم فيه محكّمه ، و كذا الضمير ، فإنّه يرجع إلى العام بلا كلام ، إلّا أنّ المشكله فى المراد الجدّى و تطابقه مع الاستعمالى ، أمّا فى الضمير ، فلا ريب فى عدم التطابق ، لعلمنا بعدم إراده جميع المطلقات ، بخلاف العام فإنّه لا وجه للشك فى التطابق فيه ، فتجرى أصاله العموم فيه ، و لا تجرى أصاله عدم الاستخدام فى الضمير ، و لا تعارض .

و فيه: إنّ أساس هذا التقريب هو دعوى تماميّه المقتضى لأصاله العموم ،

۱- ۱) نهايه الاصول : ۳۲۳ .

۲- ۲) نهايه الاصول : ۳۲۳ .

و هی أوّل الکلام ، لوجود الضمیر المقطوع بالمراد منه ، فإنه بظهوره السیاقی یحتمل المانعیّه عن انعقاد الظهور للعامّ فی العموم ، فتقوی المعارضه بین الأصلین .

دلیل القول الثانی

اشاره

و ذهب السید الخوئی (۱) إلی جریان أصاله عدم الاستخدام و رفع الید عن أصاله العموم ، و ملخّص کلامه هو : أنا لا نجری أصاله عدم الاستخدام من جهه الشکّ فی المراد من الضمیر ، حتی یقال بأنه لا شک فی المراد منه فلا موضوع للأصل ، بل نجریه من حیث أنّ للکلام ظهورین لا یمکن التحفّظ علی کلیهما و لا بدّ من رفع الید عن أحدهما ، و ذلک لأن « المطلقات » ظاهر فی العموم ، و أنّ الظاهر هو الاتّحاد بین الضمیر فی « بعولتهن » و مرجعه و هو « المطلقات » ، لکنّ أصاله عدم الاستخدام محفوفه بقرینهٍ تقتضی تقدّمها علی أصاله العموم ، و تلک القرینه هی الارتکاز العرفی فی أمثال المقام ، فإنهم یقدّمون أصاله عدم الاستخدام و یرفعون الید عن أصاله العموم ، بل الأمر کذلک بنظرهم حتی فیما إذا دار الأمر بین رفع الید عن أصاله عدم الاستخدام و رفعها عن ظهور اللّفظ فی کون المراد منه هو المعنی الحقیقی ، فیرفع الید عن المعنی الحقیقی و یحمل اللّفظ علی معناه المجازی کما فی مثل : رأیت أسداً و ضربته ، فإنه یتعین حمله علی إراده المعنی المجازی و هو الرجل الشجاع إذا علم أنه المراد بالضمیر الراجع إلیه .

إشکال الأُستاذ

فقال الأُستاذ : صحیحٌ أنّ الموضوع لکلٍّ من أصاله العموم و أصاله عدم الاستخدام متحقّق یقتضی جریانه فی المقام ، إلّا أن کلّاً من الأصلین المذکورین

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۴۴۶ .

تعليقى و ليس بتنجيزى ، لأن أصاله العموم معلقه ذاتاً على عدم القرينه ، و أصاله عدم الاستخدام – و هو الظهور السياقىّ للكلام – معلّقه على عدم القرينه ، فكما يمكن أن يكون الظهور السياقى قرينه على سقوط أصاله العموم ، كذلك يمكن أن تكون أصاله العموم قرينه على سقوط الظهور السياقى .

و أمّا دعوى قيام القرينه من جهه المرتكز العرفى لتقدم أصاله عدم الاستخدام ، فعهدتها على مدّعيها ، بل إنّ طبع المطلب كون الظهور السياقى أضعف من الظهور اللّفظى الوضعى ، نعم ، قد يتقدّم الظهور السياقى كما فى مثاله المذكور ، لكنْ ليس الأمر كذلك فى جميع الموارد ، بل المقدَّم هو ما ذكرناه ، و فرقٌ بين الآيه و المثال ، إذ لو جعل المراد فيه الحيوان المفترس لزم أجنبيه الضمير ، بخلاف الآيه ، فإنّ الضمير راجع إلى حصّهٍ من العام ... فالأصلان فى الآيه متعارضان .

و الحق سقوط كليهما و الرجوع إلى الأصل العملى .

ثم إنّه قد ذكروا أنْ الآيه المباركه ليست بمثالٍ للمسأله ، لأنّا نعلم بدليلٍ من الخارج أنّ المراد من المطلّقات حصّه منهنّ ، فأصاله التطابق بين الإرادتين فى الضمير ساقطه ، بخلاف العام « المطلّقات » فهى فيه تامّه .

قال الأُستاذ

إن صاحب (الكفايه) قد استدرك فى آخر كلامه ما لو صدق احتفاف الكلام بالقرينه ، ففى هذه الصوره قال بسقوط الأصلين . و هذا بالتالى تفصيل منه فى المسأله ، ففى الآيه تتقدّم أصاله العموم من حيث أنّ الجمله المشتمله على الضمير لا تصلح للقرينيّه ، لوجود جملهٍ بينهما فى الآيه المباركه .

ص:۳۴۱

تعارض المفهوم مع العموم

اشاره

لو ورد عام مثل أكرم العلماء ، ثم وردت جملهٌ شرطيه يعارض مفهومها ذلك العام ، كما لو قال : أكرم العلماء إن كانوا عدولاً ، ففيه وجوه :

تقديم العام على المفهوم .

و تقديم المفهوم على العام .

و التعارض و التساقط و الرجوع إلى الاصول العمليّه .

و التفصيل .

و قبل الورود فى الأدلّه نتعرّض لكلام الميرزا و دفع ما أورد عليه .

فقد ذكروا أن المفهوم إمّا مخالفٌ للمنطوق بالسلب و الإيجاب كما فى الخبر : « إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء» (۱) . و إمّا موافق ، و هو ما لم يكن بينهما تخالف كذلك مثل «فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍ » (۲). و الموافق ينقسم إلى : الموافقه بالأولويه و الموافقه بالمساواه ، و الأُولى تارهً عرفيه و اخرى عقليّه ، و الثانيه ، تارهً :

تكون المساواه عن طريق تحصيل المناط القطعى للحكم ، و اخرى : تكون لا عن الطريق المذكور مثل لا تشرب الخمر لإسكاره .

فقال الميرزا (۳) : إن كان المفهوم موافقاً ، فتارهً يقال : لا تشرب الخمر لأنه مسكر ، و اخرى يقال : لا تشرب الخمر لإسكاره ... و بين التعبيرين فرق ، ففى

ص:۳۴۲

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱ / ۱۵۸ ، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ۱ .

۲- ۲) سوره الإسراء: الآيه ۲۳.

۳- ۳) أجود التقريرات ۲ / ۳۷۹ - ۳۸۰ .

الأول ، يكون مقتضى القاعده تعميم الحكم - و هو الحرمه - لكلّ مسكر ، لأن الموضوع فی الكلام عباره عن « المسكر » ، و فی الثانی : مقتضى القاعده تخصيص الحكم بالخمر ، لاحتمال وجود الخصوصيّه فی إسكار الخمر دون غيره من المسكرات ، لأن موضوع الحكم هو خصوص الخمر .

و قد أشكل المحقق الأصفهانی (۱) على هذا التفريق بما ملخّصه : إنه إذا قال :

لا تشرب الخمر إذا أسكر ، كان الإسكار شرطاً ، و ليس لهذا الشرط أثر إلّا تتميم قابليّه الخمر لترتّب الحكم ، و مع الشك فی تحقّق القابليّه لذلك لغير الخمر ، فمقتضى القاعده تخصيص الحكم به دون غيره . و أما إذا قال : لا تشرب الخمر لإسكاره ، فظاهر الكلام كون الإسكار علّهً غائيهً ، و من المعلوم استحاله تخلّف المعلول عن العلّه ، فيكون الحرمه معلولهً للإسكار و يدور الحكم مداره أينما وجد ، فلا يختص الحرمه حينئذٍ بالخمر . و كذلك لو قال : لا تشرب الخمر لأنه مسكر ... و لو كانت الإضافه توجب الخصوصيّه - فيما لو قال : لإسكاره - فهی موجبه لها لو قال : لأنه مسكر ، لكون المسكر و الإسكار كليهما مضافين إلی الخمر .

هذا ، و قد تبعه السيد الخوئی (۲) و أضاف : بأنّ عدم الفرق بين « لأنه مسكر » و« لإسكاره » فی أنّ تمام الموضوع للحكم هو الإسكار و لا موضوعيّه للخمر ، هو المتفاهم عند أهل العرف ، فمقتضى القاعده هو التعميم فی كلا الموردين .

دفاع الأُستاذ عن الميرزا

اشاره

و أجاب الأُستاذ عن إشكال المحقق الأصفهانی : بوجود الفرق بين « لإسكاره » و« لأنه مسكر » ، إذ الإضافه موجوده فی كليهما ، لكنّها فی الثانی

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۴۷۸ - ۴۷۹ . الهامش .

۲- ۲) أجود التقريرات ۲ / ۳۸۰ . الهامش .

تطبيقيّه حيث يُطبَّق فيه العنوان الكلّى على الفرد ، فكان الموضوع للحكم هو عنوان « المسكر » و لا مقيّد له ، و حينئذٍ يعم الحكم غير الخمر أيضاً . أمّا فى الأوّل ، فالموضوع هو الخمر و كون « الإسكار » علّةً غائيه و التخلّف محال ، لا ينافى موضوعيه الخمر ، لأن الغايه عباره عن « إسكاره » لا « الإسكار » ، فكانت الإضافه مقيَّده ، و مقتضى أصاله التطابق بين الثبوت و الإثبات أن يكون لإسكار الخمر خصوصيّه ، اللهم إلّا إذا قامت القرينه على إلغائها ، و المفروض انتفاؤها هنا ، و من الواضح أنّ هذه الخصوصيه توجد الضيق فى ناحيه العلّه و تحدّد المضاف بالمضاف إليه ، بخلاف قوله : « لأنه مسكر » فإنه تطبيق لا تحديد .

و بما ذكرناه يظهر ما فى الاستدلال فى هامش الأجود بروايه : « إن اللّه لم يحرّم الخمر لاسمها » (١) ... فإنّ ظاهرها بل صريحها هو الدلاله على التعميم ، و كلامنا هو فيما لا توجد قرينه على التخصيص أو التعميم .

بل إنّ المتعارف عند العرف هو ما ذكرناه ، فلو قيل : لا تجالس زيداً الجاهل لسوء خلقه ، فإنّ هذا الكلام لا يدلّ على المنع عندهم من مجالسه عمرو العالم السيّئ الخلق ، لوجود احتمال أن سوء خلقه هو من جهه الجهل ، فلا يسرى الحكم إلى كلّ من ساء خُلُقه .

فظهر أن الحق مع الميرزا فى هذه المقدّمه ، فلندخل فى صلب البحث :

دليل القول بتقدّم العام و نقده

و قد استدلّ لتقدّم العام على المفهوم : بأنّ دلاله العام ذاتيه لكونها مطابقيه ، و دلاله المفهوم هى بالعرض لكونها بالالتزام ، و الدلاله الالتزاميه أضعف و لا تقبل المعارضه مع المدلول المطابقى .

١- ١) وسائل الشيعه ٢۵ / ٣۴٢ - ٣۴٣ ، الباب ١٩ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الرقم : ٢ .

و فیه :

إنه لا_ تفاوت بین الدلالتین فی مقام الدلاله و الموضوعیه ، و کلاهما فی مرتبهٍ واحده فی الکشف عن المراد الجدّی و المراد الاستعمالی .

و بعباره اخری : إن دلاله الکلام علی المفهوم مستندهٌ إمّا إلی الوضع و إمّا إلی مقدّمات الحکمه ، و کذلک دلاله العام علی العموم ، فهی إمّا من جهه اللّفظ و إمّا من جهه مقدّمات الحکمه ، فکلاهما فی مرتبه واحده ، فالتقدیم بما ذکر بلا وجه .

دلیل القول بتقدّم المفهوم و نقده

اشاره

و استدلّ للقول بتقدم المفهوم : بأنّ التعارض الموجود هو بین العموم و المفهوم ، و هنا مورد إعمال قواعد التعارض . هذا من جههٍ . و من جههٍ اخری :

فإنّ المنطوق و المفهوم متلازمان بالتلازم العقلی أو العرفی ، و هما فی هذه الملازمه متساویان ، و مع التلازم بینهما لا یعقل انفکاک أحدهما عن الآخر ، بل سقوط أحدهما یوجب سقوط الآخر .

و بعد ذلک : فإنّه مع تقدّم العموم و سقوط المفهوم ، هل یبقی المنطوق علی حاله أو یسقط ؟ أمّا بقاؤه بعد سقوط المفهوم ، فیستلزم الانفکاک ، و أمّا سقوطه أیضاً فیستلزم إجراء أحکام التعارض فی غیر مورد التعارض ، لأنّ المنطوق لم یکن طرفاً للمعارضه ، بل طرفها هو المفهوم ، فهذا المحذور یوجب تقدیمه علی العموم (1) .

التحقیق

هو إنّ القول بأنّ عدم تقدّم المفهوم یستلزم إجراء قواعد التعارض فیما لیس طرفاً للمعارضه غیر تام ، لاستحاله وقوع المفهوم طرفاً لها و عدم وقوع

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۳۸۳ .

المنطوق ، بل المنطوق يكون كـذلك و تجرى قواعد التعارض . فلو قال : أكرم خدّام العلماء ، دلَّ بالأولويه على إكرام العلماء ، فـإنْ قـال : أكرم فسّـاق خـدّام العلماء ، دلّ بالأولويّه على وجوب إكرام العلماء الفساق . لكنّ العام يقول : لا تكرم الفسّاق ، و له دلالتان أحـدهما هو النهى عن إكرام العالم الفاسق ، و الآخر النهى عن إكرام الخادم الفاسق الجاهل ، فإنّه المدلول له بالأولويه . فكمـا كـان للمفهوم حكمان إثباتى و بالأولويّه ، كـذلك للعام ، وعليه ، ففى جميع الموارد يوجـد التعارض بين العام من جهةٍ و المفهوم و المنطوق من جهه اخرى ، و يكون المرجع قواعد التعارض .

فإنْ كان المنطوق أخص ، جرت قواعد العام و الخاص ، و إنْ كان أعمّ جرت قواعد العام من وجه .

و هنا ، النسـبه بين المنطوق و العموم عموم و خصوص من وجه ، و مقتضى القاعده تقدّم الخاص ، لكونه أظهر من العام أو قرينةً للعام ، و إذا تقدّم المنطوق تقدَّم المفهوم لكونه اللّازم المساوى له ، و إلّا لزم التفكيك المحال كما تقدّم .

فالمفهوم مقدَّم على العموم بهذا البرهان لا بما ذكر فإنه غير صحيح .

و بعبـاره اخرى : إنّ تقـدّم المنطوق على العموم تنجيزى ، و أمّـا معـارضه العموم للمفهوم ، فهى معلَّقه على عـدم قرينيّه المنطوق للعموم أو عدم أظهريته منه ، و من المعلوم أنْ لا تعارض بين التنجيزى و التعليقى .

هـذا ، و لـو فرض عـدم القرينيه أو الأظهريه و استقر التعـارض - و المفروض كـون النسـبه هى العمـوم و الخصوص من وجه - فقولان : أحـدهما : الرجوع إلى المرجّحات كمـا فى المتبـاينين فـإنْ فقـدت فالتساقط أو التخيير ، و الآخر : التساقط أو التخيير ، لكون الرجوع إليها خاصٌ بالمتباينين .

و هذا كلّه فى المفهوم الموافق .

و أمّا المخالف ، كقوله : « خلق اللّه الماء طهوراً » (۱) و قوله : « إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شیء » (۲) فوقع التعارض بین العام و بین المفهوم - و المفروض أنْ لا حکومه للمفهوم علی العموم و إلّا لتقدّم علیه ، لکنّ مورد الحکومه خارج عن البحث - فههنا صورٌ ذکرها المحقق العراقی (۳) :

تارهً : العموم و المفهوم فی کلامٍ واحدٍ ، و اخری : یکونان فی کلامین ، و علی کلّ تقدیر : تارهً تکون الدلاله فی کلیهما بالوضع ، و اخری : بالإطلاق ، و ثالثه : فی أحدهما بالوضع و فی الآخر بالإطلاق .

قال : إنْ کانا فی کلامٍ واحدٍ ، فإنْ کانت الدلاله بالوضع ، لم ینعقد ظهورٌ أصلًا ، إذ لا موضوع لأصاله الظهور بل الکلام مجمل . و إنْ کانت بالإطلاق ، لم تتحقّق مقدّمات الحکمه فیهما ، لأن منها عدم البیان ، و کلّ واحدٍ منهما یصلح لرفع الموضوع فی الآخر ، فلا موضوع لأصاله الإطلاق .

و إنْ کانا فی کلامین ، فإنْ کانت الدلاله بالوضع لم یتم محمول أصاله الظهور و إنْ تمّ الموضوع ، لأنه و إنْ تمّ لهما الظهور الوضعی ، إلّا أنّه یسقط علی أثر المعارضه و یکونان مجملین حکماً ، و إنْ کانت بالإطلاق ، فإنّه و إنْ تحقّق موضوع أصاله الإطلاق لکنّ محمولها و هو الحجیه غیر متحقّق .

و إنْ کانت الدلاله فی أحدهما بالوضع و فی الآخر بالإطلاق ، فإنْ کانا فی کلامٍ واحدٍ ، تقدّم ما کان بالوضع ، لأنّ الظهور الوضعی یمنع من انعقاد الإطلاق فی الطرف المقابل ، لعدم کونه متوقّفاً علی شیء ، بخلاف الإطلاق فمن مقدّماته عدم البیان ، و الظهور الوضعی بیان فی الکلام المتصل . و إنْ کانا فی کلامین ، بنی

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱ / ۱۳۵ ، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ۹ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱ / ۱۵۸ ، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ۱ .

۳- ۳) نهایه الأفکار (۱ - ۲) ۵۴۶ .

على المختار فى باب الإطلاق و أن تماميّته موقوفه على عدم البيان إلى الأبد أو فى مجلس الخطاب ، فعلى الأول : لا يبقى ما كان بالوضع مجالاً لانعقاد الإطلاق فى الطرف الآخر ، و على الثانى - و المفروض هو الانفصال بين الكلامين - تتم مقدّمات الإطلاق و يقع التعارض بين أصاله الظهور و أصاله الإطلاق و المرجع قواعد باب التعارض .

أورد عليه الأُستاذ

أوّلاً : إنّ الخاص - سواء كان ظهوره وضعيّاً أو إطلاقيّاً - مقدّم على العام - و إنْ وقع الكلام فى وجه تقدّمه أنّه من باب الأظهريه أو القرينيّه - فإنْ كانا فى كلام واحدٍ سقط ظهور العام و إن كانا فى كلامين سقط حجيّه العام ... و هذا ممّا لا خلاف فيه . وعليه ، فمفهوم « إذا بلغ ... » مقدّمٌ على « خلق اللّه الماء طهوراً » و الظهور فى كليهما إطلاقى ، لكن المفهوم خاصٌ ، فهو مقدّم لكونه قرينه . و إنْ كان ظهوره وضعيّاً فتقدّمه يكون بالأولويه ، فلما ذا جعل الخبرين مثالاً لهذا البحث ؟

و ثانياً : إن ما ذكره من عدم استقرار الظهور فيما لو كانت الدلاله فيهما معاً بالوضع أو بالإطلاق أو كانا متّصلين ، غير صحيح ، لأنه فى حال كون ظهورهما وضعيّاً ، فإنّ الثانى يمنع من انعقاد الظهور فى الأول ، لكنّ الثانى لا ينعقد له ظهور أصلًا ، لكونه مسبوقاً بالأول ، فالقول بعدم استقرار الظهور إنما يتمّ فى حال كونهما بالوضع و فى الثانى منهما خاصّةً . أمّا إذا كان ظهورهما بالإطلاق فلا ينعقد فى أحدهما أصلًا و لا يصحّ التعبير بعدم الاستقرار ، لوضوح صلاحيه كلٍّ منهما لأن يكون بياناً للآخر ، فلا تتم مقدّمات الحكمه فى شيء منهما .

و ثالثاً : إنّ الكلام فى أصل كون الظهور الوضعى بياناً ، فيمتنع انعقاد

الإطلاق فی الطرف الآخر ، و هذا ما ذکره المحقق العراقی هنا ، و المحقق الخراسانی فی بحث التعارض من (الکفایه) (۱) فیما لو وقع العام و المطلق فی کلامٍ واحد ... و الأصل فیه هو الشیخ الأعظم قدس سره ، من جهه أنّ الظهور الوضعی تنجیزی و الإطلاقی تعلیقی و لا یکون بینهما التمانع بل الأول یتقدّم .

و بعباره اخری : الظهور الوضعی ذو اقتضاء بخلاف الإطلاقی ، و ما لا اقتضاء له یستحیل أن یعارض الاقتضاء .

(قال) و لنا فی ذلک نظر نقضاً و حلّاً .

أمّا نقضاً ، فقد ذکروا أنّ العام لو حفّ بمجملٍ سری الإجمال إلیه و سقط عن الظهور ، کما لو قال : أکرم العلماء إلّا الفساق منهم ، و تردد الفسق بین الکبیره و الصغیره ... فکیف أثّر ما لا اقتضاء له فیما له الاقتضاء ؟

و أمّا حلّاً ، فإنْ کلّ ظهور وضعی فهو معلّق علی أنْ لا یکون محفوفاً بقرینهٍ أو بما یصلح للقرینیه أو بمجملٍ ، و هذا هو السرُّ فی سرایه الإجمال فی المثال المتقدّم ، لأنّ المجمل - و إنْ کان لا اقتضاء - یصلح لإسقاط الظهور الوضعی ، و لذا لو احتفّ العام بمطلقٍ لا ینعقد للکلام ظهور ، و الدلیل علی ما ذکرناه هو السیره العقلائیه ، لأن حجیّه هذه الظهورات مستنده إلیها ، و فی موارد الاحتفاف کما ذکرنا لا تنعقد علی الظهور بل هم یتوقّفون فی مثل ما لو قال المولی : أکرم کلّ عالم و لا تکرم الفساق ، حیث النسبه العموم من وجهٍ ، فهم فی العالم الفاسق - المجمع بین العام الوضعی و الإطلاقی - یتوقّفون و یعاملون الکلام معامله المجمل .

فالتحقیق أنه فی مورد احتفاف العموم بالمطلق ، لا بدّ من القول بالإجمال ، خلافاً للشیخ و صاحب (الکفایه) و العراقی و غیرهم .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۴۵۰ .

و علی ما ذکر ، فالتحقیق هو إعمال قواعد التعارض فی جمیع موارد التعارض بین العموم و المفهوم ، إلّا إذا کان للمفهوم حکومه علی العموم کما فی مفهوم آیه النبأ (۱) ، فإنّه لیس العمل بخبر العادل من السفاهه و الجهاله ، فخبره خارج عن الحکم بالتبیّن تخصّیصاً ، و لذا نصّ صاحب (الکفایه) فی بحث التعارض (۲) علی أنْ لا تعارض بین الحاکم و المحکوم ... و إلّا إذا لزمت لغویّه العام لو تقدّم المفهوم علیه ، کما لو قدم مفهوم « إذا بلغ الماء ... » علی عموم « الماء الجاری لا ینفعل بالملاقاه » فإنه یلزم لغویه أخذ « الجاری » فی العموم ... و لذا یتقدّم العموم علی المفهوم فی مثله ... .

و أمّا مقتضی القاعده بصورهٍ عامّه ، فهو القول بالإجمال فی المتّصلین و إعمال قواعد التعارض فی المنفصلین ، فبناءً علی القول بالترجیح - لا التخییر - فالمرجّحات و إلّا فالتساقط و الأصل العملی .

۱- ۱) سوره الحجرات : الآیه ۶ .

۲- ۲) کفایه الاصول : ۴۳۷ .

تعقّب الاستثناء للجمل

اشاره

لو ورد مثلاً : أكرم العلماء و تواضع للسّاده و أطعم الفقراء إلّا الفساق منهم ، فهل يرجع الاستثناء إلى خصوص الجمله الأخيره فقط ، أو إلى جميع الجمل المذكوره ؟

تحرير محلّ البحث :

إن أداه الاستثناء تاره اسمٌ و اخرى حرف ، فإن كانت اسماً ، فلا إشكال فى إمكان رجوع الاستثناء إلى الكلّ ، لكون الموضوع له الاسم عامّاً ، كما يجوز أن يكون المراد طبيعه الإخراج . و إنْ كان حرفاً من حروف الاستثناء ، بنى البحث على المختار فى الموضوع له الحرف ، لأنه بناءً على كون الموضوع له عامّاً يجوز رجوعه إلى الكلّ كما لو كان اسماً ، أمّا بناءً على كونه خاصّاً أو أن المستعمل فيه خاص ، فيقع الإشكال فى جواز رجوع الاستثناء إلى الكلّ ، لأن الإخراجات المتعدّده من الجمل المتعدّده نسب متعدّده ، و الحال أن مدلول الحرف هو الجزئى الحقيقى من الإخراج ، فلا يمكن رجوعه إلى كلّ الجمل .

و بعد ظهور محلّ الكلام ، فلا بدّ من البحث أولاً فى جهه الثبوت ، فلولا تماميّه الإمكان لم تصل النوبه إلى جهه الإثبات ... فنقول :

الكلام فى جهه الثبوت

قد يستظهر من بعض العامّه صحّه رجوع الاستثناء إلى الكلّ .

و قال صاحب (الكفايه) ما حاصله : أنّ الاستثناء مفهوم واحد يتحقّق فى

مورد الإخراج من المتعدّد و الإخراج من الواحد ، فالإخراج ب« إلّا» سواء كان من الأخيره أو من الكلّ على وزانٍ واحد (1) .

و أوضـح المحقق الإيروانى فى (التعليقه) (2) : بـأن إخراج « الفساق » من الجمله الأخيره أو من الجمل كلّها ، مصـداقٌ لمفهوم الإخراج ، و مع المصداقيه فى كلا الموردين بلا فرقٍ ، لا يفرَّق بين وحده المستثنى منه و تعدّده .

لكنّ الأُسـتاذ تنظّر فى هـذا الكلام : بأنّه مع وحـده المصـداق كيف يعقل وحده الخروج و تعدّد الخارج و المخرج منه ؟ إنّه بعد إخراج الفسّـاق ، فإنّ فسّاق العلماء غير فسّاق السّاده و فسّاق الفقراء ، كما أنّ العلماء غير السّاده و الفقراء ، فالإخراج و الخروج - و إنْ كانا واحـداً ، لأنّ المصـدر و اسم المصـدر واحـدٌ حقيقهً - و لكن الخارج فى المثال متعـدّد و كـذا المخرج منه ، فالخروج أيضاً متعدّد لا محاله .

و مـا ذكره المحقق العراقى (3) : من أنّ هـذا الإشـكال إنما يتوجّه إذا كان المخرج - فى مورد الاسـتثناء من الجمل - بنحو العام الاسـتغراقى مع تعـدّد الإـخراج ، و أمّـا إذا لوحظ بنحو العام المجموعى ، كان المخرج منه واحـداً و الإخراج واحـد ، فالإشـكال مندفع .

لاـ يجـدى ، لأـنّه لاـ وجود خارجاً للمجموع ، بـل الموجود هو الأـفراد و تعـدّدها ذاتى ، نعم ، هو من اختراعـات الـذهن ، لكنّ الاستثناء يكون من الوجود الخارجي لا الاعتبارى الذهنى .

و كذا ما ذكره السيد الحكيم (4) من تجويز قيام النسبه الشخصيّه بالمتعدّد ،

1- 1) كفايه الاصول : 234 .

2- 2) نهايه النهايه 1 / 301 .

3- 3) نهايه الأفكار (1 - 2) 541 .

4- 4) حقائق الاصول 1 / 532 .

بأنْ تكون النسبه الشخصيّه منحلّه ضمناً إلى نسبٍ متعدده ، كتعلّق الوجوب بالصّلاه المركّبه من أجزاء ، فإنّه ينحلّ إلى وجوبات بعدد الأجزاء .

فإنّه لا يمكن المساعده عليه ، لأن الذات التى هى عين التشخّص و الجزئيه كيف تكون متعدّده ، و التعدّد يقابل التشخّص ، فكيف يجتمعان ؟ و قياس ما نحن فيه بتعلّق الوجوب بالمتعدّد مع الفارق .

لكنّ الحلّ هو بالقول بعموم الموضوع له الحرف ، كما تقدّم فى محلّه .

الكلام فى جهه الإثبات

اشاره

و قد اختلفت كلماتهم فى هذه الجهه :

تفصيل المحقق الخراسانى

فقال صاحب (الكفايه) (١) ما ملخّصه : إن القدر المتيقن من المراد هو الاستثناء من الجمله الأخيره ، أمّا أن يكون الكلام ظاهراً فى الاستثناء من الكلّ فلا، بل هو مجمل ، و لا بدّ من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملى فى غير الجمله الأخيره . إلّا أن يقال بحجيّه أصاله العموم تعبّداً ، وعليه ، فإنْ كان عموم المستثنى منه بالوضع فهو على قوّته ، و إن كان بالإطلاق لمقدّمات الحكمه فالأصل يسقط ، لأنّ كلّ واحده من الجمل محفوف بما يحتمل القرينيّه و هو المستثنى .

ثم أمر بالتأمّل .

و قد ذكر وجهه فى الحاشيه : بأنّ المناط صلاحيّه أداه الاستثناء للقرينيّه ، و مع إجمال الكلام لا تسقط أصاله الإطلاق بالنسبه إلى غير الجمله الأخيره .

ثم قال فى الحاشيه : فافهم .

و كأنه يريد الإشاره إلى عدم انعقاد الإطلاق فى هذه الحاله من جههٍ اخرى ،

١- ١) كفايه الاصول : ٢٣٥ .

و هی وجود القدر المتیقَّن فی مقام التخاطب ، فإنّ مبناه فی الإطلاق مانعیّه ذلک عن انعقاده .

و علی الجمله ، فإنّ صاحب (الکفایه) یفصّل فی المتن ، بین ما إذا کانت أصاله الحقیقه من باب الظهور أو من باب التعبّد ، فعلی الأول ، یکون الکلام مجملاً و المرجع هو الاصول العملیّه . أمّا علی الثانی ، فالتفصیل بین ما إذا کان عموم المستثنی منه وضعیّاً أو إطلاقیاً ، و قد عرفت کلامه فی الحاشیه .

و قد أورد علیه الأُستاذ بما یرجع إلی الإشکال المبنائی ، فإنّ عدم وجود القدر المتیقَّن فی مقام التخاطب لیس من مقدّمات الحکمه ، و أنّ کلّ ما یصلح للبیانیّه عرفاً یمنع من انعقاد الإطلاق حتی الکلام المجمل ، فیکون الحاصل - بناءً علی حجیّه أصاله الإطلاق من باب التعبد - أنّ عموم المستثنی منه إنْ کان وضعیّاً فهو علی قوّته ، و إنْ کان إطلاقیّاً فإنْ احتفاف الکلام بالمجمل یمنع من انعقاد الإطلاق ، و المرجع هو الاصول العملیه فی هذه الصوره فی غیر الجمله الأخیره .

تفصیل المحقق العراقی

و للمحقق العراقی (۱) تفصیلٌ علی أساس مختاره فی مسأله تعارض العموم و المفهوم ، فهو - و إنْ وافق صاحب (الکفایه) فی ابتناء البحث علی کون حجیّه أصاله الحقیقه من باب التعبد أو الظهور - ذکر أنه تارهً : تکون الدلاله علی العموم و علی الاستثناء وضعیّهً ، و اخری : هی فی کلیهما إطلاقیه ، و ثالثهً : هی علی العموم بالوضع و علی الاستثناء بالإطلاق ، و رابعه : بالعکس .

فإنْ کانت الدلاله فی کلیهما بالوضع أو بالإطلاق أصبح الکلام مجملاً ، لأنّ الظهورات تتصادم و تسقط ، و المرجع الاصول العملیه فی غیر الجمله الأخیره

۱- ۱) نهایه الأفکار (۱ - ۲) ۵۴۳ .

فإنّها القدر المتيقّن .

و إنْ كانت الدلاله على العموم بالوضع و على الاستثناء بالإطلاق ، كانت أصاله العموم بياناً بالنسبه إلى الاستثناء ، و يسقط الإطلاق فی الاستثناء و تتحكّم أصاله العموم فی كلّ الجمل عدا الأخيره .

و إنْ كانت بالعكس ، فإنّ الجهه الوضعيه فی الاستثناء لاـ تبقی مجالاًـ لانعقاد الشمولی الإطلاقی فی الجمل ، فتسقط أصاله الإطلاق فی الكلّ .

و قد أورد عليه الأُستاذ بما يرجع إلی الإشكال المبنائی كذلك ، و حاصله : أنه كما أنّ العموم الوضعی يصلح لأنْ يكون بياناً فيمنع من انعقاد الإطلاق فی الطرف المقابل ، كذلك الإطلاق إذا حفّ بالعموم الوضعی ، فإنه يمنع من انعقاد الظهور فيه .

ثم أضاف : بأنّ كلام المحقق العراقی هنا ينافی ما ذهب إليه فی مبحث تعارض العموم و المفهوم علی أساس قاعده أنّ التعليقی لاـ يعارض التنجيزی ، و الظهور الوضعی تنجيزی و الإطلاقی تعليقی ، فسواء كان الوضعیّ هو المستثنی منه أو المستثنی ، فإنّه مقدَّم علی الإطلاقی ، و القول بأنّ المستثنی الوضعی لا يكون بياناً للمستثنی منه الإطلاقی ، تخصيص للقاعده العقليه المذكوره . فالقول بتصادم الظهورات فيما لو كان كلاهما إطلاقياً باطل ، لأنه لا مقتضی للظهور فی هذه الصوره حتی يقع التصادم .

تفصيل الميرزا

و فصّل الميرزا النائينی (۱) بما حاصله ، إنّ الجمله تتعدّد بتعدّد النسبه ، و هی تتعدّد بتعدّد الموضوع أو المحمول أو كليهما . و كذلك الحال فی الجمل المتعقّبه

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۳۷۵ - ۳۷۷ .

بالاستثناء ، فقد يقال : أكرم العلماء و احترمهم و أحسن إليهم إلّا الفسّاق ، فالموضوع واحد و المحمول متعدّد ، و قد يقال : أكرم العلماء و الشيوخ و السادات إلّا الفسّاق منهم ، فالموضوع متعدّد ، و قد يقال : أكرم العلماء و أحسن إلى السادات و أطعم الفقراء إلّا الفساق منهم ، فكلاهما متعدّد .

ثم إنّ التعدّد بتعدّد الموضوع على نحوين ، فقد يذكر الموضوع فى صدر الكلام و يكون التعدّد بالضمير العائد إليه ، كأن يقال : أكرم العلماء و أضفهم و احترمهم إلّا الفساق منهم ، و قد يتكرر الموضوع نفسه مثل : أكرم العلماء و أضف العلماء و احترم العلماء إلّا الفساق منهم . فإنْ كان من قبيل الأول ، فالاستثناء يتعلّق بالكلّ ، لأنّ الموضوع هو المستثنى منه ، و قد جاء الاستثناء ليخصّصه و الضمير ليس له مرجع سواه ، فينعقد ظهور الكلام فى الكلّ . و إن كان من قبيل الثانى ، فإنّ الاستثناء من الجمله الأخيره فقط .

أمّا إنْ كان الموضوع واحداً و الحكم متعدّد ، فالاستثناء يرجع إلى الكلّ كالصّوره الاولى من الصورتين المذكورتين .

و أمّا إنْ تعدّد الموضوع و المحمول كلاهما ، فالاستثناء يرجع إلى الجمله الأخيره فقط ، لأنه مقتضى تعدّدهما .

نظر الأُستاذ

قال الأُستاذ : لا شک أن الملاک فى ظهور الكلام هو قابليّته العرفيه للمعنى ، بأنْ يكون عند ما يلقى إلى العرف كاشفاً عن معناه عندهم بلا تردّد لديهم ، وعليه ، فهل يكون تكرّر الموضوع موجباً للظهور عندهم ؟ هذا أوّل الكلام ، و على مدّعى انعقاد الظهور إقامه البرهان .

نعم ، الجمله الأخيره هى القدر المتيقن فى جميع الموارد ، و هذا لا كلام فيه .

نعم فی صوره تعـدّدهما یسـتقر الظهور العرفی فی الرجوع إلی الجمله الأخیره فقط کما ذکر . و أمّا فی الصوره السابقه فمقتضـی القاعده هو الرجوع إلی الاصول العملیه لتردّد أهل العرف و تحیّرهم .

ص:۳۵۷

تخصیص الکتاب بخبر الواحد

اشاره

لا خلاف بین الأصحاب فی تخصیص خبر الواحد لعموم الکتاب ، و قد نقل الخلاف عن بعض العامّه (۱) ، فأُقیم الدلیل علی الجواز فی کتب الخاصّه .

کلام الکفایه

فقد ذکر المحقق الخراسانی (۲) : بأنّ الحق هو الجواز ، ثم استدلّ بسیره الأصحاب إلی زمن الأئمه الأطیاب علیهم السلام ، و أبطل احتمال کون کلّ تلک الأخبار محفوفه بالقرینه . ثم ذکر أنه لولاه لزم إلغاء خبر الواحد بالمرّه أو ما بحکمه ، ضروره ندره خبر لم یکن علی خلافه عموم الکتاب لو سلّم وجود ما لم یکن کذلک .

نقد ما استدل به للعدم

ثم تعرّض لما یستدلّ به للقول بعدم الجواز ، و هی وجوه أربعه :

الأول : إنه إذا جاز تخصیص الکتاب بخبر الواحد ، جاز نسخه به کذلک .

و التالی باطلٌ بالإجماع فالمقدَّم مثله . و وجه الملازمه : هو أن النسخ أیضاً تخصیصٌ لکنّه یرجع إلی الأزمان و التخصیص یرجع إلی الأفراد .

و الجواب : بالفرق من جهه الإجماع ، فإنّه قائم فی النسخ علی العدم ، أمّا فی التخصیص فهو قائم علی الجواز بین القائلین بحجیه خبر الواحد .

۱- ۱) انظر : المستصفی فی علم الاصول للغزالی ۲ / ۱۱۴ .

۲- ۲) کفایه الاصول : ۲۳۵ .

الثانی : إن الـدلیل علی حجیّه خبر الواحـد هو الإجمـاع ، و هو دلیـل لبّی یؤخـذ بالقـدر المتیقن منه ، و هو غیر المخالف لعموم الکتابی ، و لو بالعموم و الخصوص المطلق .

و الجواب : لا إجماع علی حجیّه خبر الواحد .

و علی فرضه ، فالدلیل علی حجیّته غیر منحصر به .

و إن الأخـذ بالقـدر المـتیقن ، إنمـا یکون من الإجمـاع التعبـدی ، و الإجمـاع علی حجیّه خبر الواحـد إنْ کـان ، فهو مسـتند إلی الأخبار و السّیره .

ثم إنّ الإجماع قائم علی تخصیص الکتاب بخبر الواحد ، فأین القدر المتیقن من الإجماع علی حجیّه خبر الواحد ؟

الثـالث : الأخبار الکثیره الآمره بطرح کلّ خبر خالف الکتاب (1) ، أو أنه زخرف (2) ، أو أنه مما لم یقل به الأئمه علیهم السلام (3) .

و الجواب : إنّ المخـالفه بالعموم و الخصوص المطلق لیست مخالفهً عرفاً ، بل الخاص عنـد أهل العرف قرینه علی العام ، و لیس بین القرینه و ذیها مخالفه ، فالأخبار المذکوره مختصه بالمخالفه علی وجه التباین . قاله صاحب (الکفایه) و غیره (4) .

إلّا أن الأُسـتاذ تنظّر فی هذا الجواب - فی الدوره اللّاحقه - بما حاصـله : أن المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق هو بالسـلب و الإیجاب ، فإمّا یکون الکتاب دالّاً علی العموم موجبه کلیّه فیأتی الخبر علی خلافه بصوره السالبه الجزئیه ، و إمّا

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۱۰ ، الباب ۹ من کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی ، رقم ۱۰.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۱۱ ، الباب ۹ من کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی ، رقم ۱۴ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۱۱ ، الباب ۹ أبواب صفات القاضی ، رقم ۱۵ .

۴- ۴) کفایه الاصول : ۲۳۷ .

یکون بالعکس ، و من الواضح أن السّلب و الإیجاب متناقضان بحکم العقل و المتناقضان لا یجتمعان ، فکیف یکون الجمع بین العام و الخاصّ عرفیّاً ؟ و کیف یدّعی عدم المخالفه عرفاً بین العام و الخاص المطلق ؟

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنه قد أطلق عنوان المخالفه علی موارد العموم و الخصوص المطلق فی أخبار باب التعارض ، کصحیحه القطب الراوندی « ما وافق الکتاب فخذوه و ما خالف فدعوه » (۱) و کمقبوله عمر بن حنظله (۲) ، إذ لیس المراد من المخالفه هذه التباین ، و إلّا لم تصل النوبه إلی التعارض و الترجیح ... و حمل هذا الاستعمال علی المجاز غیر صحیح لعدم العنایه .

فالأولی : أن یقال بشمول « المخالف » للخاصّ المطلق بالنسبه إلی العام الکتابی ، لکنّ علمنا بصدور الأخبار المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق عنهم علیهم السلام یوجب حمل کلمه المخالف فی مثل « ما خالف کتاب اللّه فهو زخرف » علی المخالفه بالتباین . و أیضاً ، فإنّ الأخبار الوارده فی باب التعادل و التراجیح دلیل علی أن المخالف للکتاب حجه ، غیر أنّ الموافق له لدی التعارض بینهما هو المقدَّم ، فالمخالفه هذه بالعموم و الخصوص المطلق لا التباین ، لأن المباین لیس بحجه مطلقاً .

الرابع : إنّ العام الکتابیّ قطعیّ الصدور و خبر الواحد ظنّی ، و تخصیص الکتاب به رفع الید عن العلم بالظن و هو غیر جائز .

و الجواب : إنّه من حیث السند ، لا کلام فی قطعیّه الکتاب و ظنّیّه خبر

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۰ / ۴۶۴، الباب ۲۰ من أبواب یحرم بالمصاهره و نحوها ، رقم ۳ و ۴ .
۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۳۶ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم ۱ .

الواحـد ، لكنّ الكلام ليس فی جهه السـند ، بل فی الـدلاله ، و لیست دلاله الآیه العامّه فی معناها بقطعیه ، فإن أصاله الظهور فی العـام ظنّیه کمـا هی فی طرف الخبر ، فلا یقع التعارض بین القطعی و الظنّی ... و حینئـذٍ نقول : بأنّ انعقاد الظهور فی طرف العام الکتابی معلّق علی عدم وجود القرینه علی الخلاف ، و قد تقدَّم أن الخبر قرینه ، فلا ینعقد الظهور فی العام بل یتقدّم الخبر علیه .

و علی الجمله ، فـإنه لا تنافی بین المـدلولین ، و دلیل حجیّه الخبر یتقـدَّم بالحکومه علی أصاله العموم فی طرف الکتاب ، لکونه أصـلًا معلّقاً علی عـدم وجوب الخاصّ وجـداناً أو تعبّـداً ، و لو قیل بالتعارض بین عموم الکتاب و ما ورد فی الکتب المعتبره من المخصّصات ، لزم سقوط عمده الأخبار کما قال المیرزا (1) .

و أمّـا مـا أفـاده تلمیـذه المحقق فی الهـامش من أن العمومـات الکتـابیّه فی مقـام التشـریع لا البیان ، فلا یقع التعارض بینها و بین الأخبار .

ففیه : إن عدّهً منها فی مقام البیان یقیناً ، و یشـهد بذلک استدلال الأئمه علیهم السّلام بظواهرها فی کثیر من الموارد ، کاستدلاله علیه السلام بظاهر قوله تعالی « فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ » (2)کما فی معتبره عبید بن زراره (3) .

و أیضاً ، فلولا کون «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ » (4)فی مقام البیان ، لکان البحث عن تخصیصه بمثل « نهی النبی عن بیع الغرر » (5) لغواً ، و کذلک یلزم لغویّه البحث عن

1- 1) أجود التقریرات 2 / 390 - 391 .

2- 2) سوره البقره: الآیه 185.

3- 3) وسائل الشیعه 10 / 176 ، الباب 1 من أبواب وجوب الإفطار فی السفر فی شهر رمضان ، رقم : 8 .

4- 4) سوره البقره : الآیه 275 .

5- 5) وسائل الشیعه 17 / 448 ، الباب 40 من أبواب آداب التجاره ، رقم 3 .

تخصیص «حَرَّمَ الرِّبٰا» (۱)بما ورد فی الأخبار من (۲) حلیّته ، و کـذا الکلام فی « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (۳)و « إِلاّٰ أَنْ تَکُونَ تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ » (۴)و نحو ذلک .

علی أنّ المحقق المـذکور ، قـد تمسّـک فی غیر موضع من بحوثه الفقهیه بظواهر تلـک العمومات و الإطلاقات ، کما فی مسائل الحج و الجهاد و الخمس و غیرها .

ص:۳۶۲

۱- ۱) سوره البقره: الآیه ۲۷۵.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۸ / ۱۳۵ ، الباب ۷ من أبواب الربا ، رقم ۱ و ۲ .

۳- ۳) سوره المائده: الآیه ۱.

۴- ۴) سوره النساء : الآیه ۲۹ .

دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

اشاره

لو ورد دليل عام ، ثم جاء دليل آخر ، و وقع الشك و التردّد فى أنه مخصّص للعام أو ناسخ لحكمه ، فما هو مقتضى القاعده ؟ و ما هو مقتضى الأصل العملى ؟

مورد البحث المخصص المنفصل

و فائده هذا البحث و أثره العملى معلوم ، لوضوح الفرق بين النسخ و التخصيص .

ثم إنّ من الأخبار عن الصادق عليه السلام – مثلًا – ما هو عام و نجد فيها عن الإمام من بعده نصّاً فى نفس الموضوع يخالفه فى الحكم ، فإنْ كان مخصّصاً له لزم القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجه ، و إنْ جعلناه ناسخاً ، لزم القول بجواز النسخ بعد النبى صلى اللّه عليه و آله .

و بما ذكرنا ظهر : أنّ مورد البحث هو ما إذا كان الدليل الثانى منفصلًا ، لأنّه إن كان متّصلًا بالعام منع من انعقاد الظهور إلّا فى المتأخر فهو مخصص له ، و لا حكم آخر حتى يكون ناسخاً له .

و يقع البحث فى مقامين :

المقام الأول (فى مقتضى الأدلّه)

اشاره

و للمنفصل صور :

الصوره الاولى ما إذا كان العام سابقاً ، و قد جاء الدليل الآخر قبل وقت

العمل بالعام ، فهنا قولان :

أحدهما : بطلان النسخ ، لأنّ النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام و فعليّه الحكم ، يستلزم لغويّه جعل الحكم المنسوخ ، فالنسخ قبل حضور وقت العمل باطل .

و الثانى : الجواز ، و به قال المحققان النائينى و العراقى .

أمّا الميرزا (1) ، ففصّل بين القضيّه الحقيقيه و الخارجيّه ، فأجازه فى الحقيقيّه ببيان أن قوام الحكم فيها هو بفرض وجود الموضوع و الشرط لا بخارجيّته ، و الفرض كاف لتحقق الحكم ، فهو موجود و يقبل النسخ .

و أمّا العراقى ، فأفاد بأنّه إن كان حقيقه الحكم فى القضايا الشرعيّه ، هو الملازمه بين الموضوع و الحكم - كما عليه المشهور - فالمجعول فى «وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » (2)هو الملازمه بين الحج و الاستطاعه - فإنّ رفع الملازمه قبل تحقّق ما يتوقّف عليه الحكم جائز ، بناءً على رجوع الواجب المشروط إلى الواجب المعلّق ، بأنْ يكون الوجوب فعليّاً و ظرف الامتثال بعدُ ، فيجوز النسخ لارتفاع الحكم بعد وجوده .

و إنْ كان حقيقه الحكم ، هو الإراده المبرزه - كما هو المختار عند المحقق العراقى - و أنّ الإراده عند ما تبرَز ينتزع منها الحكم أى الوجوب - كما أنّ الكراهه المبرزه ينتزع منها الحرمه - فالمفروض وجودها حتى مع عدم وجود الشرط لها المنوطه به .

فسواء قلنا بمسلك المشهور فى حقيقه الحكم أو بمسلك المحقق العراقى ،

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۳۹۴ - ۳۹۵ .

۲- ۲) سوره آل عمران : الآيه ۹۷ .

فإنّه من الجائز رفع حكم العام قبل وقت العمل به ... فالنسخ جائز ، لأنه بناءً على مسلك المشهور الملازمه موجوده و إنْ لم يتحقق طرفاها كما فى «لَوْ كانَ فيهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا » (۱)، و بناءً على مسلكه ، فالإراده أو الكراهه موجوده كما هو الفرض .

فتلخّص : جواز النسخ عند الميرزا و العراقى فى الصّوره المذكوره .

و على هذا ، فلا يرد الإشكال (۲) بلزوم اللغويّه فى جعل العام ، لأنّ الحكم إنْ كان الإراده ، فإنّها قبل وجود الموضوع و شرطه موجوده قهراً ، فلا يتوجّه الإشكال بأن رفع الحكم لغو ، نعم ، يمكن الإشكال فى كون حقيقه الحكم هو الإراده ، لكنه مبنائى .

لكنّ التحقيق هو عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، سواء فى القضيه الحقيقيّه أو الخارجيّه ، لأنّ الإنشاء فعل اختيارى للمولى ، هو لا يكون بلا داعى ، فإنْ أنشأ الحكم بداعى البعث ، فإن إنشائه فى ظرف عدم إمكان الانبعاث من الباعث الملتفت محال عقلاً ، و المفروض هنا كذلك ، لفرض عدم تحقق الموضوع و الشرط له ... فما ذكره المحقّقان مردود بهذا الوجه لا بإشكال لزوم اللغويّه ... فالنسخ باطل و يتعيَّن التخصيص .

الصّوره الثانيه ما إذا كان العام سابقاً ثم جاء الدليل الآخر بعد حضور وقت العمل .

و قد فصّل المحقق الخراسانی - تبعاً للشيخ - بين ما كان صادراً لبيان الحكم الواقعى ، فالمتأخر ناسخ لا مخصّص ، لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه .

۱- ۱) سوره الأنبياء: الآيه ۲۲.

۲- ۲) أجود التقريرات ۲ / ۳۹۵ . الهامش .

و ما كان صادراً لا من أجل بيان ذلك بل هو حكم ظاهرى يكون مرجعاً عند الشك ، فالمتأخّر مخصّص له ، لعدم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجه .

فهذا تفصيل الشيخ و(الكفايه) ، وعليه العراقى و الحائرى و البروجردى .

إلّا أنّ الكلام فى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ، و أنّه بنحو الاقتضاء أو العلّه التامّه ... و الظاهر أنه بنحو الاقتضاء ، فقد يتأخّر البيان عن وقت الحاجه لمصلحه فينتفى القبح حينئذٍ ... كما هو الحال فى الكذب ، فإنّ قبحه اقتضائى و ليس علّةً تامّه له ، بل قد يكون حسناً .

و إذا كان قبح التأخير اقتضائياً ارتفع المانع عن أن يكون الدليل المتأخّر مخصّصاً للعام فيما إذا كان لبيان الحكم الواقعى ... فى كلّ موردٍ احتمل كون التأخّر لمصلحهٍ ... لكن هذا بوحده لا يكفى لتعيّن التخصيص .

و لذا قالوا بتعيّن التخصيص من جهه أن نسبه الخاص إلى العام نسبه القرينه إلى ذيها ، فالمتقضى لأنْ يكون الدليل الآتى بعد العام مخصّصاً له موجود ، و قد عرفت انتفاء المانع - و هو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجه - باحتمال وجود مصلحهٍ للتأخير من تقيّه و نحوها ... .

إلّا أن الأُستاذ تنظّر - فى الدوره اللّاحقه - فى قرينيّه الخاصّ للعامّ إن لم يكن متّصلاً ، لأن العرف لا يرى المنفصل قرينةً ، بل يجعله ناسخاً ، و لا أقل من التوقّف ، فهذا الوجه لا يجدى لتعيّن التخصيص .

و كذا ما ذهب إليه الميرزا من أنّ أصاله العموم فى العام لا تتمّ إلّا بتوفّر مقدّمات الحكمه فى المتعلّق ، و وجود الدليل بعده مانع من تماميّتها لاحتمال القرينيّه ، فالنسخ متوقف على تماميه أصاله العموم فى العام ، و هذا أوّل الكلام ، فيتعين التخصيص .

لأنّ توقّف أصاله العموم – كأصاله الإطلاق – على مقدّمات الحكمه ، غير تام ، بل إنّ ألفاظ العموم بذاتها تدلّ على الشمول و الاستيعاب .

فالوجه الصحيح لتعيّن التخصيص هو ما ذهب إليه المحقق الأصفهانى من أنّ كلام الأئمّه عليهم السلام واحد ، فكأن ما صدر من الإمام الباقر و ما صدر من الإمام الرضا – عليهما السلام – صادران فى مجلسٍ واحد ... فإذا كان الأئمه بحكم الواحد و كلامهم بحكم الكلام الواحد ، جرى فى كلماتهم حكم المخصّص المتّصل ... و يشهد بذلك ما ورد عنهم من جواز نسبه ما سمع من أحدهم إلى غيره (۱) .

الصوره الثالثه أنْ يرد الدليل الخاص ثم يرد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص . و فى هذه الصوره قالوا بتعيّن تخصيص الخاصّ للعام بلا إشكال ، إمّا للزوم اللغويّه و إمّا لاستحاله البعث مع عدم إمكان الانبعاث .

الصوره الرابعه أن يرد الخاص ثم العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فهل يتخصّص العام بالدليل المتقدم عليه أو يكون ناسخاً لذاك الدليل ؟ و الثمره واضحه ، لأنّه بناءً على الأوّل لا بدّ من العمل على طبق الخاص ، و بناءً على الثانى يكون العمل على طبقه ثم على العام من حين وروده .

ذهب فى (الكفايه) إلى تقدَّم التخصيص لكثرته فى الشريعه حتى اشتهر أنه ما من عامٍّ إلّا و قد خص ، و لندره النسخ قبل انقطاع الوحى و أمّا بعده فلا نسخ .

و أمّا ما ورد فى الصحيح من أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ، و لذا يؤخذ بالخبر الوارد عن الإمام المتأخر ، وعليه مشى مثل الشيخ الصّدوق فى الخبرين المتنافيين ، مرجّحاً المتأخّر على المتقدم زماناً ، فقد أوضح الأُستاذ : بأنّ

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۳۷ .

معنی « النسخ » فیه یختلف عن النسخ الاصطلاحی ، و لذا لم یجعل التأخّر من المرجّحات فی باب التعادل و التراجیح . و التفصیل موکول إلی هناک .

و علی کلّ حالٍ ، فإنّ دعوی (الکفایه) مستنده إلی ندره النسخ فی زمان الوحی و أنه بعد انقطاعه لا نسخ .

و قد أورد علیه المیرزا بوجهین (۱) :

الأول : إنه لما وقع الشک فی أنّ حرمه إکرام الفاسق باقیه إلی زمان ما بعد العامّ المتأخر عنه ، أو أن الحکم المذکور ینقطع بمجیء العام ، فإنّ مقتضی الاستصحاب بقاء حکم الخاص ، و إنّما یحتاج إلی التمسّک بالاستصحاب لإبقائه ، لأنَّ استمرار الحکم فی الزمان و إنْ کان من الامور المتفرّعه علی الحکم ، و لکنّ ذلک موقوف علی وجوده ، و المفروض دوران الأمر بین وجوده مخصّصاً للعام أو زواله بنسخ العام له ، فکان الموجب للبقاء هو الأصل العملی ، أی الاستصحاب . لکنّ هذا الاستصحاب محکوم بالدلیل و هو أصاله العموم ؛ فما ذهب إلیه صاحب (الکفایه) من التخصیص مردود .

إشکال الأُستاذ

و قد أشکل علیه الأُستاذ بوجهین : الأول: إنّ بقاء و استمرار الحکم لیس من متفرّعات الحکم بل من خصوصیّات وجوده ، فالحکم إمّا موجودٌ و إمّا زائل ، لا أنّه موجود فهو مستمرٌّ و باق . و الثانی : إنّه لو لم یکن دلیل الحکم متکفّلاً البقاء و الاستمرار له للزم الإهمال المحال ... لأنّ الحاکم عند ما یجعل الحکم ، فإمّا یجعله علی وجه البقاء و الاستمرار و إمّا یجعله لا علی هذا الوجه ، و أمّا أنْ لا یدری أن حکمه علی أیّ وجهٍ فهذا محال ... هذا ، و مقتضی الإطلاق فی الجعل أنْ یکون

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۳۹۹ .

على وجه الاستمرار و البقاء إلى أن يقوم الدليل على الانتفاء و الزوال ... و إذا كان كذلك ، فالإطلاق هو المقتضى للبقاء ، و هو أصلٌ لفظى – و لاـ تصل النوبه إلى التمسّـك بالاستصحاب – لكن الأصل اللّفظى فى البقاء مقدّم على أصاله العموم ، لندره النسخ و شيوع التخصيص ، فيتقدم الأصل اللّفظى الإطلاقى على الأصل اللّفظى الوضعى . و هذا ما أشار إليه المحقق الخراسانى فى كلامه .

الثانى : إن الشك فى بقاء حكم الخاص المتقدّم ، مسبّب عن الشكّ فى عموم العام المتأخّر ، و بجريان أصاله العموم فى العام يرتفع الشك فى بقاء حكم الخاص و لا يحكم باستمراره ، بل هو منقطع بالعام .

إشكال الأُستاذ

إنه كما يكون ملاـك السببيّه و المسببيّه فى الاـمور التكوينيه هو العليّه و المعلوليّه ، فإنّه فى الامور التشريعيه هو الموضوعيه و الحكميّه ، بأنْ يكون الأصل فى الموضوع سببيّاً و فى الحكم مسبّبيّاً ، و ليس بين العام و الخاص هذه النسبه ، بل هما دليلان مستقلّان ، يقول أحدهما بوجوب إكرام كلّ عالم ، و الآخر يقول بحرمه إكرام الفسّاق من العلماء ، فذاك عام و هذا مطلق مقيَّد بزمانٍ من الأزمنه ، و لا بدَّ من رفع اليد عن أحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما ... فلا سببيّه و مسببيّه أصلًا ... بل مقتضى القاعده – كما فى (الكفايه) – تقديم دليل الخاص ، و النتيجه هى التخصيص لما ذكره .

اللهم إلّا أن يشكل عليه : بأنّ ندره النسخ غير كافيه للترجيح ، لأنّ غايه الأمر – بناءً على أنّ الشيء يلحق بالأعم الأغلب – هو الظن بتعيّن التخصيص ، و لا دليل على اعتبار هذا الظن .

كما أنّ جعل ندره النسخ و شيوع التخصيص قرينهً عرفيّه لتقدّم التخصيص

ص:۳۶۹

- كما أفاد فی (الكفايه) - غير تام ، لعدم عرفيّه هذه القرينيّه .

و يبقى الوجه الذى اعتمده المحقّق الأصـفهانى لتقديم الخاص ، و قد أوردناه سابقاً ، و أمّا النسخ فلا يثبت إلّا بالخبر المتواتر ، و كلامنا فی خبر الواحد ، فيتعيّن التخصيص .

بل بناءً على عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد ، ينتفى موضوع البحث رأساً ، لأنه حينئذٍ لا يقع الدوران بين النسخ و التخصيص حتى نبحث عن وجه التقديم .

و فی (المحاضرات) (١) : التفريق بين نظر العرف و نظر الشرع ، بأنّ أهل العرف يرون العام المتأخّر ناسخاً ، أمّا فی الشّرع ، فإنّ الخاص يتقدَّم و يكون بياناً للحكم من الأوّل .

و أورد عليه الأُستاذ : بأنّ كون العام ناسخاً يتوقّف على عدم القرينيّه العرفيّه للخاص بالنسبه إلى العام ، و السيّد الخوئى من القائلين بالقرينيّه كما فی كتاب (المحاضرات) نفسه .

و هذا تمام الكلام فی المقام الأول .

المقام الثانی (فی مقتضى الأصل العملی)

اشاره

فلو وصل الأمر إلى الأصل العملی فما هو مقتضاه ؟

أمّا إذا كان الخاص مقدّماً و وصل الحال إلى الشك لعدم المرجّح ، فالأصل هو الاستصحاب ، لأنّا مع مجىء العام نشكّ فی بقاء حكم الخاص ، فنستصحب بقائه و يتقدّم على العام ، و النتيجه التخصيص ... و لا يخفى أنه مبنى على جريان الاستصحاب فی الأحكام الكليّه الالهيّه كما هو المختار .

و أمّا إذا تقدَّم العام ، فتارةً : يكون حكم الخاص مناقضاً لحكم العام ، كما لو

١- ١) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۴۹۰ .

قـال يجب إكرام كلّ عالم ، ثم قال : لا يجب إكرام العالم الفاسق . و أخرى : يكون ضـدّاً له ، كأن يقول : يجب إكرام كلّ عالم ، ثم يقول : يحرم إكرام العالم الفاسق .

فإنْ كان نقيضاً له ، حكم بالتخصيص بمقتضـى استصحاب عـدم وجوب إكرام العلماء الفسّاق أزلاً ، لعدم وجوب إكرامهم قبل ورود العـام ، فلمّـا ورد وجب إكرامهم إلى حين ورود الخـاص ، فإذا ورد الخاص بعـده و دار الأمر بين النسـخ و التخصـيص ، و شككنـا فى تبـدّل حكم إكرام العلمـاء الفسّاق من عـدم الوجوب إلى الوجوب ، نستصـحب عـدم الوجوب الثابت أزلاً ، و تكون النتيجه التخصيص .

و إنْ كـان ضـدّاً له ، فـإنْ كـان التضادّ بالوجوب و الحرمه ، بأنْ يفيـد العام وجوب إكرام العلماء ، و الخاص حرمه إكرام الفسّاق منهم ، فلاـ مجرى لاستصـحاب إكرام الفسّـاق ، لعـدم الشـك فى عـدم جـواز إكرامهم ، سواء كـان الخـاص المتـأخّر ناسـخاً أو مخصّصاً ، كما لا يخفى . نعم ، إن كان مخصّصاً فالحرمه من أوّل الأمر و إنْ كان ناسخاً فمن حين وروده .

و إنْ كـان التضـادّ لا بالوجوب و الحرمه ، كأنْ يفيـد العام الوجوب أو الحرمه ، و يفيـد الخاص الكراهه أو الاسـتحباب ، فـذهب المحقق العراقى إلى إمكـان جريـان الاستصـحاب (قـال) : لو كان مفاد العام هو وجوب الإكرام أو حرمته ، و كان مفاد الخاص المتأخر اسـتحباب الإكرام أو كراهته ، أمكن دعوى جريان حكم التخصـيص بمقتضـى استصـحاب عـدم المنع السابق ، حيث أنه بالأصل المزبور مع ضميمه رجحانه الفعلى أو المرجوحيه الفعليه ، أمكن إثبات الكراهه أو الاستحباب . فتأمّل (۱) .

و على الجمله ، فإنّ العام إن كان ظاهراً فى الوجوب ، فبعد ورود الخاص

۱- ۱) نهایه الافکار (۱ - ۲) ۵۵۳ .

بعده ، نشکّ فی بقاء الوجوب - لأن الخاص إن کان ناسخاً فالعام دالّ علی الوجوب و إن کان مخصّصاً فلا، بل الاستحباب - فیمکن استصحاب عدم الوجوب . و کذا الکلام فیما لو کان العام ظاهراً فی الحرمه و کان مفاد الخاص هو الکراهه .

و فیه :

لکن الإشکال هو : إنّه بعد ورود الخاصّ لا شک فی الاستحباب ، سواء کان ناسخاً أو کان مخصّصاً ، نعم ، إن کان ناسخاً فمن الآن و إنْ کان مخصّصاً فمن الأوّل ، و مع عدم الشکّ کیف یستصحب عدم الوجوب ؟ و لعلّ هذا وجه الأمر بالتأمّل .

و قد یقصد هذا المحقّق بیان الحکم فی الزمان الفاصل بین العام و الدلیل المتأخر ، بأنه إنْ کان مخصّصاً کان إکرام الفاسق من العلماء فی الزمان الفاصل مستحبّاً ، و إن کان ناسخاً لحکم العام ، دلّ العام علی وجوب الإکرام فی الزمان المزبور ، فالرجحان علی کلّ حالٍ ثابت .

بقی الکلام فیما لو جهل التاریخ

و إنما نحتاج إلی معرفه تاریخ ورود العام و الخاص ، و أنه قبل حضور وقت العمل أو بعده ، من جهه قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجه ، و أمّا بناءً علی عدم قبحه إن کان لمصلحهٍ ، فلا حاجه . کما تقدّم .

قال فی الکفایه : و أمّا لو جهل و تردد بین أنْ یکون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره ، فالوجه هو الرجوع إلی الاصول العملیه (۱) .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۳۸ .

و قد اشکل علیه (۱) : بأنّ فی فرض ورود الخاص متأخّراً ، لا يبقی شکّ - سواء کان ناسخاً أو مخصّصاً - حتی یرجع إلی الأصل العملی ، و أمّا فی الفاصل الزمانی - إن کان للأصل أثر - فالمرجع هو أصاله العموم ، للشک فی التخصیص .

فأین مورد الأصل العملی ؟

و أجاب الأُستاذ :

بأنّ مجری الأصل هو الفاصل بین العام و الدلیل المتأخّر ، لکنْ لیس المرجع هو العام ، لأنّ أصاله العموم فی الحقیقه هی أصاله عدم التخصیص ، فالمرجع هو الأصل العملی ... .

و قیاسه ما نحن فیه علی مورد المجمل المردد بین الأقل و الأکثر مفهوماً ، و أنه یؤخذ بالقدر المتیقَّن من الخاص و یتمسّک بعموم العام فی الزائد علیه .

فی غیر محلّه ، لدوران الأمر هناک بین الأقل و الأکثر ، أما هنا فالأمر دائر بین المتباینین ، لأنا نعلم إجمالاً بأحد الأمرین إمّا النسخ و إمّا التخصیص ، فلو ارید التمسّک بأصاله العموم لحلّ العلم الإجمالی هذا ، کان معناه انحلال العلم الإجمالی بأصاله عدم التخصیص ، لکن أصاله عدم النسخ تعارض أصاله عدم التخصیص .

و هذا تمام الکلام فی الخاص و العام .

۱- ۱) نهایه النهایه ۱ / ۳۰۵ .

المقصد الخامس المطلق و المقيد

اشاره

ص:۳۷۵

تعریف المطلق

قال فی (الکفایه) (۱) :

عرّف المطلق بأنّه ما دلّ علی شائع فی جنسه .

و قد أشکل علیه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الانعکاس ، و أطال فی النقض و الإبرام .

و قد نبّهنا فی غیر مقام علی أنّ مثله شرح الاسم ... .

أقول :

إن ما ذکره رحمه اللّه هو الصحیح ، فالأولی الإعراض عن التعاریف المذکوره للإطلاق و التقیید ، لکنّ المهمّ الذی لم یتبّه علیه صاحب (الکفایه) هو :

إنّ هذا البحث بحثٌ معنویٌ و لیس بلفظی ، لأنّ موضوع البحث فی باب الإطلاق و التقیید هو شمولیّه مفهوم المطلق و أنه هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحکمه ؟ هذا هو الموضوع ، فلا علاقه له بمفهوم لفظ « المطلق » و لفظ « المقیَّد » .

هذا ، و عمده ما یقع موضوعاً لبحث المطلق و المقید هو « اسم الجنس » ، فالبحث یدور عن أنّ اسم الجنس لمّا یقع موضوعاً لحکمٍ من الأحکام الشّرعیه هل یُقصد منه الإرسال و الشمول و السّریان أو لا ؟ و إذا کان کذلک ، فهل هو

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۴۳ .

بالوضع أو بمقدّمات الحكمه ؟

و من ذلک يظهر أنّ المراد من لفظی الإطلاق و التقييد – فی البحث – هو المعنی اللّغوی فيهما .

مقدّمات

اشاره

و لا بدّ من بيان امورٍ قبل الورود فی البحث :

الأمر الأول : إنّ المعنی المبحوث عنه فی الباب له أقسام ، فهو إمّا حرفی و إمّا اسمی .

أمّا المعنی الحرفی ، فإنه إنما يدخل فی البحث ، بناءً علی كون الوضع فيه عامّاً و الموضوع له عام ، و أمّا بناءً علی كون الموضوع له خاصّاً و أنه جزئی حقيقی ، فإنّ الجزء الحقيقی لا يقبل التوسعه و التضييق ، نعم ، هو قابل لبحث الإطلاق و التقييد بمعنی آخر مطروح فی بحث الواجب المشروط .

و أمّا المعنی الاسمی ، فهو تركيبی و أفرادی .

أمّا التركيبی ، كما فی الجُمل ، حيث يبحث عن أنّ إطلاق صيغه الأمر هل يقتضی العينيّه و النفسيّه و التعيينيّه أو لا ؟ و الجمله الشرطيه هل يقتضی إطلاقها الانتفاء عند الانتفاء أو لا ؟

و هذا القسم خارج عن البحث ، لأنّ الدلاله علی الإطلاق و التقييد فيه إنما يكون علی أثر الخصوصيّات المأخوذه فی الكلام ، كما يقال : الإطلاق فی مقابل « أو » و الإطلاق فی مقابل « الواو » .

و أمّا الأفرادی ، فهو إمّا علم للشّخص و إمّا علم للجنس .

لكنّ الإطلاق و التقييد فی علم الشخص أحوالی ، فإنّ ل« زيد » مثلاً ـ أحوالاً كثيره ، من القيام و القعود و الصحّه و المرض و الغنیٰ و الفقر ... لكنّ الخلاف

المشهور فی حقیقه الإطلاق بین سلطان العلماء (۱) و غیره - کما سیأتی - غیر آتٍ فی الإطلاق الأحوالی ، نعم ، یکون هو المرجع فی المسائل الفقهیه ، و هذا أمر آخر .

فتبیَّن : أن موضوع البحث و مورد النقض و الإبرام هو علم الجنس کالإنسان و نحوه .

فالحاصل : إن موضوع البحث هو المعنی الاسمی الأفرادی لا الأحوالی .

الأمر الثانی : إنه لمّا کان دخول اللّابشرطیّه و عدمه فی حیّز المعنی مورد البحث بین الأعلام کما سیأتی ، فلا بدَّ من فهم معنی البشرط و اللّابشرط فی موارد استعمال هذین الاصطلاحین و غیرهما فی کلماتهم ، فنقول :

لقد استعمل هذه الاصطلاحات فی ثلاثه موارد :

الأول : الوجود

فقد قسّموا الوجود إلی : « بشرط لا » و« لا بشرط » و« بشرط » .

فقالوا : بأنّ الأوّل هو وجود الباری عز و جلّ ، فهو وجود بشرط لا عن جمیع الحدود ، لأنه وجود مجرَّد عنها ، لأن الحدود تنشأ من الماهیه و لا ماهیّه هناک .

و الثانی هو : الوجود المنبسط و الإضافه الإشراقیه و الرحمه الواسعه الحسینیه و کنْ البسیطه ، و هذا الوجود فعل الباری ، و یعبَّر عنه فی العرفان بالاسم الأعظم .

و الثالث : هو الوجود المضاف إلی الماهیّات ، کوجود الإنسان .

الثانی : الجنس و الفصل .

أی : اللّابشرط و البشرطلا فی باب الحمل ، و ذاک أنّ الموجودات الخارجیّه

۱- ۱) هو : السید الأجل الحسین بن رفیع الدین محمّد الحسینی الآملی الأصبهانی المتوفی سنه ۱۰۶۴ .

ذات الآثار ، كالإنسان و البقر و غيرهما ، لها جهه اشتراك تصدق على أنواع مختلفه وجهه اختصاص كالحيوانيه و الناطقيه . فالحيوان – مثلاً – إنْ لوحظ لا ـ بشرط عن قابليّه الحمل كان « جنساً » و قابلاً للحمل فتقول : الإنسان حيوان ، و البقر حيوان و هكذا . و كذلك الجهه الاختصاصيّه ، فإنها إذا لوحظت لا بشرط عن قابليّه الحمل و الاتّحاد مع الجنس كانت « فصلاً » .

و لو لوحظ الجنس و الفصل بلحاظ البشرطلا عن الحمل ، لم يقبل الفصل لأنْ يحمل على الجنس ، و فى هذه الحاله يعبّرون عن الجنس بالمادّه و عن الفصل بالصّوره .

الثالث : الأوصاف و الضمائم الخارجه عن الذات .

أى : إنّ الماهيّه قد تلحظ بالنسبه إلى الوصف الخارج عن الذات لا بشرط ، و قد تلحظ بشرط لا ، و قد تلحظ بشرط .

فالرقبه عند ما تلحظ بالقياس إلى الإيمان ، فتاره تلحظ بشرطه فتكون مقيَّده به ، و قد تلحظ بشرط لا عنه فتكون مقيَّده بعدمه ، و قد تلحظ لا بشرط ، فهى ماهيّه غير مقيَّده لا بهذا و لا ذاك . و كذلك الإنسان بالنسبه إلى العلم .

فهذه ثلاثه اعتبارات بالنسبه إلى ما هو خارج عن الذات .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم بأنَّ :

مدار البحث فى علم الاصول – فى باب المطلق و المقيَّد – هو هذا المورد الثالث ، و هو اللّابشرطيه فى الماهيّات ... فوقع الكلام بينهم فى أنّ هذه اللّابشرطيّه داخله فى حريم المعنى الموضوع له لفظ « الرقبه » مثلًا ، و أنْ معناه هو الذات اللّابشرط عن وجود الإيمان و عدمه ، أو أنْ هذا اللّفظ موضوع للذات ، و حيثيّه اللّابشرطيه المذكوره خارجه عن المعنى الموضوع له ، و مستفاده من القرينه

المعبَّر عنها ب« مقدّمات الحكمه » .

قال المشهور بالأول ، و قال سلطان العلماء بالثانى و تبعه من تأخّر عنه .

كلام الكفايه

ذكر فى (الكفايه) ما حاصله (۱) : إن اسم الجنس – سواء كان جوهراً أو عرضاً أو عرضيّاً – موضوع للماهيّه المهمله .

و بيـان ذلـك : إنّ اللفـظ الموضوع للمـاهيّه – سواءً كـانت جوهراً من الجواهر كالإنسـان ، أو عرضـاً من الأعراض كالبياض ، أو عرضـيّاً – كـالفوقيّه و التحتيه و نحوهما من المعانى الانتزاعيه القائمه بمنشإ انتزاعها ، و كالمعانى الاعتباريه كالزوجيّه و الملكيّه و نحوهمـا – لا يفيـد سوى المعنى الموضوع له ، فالموضوع له اسم الجنس فى الموارد المـذكوره هو نفس المفهوم من اللّفظ و لا شىء آخر معه ، و هذا هو المقصود بالماهيّه المهمله .

قال : فهذه الماهيّه ، قد تلحظ بشـرطٍ ، كأنْ تلحظ بشرط وجود شىء كالإرسال مثلًا ، أو بشرط عدم شىءٍ ، و قد تلحظ لا بشرطٍ من وجود شـىء أو عـدمه ... و كلّ ذلك خارج عن ذات الماهيّه الموضوع لها اللّفظ ، لأنّه لو كان موضوعاً للماهيّه بشـرط ، لزم أنْ يكون إطلاـق اللفـظ عليه مجرّدةً من الشـرط إطلاقـاً مجازيّاً . هـذا أولاًـ . و ثانيـاً : فإنّ اللفظ لو كان موضوعاً للماهيّه بشـرط الإرسـال – مثلاًـ – لم ينطبق على الفرد ، نعم ، يشـمل الفرد لكن الشـمول له غير الإطلاـق عليه ، لأـنّ قولنـا : « أكرم كـلّ عـالم » يشمل « زيداً » لكنّ معنى « كلّ عالم » ليس « زيداً » ، فيلزم أنْ يكون مثل هذا الإطلاق مجازيّاً .

و كذا الكلام فيما لو كان اللّفظ موضوعاً للماهيّه اللّابشرط ، أى الماهيّه التى

۱– ۱) كفايه الاصول : ۲۴۳ .

لم یلحظ معها أیّ شیء آخر ، فإنّها لیست المفهوم الموضوع له اللّفظ ، لأنّ مثل هذه الماهیّه کلّی عقلیّ ، و الکلّی العقلی موطنه الذهن ، و لا یقبل الانطباق علی الخارج ، فلو ارید استعماله فی الخارج لزم المجاز کذلک .

هذا خلاصه کلامه قدس سرّه . و لا یخفی أن إطلاق « العرضی » فی کلامه علی ما ذکر خلاف الاصطلاح المعروف ، و هو المتّصف بالعرض ، کالأبیض المتّفق بالبیاض . کما أن إطلاق « الکلّی العقلی » علی الوجود الذهنی اصطلاح خاصٌّ ب(الکفایه) ، لأن المصطلح المعروف فیه هو الماهیّه للکلّی کالإنسان مثلاً .

لکنّ المهمّ فی کلامه ما ذهب إلیه من أن الموضوع له اسم الجنس إنّما هو عباره عن الماهیّه المهمله ، فی مقابل الماهیه بشرطٍ - و لو کان الشرط هو العموم و الإرسال - و الماهیّه لا بشرط ، أی التی لم یلحظها معها أیّ شیء آخر ، و قد جعل هذه الماهیّه اللّابشرط القسمی .

کلام المیرزا

و قال المیرزا فی اعتبارات الماهیه ما ملخّصه (1) : إن الماهیّه :

قد تلحظ بشرط لا عن جمیع الأوصاف و الأعراض ، مجرّدهً عن کلّها ، فتکون کلیّاً عقلیّاً لا یقبل الانطباق علی الخارج ، لأنّ کلّ ما فی الخارج فهو مقترن بشیء من الأعراض و الأوصاف .

و قد تلحظ مقترنهً بشیء من الأعراض و الأوصاف الموجوده فی الخارج ، سواء کان الوصف وجودیّاً أو عدمیّاً ، فتکون ماهیّهً بشرط شیء .

و قد تلحظ لا بشرط عن البشرط و البشرطشیء ، أی عن التجرّد عن الأوصاف و الاتّصاف بوصفٍ وجودیّ أو عدمیّ ، و هذا هو اللّابشرط القسمیّ

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۴۲۱ .

و هذا هو المراد من (المطلق) فی بحث الإطلاق و التقیید فی علم الاصول ... و هو الکلّی الطبیعی ، لأنّ الکلّی الطبیعی ما یصحّ صدقه علی ما فی الخارج ، و إمکان الصّدق علیه إنما یکون ما لم تلحظ الماهیه مجرّدهً عن الخصوصیّات ، و ما لم تلحظ مقترنهً بشیء منها .

فحاصل کلام المیرزا :

أوّلاً : إن « المطلق » عباره عن « اللاّبشرط القسمی » و هو المقابل للماهیّه بشرط لا و بشرط شیء ، فهو قسیمٌ لهما .

و ثانیاً : إنّ هذه الماهیه یمکن أن تصدق علی ما فی الخارج ، فهی « الکلّی الطبیعی » .

و بذلک ظهر أنّ القول بأنّ الکلّی الطبیعی لا بشرط مقسمی ، باطلٌ ، لأنَّ اللّابشرط المقسمی ما یکون مقسماً بین الماهیه بشرط لا - أی الکلّی العقلی - و البشرطشیء ، و اللّابشرط القسمی - أی الکلّی الطبیعی - و معنی کونه مقسماً أن یصحّ اتّحاده مع کلّ قسمٍ من أقسامه ، و کیف یتّحد ما یقبل الصّدق علی ما فی الخارج و هو الکلّی الطبیعی مع ما لا یقبل الصّدق علیه و هو الکلّی العقلی ؟

کلام الأصفهانی

و قال المحقق الأصفهانی ما حاصله (1) : إنّ الماهیّه المهمله هی الماهیّه التی تلحظ بذاتها و ذاتیّاتها ، و لا یتجاوز اللّحاظ عن ذلک إلی شیء آخر حتی عدم لحاظ الشیء الآخر ، بأنّ یلحظ فی ماهیّه الإنسان « الحیوان الناطق » دون غیره ، بحیث أنّ « دون غیره » أیضاً غیر داخل فی الذات الملحوظه ، فهذه هی « الماهیّه المهمله » و هی التی « لیست إلّا هی من حیث هی » .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۴۹۰ .

و إذا لوحظت الماهيه بهذا اللّحاظ ، كانت مجرّدةً من الوجود - الذهنى و الخارجى - و من العدم ، إذ ليس مورد اللّحاظ إلّا الذات ، و لا مانع من ارتفاع النقيضين فى مرتبه الذات ... فالإنسان فى مرتبه الذات لا موجود و لا معدوم .

فإنْ لوحظت ماهيّه الإنسان - مثلاً - بالقياس إلى خارج الذات ، انقسمت إلى الاعتبارات الثلاثه ، و هى البشرط و اللّابشرط و البشرطلا ، لأنّ تلك الخصوصيّه التى لوحظت الماهيّه بالإضافه إليها ، قد تقترن بالماهيّه فيكون بشرط شىء ، و قد يعتبر عدم اقترانها بها فيكون بشرط لا ، و ثالثه لا يعتبر الاقتران و لا عدم الاقتران فيكون لا بشرط . و هذه الماهيّه الملحوظه بالقياس إلى خارج ذاتها و المنقسمه إلى الأقسام الثلاثه ، هى الماهيّه اللّابشرط المقسمى .

فماهيّه الإنسانيه إنْ لوحظت فى حدّ ذاتها و ذاتياتها مجرّدةً عن أىّ شىء آخر ، سمّيت بالماهيّه المهمله ، و إنْ لوحظت بالقياس إلى خارج الذات و انقسمت إلى الاعتبارات الثلاثه ، سميت باللّابشرط المقسمى ... .

فظهر افتراق « الماهيّه المهمله » عن « اللّابشرط المقسمى » .

و اللّابشرط المقسمى له ثلاثه أقسام كما ذكر ، لأنّ الماهيّه إن لوحظت مشروطةً بالتجرّد عن أىّ خصوصيه ، فهى « بشرط لا » ، و إنْ لوحظت مع شرطٍ - و إنْ كان الشرط هو الإرسال - فهى « بشرط شىء » و إنْ لوحظت لا بشرط عن وجود و عدم شىء من الخصوصيات فهى « لا بشرط القسمى » .

ثم إنّ الموضوع له لفظ « الإنسان » هو « الماهيّه المهمله » ، لكنّ موضوع البحث فى باب المطلق و المقيّد هو « اللّابشرط المقسمى » حيث يلحظ ماهيّه « الإنسان » لا بشرط عن شىء حتى من نفس اللّابشرطيّه .

فظهر افتراق الموضوع له اللّفظ عن موضوع البحث .

ص:۳۸۴

هذا ، و سيأتی بيان افتراق « اللّابشرط القسمی » عن « الكلّی الطبيعی » .

تحقيق الأُستاذ

و ذلك يتّضح ضمن بيان امور :

الأمر الأوّل

إن الاعتبارات الثلاثه التی ذكروها كلّها وجودات ذهنيّه للماهيّه ؛ و لذا عند ما نريد أنْ نحكم علی الموضوع بحكمٍ خارجی ، نجعل الصوره الذهنيه مرآةً للخارج ، و إلّا ، فإن الوجود الذهنی قسيمٌ للوجود الخارجی ، وعليه ، فإذا أردنا حمل « جنس » علی « الإنسان » و قلنا : « الإنسان جنسٌ » ، فلا بدّ من لحاظ « الحيوان » لا بشرط عن خصوصيه البقريه و الغنميّه و غيرهما من الخصوصيّات ، حتی يكون اعتبار الماهيه لا بشرط طريقاً إلی الموضوع فی تلك القضيه ، و كذا إذا لوحظت الماهيه مع خصوصيهٍ ، كلحاظ « الإنسان » مع خصوصيه « الزنجيّه » مثلاً ، فإنّ هذا اللّحاظ « البشرط شیء » طريق لرؤيه الموضوع خارجاً .

فالاعتبارات الثلاثه وجودات ذهنيّه و تصوّراتٌ للماهيّه فی الذهن ، هی طريقٌ لتشخّص الموضوع و تعيّنه فی القضايا الخارجيّه .

الأمر الثانی

إنه قد ظهر مما تقدّم : امتياز « اللّابشرط المقسمی » عن « اللّابشرط القسمی » ، فكلاهما (لا بشرط) لكنّ الافتراق فی المتعلَّق ، إذ هو فی (الأوّل) الاعتبارات الثلاثه . فهو لا بشرط عن تلك الاعتبارات و اللحاظات ، أمّا فی (الثانی) فهو ما وراء الذات ، بأنْ لا يلحظ مع الذات شیء ، لا الوجود و لا العدم ، فی مقابل (البشرط شیء) و(البشرطلا) .

إنما الكلام فی :

الأمر الثالث

هل (الماهيّه المهمله) نفس (اللّابشرط المقسمی) أو غیره ؟

قد تقدّم أنّ المحقق الأصفهانی یری أن « الماهیّه المهمله » غیر « اللّابشرط المقسمی » خلافاً للمشهور ، و خلاصه دلیله هو : أنّ الماهیّه عند ما تلحظ بذاتها مجرّدهً عن أیّ شیء آخر - حتّی عن عدم لحاظ أیّ شیء آخر معها - فهی التی لیست هی إلّا هی ، و لا تصلح لأنْ تکون مقسماً ، لأنّ المقسمیّه عنوان إضافی یتحقّق بلحاظ ما وراء الذات .

و قد تبعه علی ذلک السیّد الخوئی (۱) .

و أمّا دلیل القول المشهور فملخّصه هو : إنّ حقیقه التقسیم تخصّص الذات بخصوصیّتین متباینتین أو أکثر ، حیث الخصوصیّه متباینه و الذات هی الجهه المشترکه بین الجمیع ... و لحاظ ماهیّه الإنسان - مثلًا - و انقسامها بالاعتبارات الثلاثه من هذا القبیل ، فتکون ماهیّه الإنسان مقسماً لها ، حیث یکون الإنسان (بشرط لا) ماهیّه مجرّده ، و(بشرط شیء) ماهیّه مخلوطه ، و(لا بشرط) ماهیّه مطلقه ... فالإنسان الذی لحظ بنحو اللّابشرط هو الإنسان المجرَّد من کلّ شیء ، فهو الماهیّه المهمله ، و هو اللّابشرط المقسمی ، فالذی یطرأ علیه التقسیم و یکون مقسماً هو الماهیّه من حیث هی هی .

و قد أوضح الأُستاذ رأی المشهور : بأنّ القسم و المقسم و التقسیم ، کلّها امور تتعلّق بالماهیّه - و أمّا الوجود فهو عین التشخّص ، و لا یقبل الاتّصاف بالقسمیه أو المقسمیّه ، و لحاظ الماهیّه هو وجودها بالوجود الذهنی ، و هو أیضاً غیر قابل للاتّصاف بذلک ، لکونه جزئیّاً - لکنْ الماهیه المجرّده من جمیع الخصوصیات

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۴۲۲ . الهامش .

حتی من اللّحـاظ ... فهی القـابله للاتّصاف و الانقسام ، لأنَّ حقیقه التقسـیم عباره عن ضمّ ما به الامتیاز إلی ما به الاشتراک ، فما به الاـشتراک هو المـاهیّه المجرّده ، و مـا به الامتیـاز هو الاعتبارات الثلاثه ، فکان (المقسم) هو (الماهیّه المجرّده المهمله) ، و هی المرکب لهذه الخصوصیّات ، و لذا نقول : الماهیّه بشرط شیء ، و الماهیّه بشرط لا ، و الماهیه لا بشرط ... فکانت الحیثیّات وارده علی الذات ، و بورود کلّ واحدٍ یحصل للذات قسمٌ ، و متی ما جرّدناها من الأوصاف کانت لا بشرط ...

فالذی یصیر لا بشرط عن العلم و الجهل و ... هو (الإنسان) و عن الإیمان و الکفر ... هو (الرقبه) و هکذا ... .

فهـذا هـو البرهـان لقـول المشـهور ، وعلیه الوجـدان ، فـإنّ البشـرط هو الرقبه المؤمنه ، و البشـرطلا هو الرقبه و عـدم الإیمـان ، و اللّابشرط هو الرقبه المجرّده عن الإیمان و عدم الإیمان ... .

فحاصل کلام المشـهور هو : إن الماهیّه بنفسـها هی التی تتّصف بالاعتبارات الثلاثه ، لا أن اللّابشـرط المقسـمی الـذی تلحظ فیه الماهیّه مضافهً إلی الخارج هو المعروض للحیثیّات ... فظهر عدم الخلاف بین المشهور و المحقق الأصفهانی ، و أن کلام الجمیع یرجع إلی شیء واحدٍ هو : أنّ المقسم عباره عن الذات غیر الملحوظ معها شیء آخر ، و أنها عند ما تلحظ مضافهً إلی شیء آخر تکون قسماً .

و علی الجمله ، فإنّ اللّابشرط المقسمی هو الماهیّه المقسم بین الاعتبارات الثلاثه ، و اللّابشرط القسمی فهو اللّابشرطیه بالنسبه إلی الخـارج عن الـذات ، فالإنسـان الملحـظ بالنسـبه إلی الخارج عن الـذات کالعلم مثلاً ، عنـد ما یؤخـذ مجرّداً عن العلم و الجهل ، یکون المـاهیه اللّابشـرط القسـمی ، و إنْ لحظ لا بشـرط عن کلّ الاعتبارات الثلاثه ، فهو اللّابشـرط المقسـمی ... فکان اللّابشـرط القسمی من أقسام اللّابشرط المقسمی .

ص:٣٨٧

الأمر الرابع

هل (الكلّى الطبيعى) هو (اللّابشرط القسمى) أو (اللّابشرط المقسمى) ؟

قال جماعه من الفلاسفه - و تبعهم الميرزا - بالأول . و قال آخرون و منهم الحاجى السبزوارى بالثانى . و من العلماء من قال : بأنّ الكلّى الطبيعى هو الماهيّه المهمله - لا اللّابشرط القسمى و لا اللّابشرط المقسمى - و هذا مختار شيخنا الأُستاذ .

خلاصه ما تقدَّم

أن الموضوع له الطبيعه - و هو اسم الجنس الذى جعل موضوعاً للحكم فى مثل أعتق رقبهً - هو الطبيعه و الماهيّه فقط بنحو اللّابشرط القسمى بالنسبه إلى الخصوصيات من الإيمان و الكفر و غيرهما ، و أن الموضوع له اللّفظ هو نفس الذات ، و اللّابشرطيّه خارجه عن حدّ مفهوم اللّفظ ، فالحق مع سلطان المحققين و من تبعه ، خلافاً للمشهور .

و لا يخفى أنّ المراد من اسم الجنس فى هذا البحث هو الأعمّ من اسم الجنس الفلسفى ، فيعمّ النوع و الصّنف أيضاً ، فالمراد هو الاسم للطّبيعه سواء كانت جنساً أو نوعاً أو صنفاً .

الأدلّه اللّفظيّه على مذهب السّلطان

و قد استدلّ له - بالإضافه إلىٰ البحث العقلى المتقدّم - بوجوه لفظيّه :

الأوّل : التبادر . فإنّ المتبادر من لفظ الرقبه مثلاً و المنسبق إلى الذهن منه ليس إلّا ذات الماهيّه ، كما أنّ المنسبق من لفظ الإنسان هو الحيوان الناطق فقط ، و أمّا الخصوصيات فلا تأتى إلى الذهن عند إطلاق اللّفظ .

الثانى : صحّه التقسيم . فإنّ لفظ الرقبه يصحُّ تقسيمه بماله من المعنى إلى

الذات المجرّده من أىّ خصوصيه ، و إلى الذات المنضمّ إليها الخصوصيّه من الإيمان أو الكفر . و كذلك لفظ الإنسان و غيره .

الثالث : حكمه الوضع . فإنّ حكمه الوضع فى الألفاظ إحضار معانيها إلى الذهن ، و أمّا المعنى المنضمُّ إليه شىء من الخصوصيّات فليس الموضوع له اللّفظ ، و ليس المقصود من وضع اللّفظ له ، و إلّا لكانت الذات المجرّده عن الخصوصيه بلا دالّ .

الرابع : إنه لو كانت اللّابشرطيّه داخلهً فى المعنى الموضوع له اللّفظ ، لكان اللّازم تجريد اللفظ عن معناه الموضوع له متى اريد إطلاقه على المعنى الخارجى ، لأن اللّابشرطيّه أمر ذهنى لا خارجيه له ، و المفروض دخولها فى المعنى الموضوع له اللّفظ ، و حينئذٍ يبطل الوضع .

توضيحه : إنّ وجوب العتق حكم تعلّق بالرقبه بقول المولى أعتق رقبهً ، لكنّه يترتّب على الرقبه الخارجيه ، و لا بدّ من إيجاد العتق فى الخارج حتى يتحقق الامتثال كما هو واضح ، و المفروض كون الرقبه مطلقهً من حيث الإيمان و الكفر ، لكن الإطلاق - أى اللّابشرطيّه عنهما - أمر ذهنى ، فيكون موطن الرقبه اللّابشرط هو الذهن فقط ... و حينئذٍ ، يلزم تجريد معنى « الرقبه » من خصوصيّه اللّابشرطيّه حتى يصح إطلاق هذه اللفظه على الوجود الخارجى و يترتّب العتق ... و هذا يبطل وضع اللّفظه للماهيّه اللّابشرط .

إذنْ ، ليس اللّفظ موضوعاً للمعنى متحيّثاً بحيثيّه اللّابشرطيّه ، و ليست داخلهً فى الموضوع له لفظ الرقبه و الإنسان و البقر و غيرها من أسماء الأجناس .

فتلخَّص : إن الإطلاق خارج عن المعنى الموضوع له اسم الجنس ، فيحتاج للدلاله عليه إلى قرينهٍ ، و هو ما يعبّر عنه بمقدّمات الحكمه .

إشكال و دفع

إلّا أنه قد وقع الكلام بينهم في أنّ الإطلاق و اللّابشرطيّه و السّريان ، بعد أنْ كان خارجاً عن المعنى الموضوع له اللّفظ ، هل هو ذاتيٌّ للمعنى ، بأنْ يكون لماهيّه الرقبه – مثلاً – سريان ذاتي في أفرادها ، كالتعجّب بالنسبه إلى الإنسان ، فإنّ لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق ، و ليس التعجّب داخلاً في المعنى ، إلّا أنه لازم ذاتي له ، أو أنْ ذلك محتاجٌ إلى اللّحاظ ، بأنْ تلحظ ماهيه الرّقبه بنحو اللّابشرط ؟

قال جماعةٌ بالأوّل ، و قد أقام الإيرواني (١) البرهان عليه بما حاصله : أنّ وضع اللّفظ للمعنى حكمٌ من قبل الواضع ، و من الواضح أنّ الحاكم لا يحكم بثبوت المحمول لموضوعٍ مهمل ، لأنّ كلّ قضيّه مهمله فهي في قوّه الجزئيه ، فلا يكون اللّفظ موضوعاً للماهيّه المجرّده ذاتها عن الإطلاق ، و إلّا لزم في كلّ موردٍ يستعمل فيه اللّفظ أنْ يكون الاستعمال بلا وضع ، و هذا باطل ... فالوضع للماهيّه المهمله غير ممكن .

(قال) : و هذا أشدّ ما يرد على القائلين بخروج الإطلاق عن حريم المعنى .

و قد أجاب الأُستاذ عن هذا البرهان :

بأنّ ذاتيه الإطلاق بالنسبه إلى الماهيه لا تخلو ، إمّا أن تكون من ذاتيّ باب الكليّات الخمس ، أو من ذاتيّ باب البرهان ، و لا ثالث .

أمّا كونه من الأوّل فباطلٌ ، لأن ذاتيّ باب الكليّات الخمس هو الجنس و الفصل و النوع ، و الإطلاق للماهيّه التي هي موضوعٌ للقضيّه ليس الجهه الجنسيّه للماهيّه و لا الفصليّه لها ، كما لا يعقل كونه مركّباً من جهتي الجنس و الفصل .

١- ١) نهايه النهايه : ٣٠٧ – ٣٠٨ .

فلاـ بدّ من أن يكون ذاتی باب البرهان ، كالإمكان فی الممكنات ، فإنّه ينتزع من ذات الماهيّه الممكنه استواء الوجود و العدم فيقال : هذا ممكنٌ ، فی قبال الماهيّه الآبيه عن الوجود أی الممتنع الذاتی ، و الآبيه عن العدم أی الواجب بالذات .

فنقول : إن كان الإطلاق ذاتيّاً من باب البرهان ، بأنْ يكون الإطلاق منتزعاً من حاق ذات الماهيه بلا حيثيّه ، فإنّ دلاله الرقبه على الإطلاق من هذا الباب باطل بالضروره .

فظهر أنّ الإطلاق ليس ذاتیَّ الماهيه مطلقاً .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنه لا كلام فی التقابل بين الإطلاق و التقييد و عدم إمكان اجتماعهما ، فلو كان الإطلاق ذاتیّ الماهيّه كان التقييد محالاً و إلّا يلزم اجتماع المتقابلين ، بأنْ تكون الرقبه مع كونها لا بشرط عن الإيمان و الكفر مقيَّدةً بالإيمان ، و هذا غير معقول .

فإن قيل :

المراد من ذاتيه الإطلاق هو : إن الماهيّه بحسب ذاتها – أی لو خلّيت و طبعها – تقتضی الإطلاق ، و التقييد بمثابه المانع ، فكلّما لم يوجد المقيّد كانت الماهيّه مطلقه ، فهی مطلقه لو لا التقييد .

قلنا :

لاـ خلاف فی التقابل بين الإطلاق و التقييد ، فقيل : إنه من قبيل العدم و الملكه ، و قيل : من قبيل التضاد ، و قيل : من قبيل التناقض ، و ما ذكر مردود على جميع التقادير ، لأنّ عدم كلّ مانعٍ شرط لوجود الممنوع ، فلو كان التقييد مانعاً عن

مقتضی ذات الماهیه – و هو الإطلاق کما ذکر – لزم أنْ یکون عـدم أحد الضدّین مقدمهً لوجود الضدّ الآخر ، و هو باطل . هذا بنـاءً علی کون التقابل من قبیل التضاد أو التناقض . و علی القول بأنه من قبیل العـدم و الملکه ، یلزم مقـدمیّه الشـیء لنفسه ، لأنّ المفروض کون التقییـد ملکه و الإطلاق عدمها ، فلو کان التقیید مانعاً عن الإطلاق کان عدمه مقدمهً للإطلاق ، لکنّ الإطلاق هو عدم التقیید .

فظهر أنّ الحق هو القول الثـانی ، و هو کون الإطلاـق لحاظیّاً ، بمعنی أنَّ الحاکم لمّا لحظ ماهیّه الرقبه و خصوصـیه الإیمان ، فإنْ أخـذ الخصوصـیه فیها کان التقییـد و إنْ لم یأخذها کان الإطلاق ، فالإطلاق عدم أخذ الخصوصـیه ، و التقیید هو أخذها ، فکان الإطلاق و التقییـد أمران زائـدان علی الماهیه عارضان علیها ، غیر أنّه فی مقام الإثبات یتمُّ التقیید ببیان القید و الإطلاق بعدم بیانه . ...

و أمّـا مـا ذکره الإیروانی من لزوم الإهمال . ففیه : إن المحال هو أنْ یضع الواضع و یکون المعنی الموضوع له مهملًا ، و أمّا قبل الوضع فهو مطلقٌ ، لکنّ کون هذا الإطلاق ذاتیاً للماهیه – لا باللّحاظ – فأوّل الکلام .

و هذا تمام الکلام فی (اسم الجنس) الذی هو الموضوع غالباً فی باب الإطلاق و التقیید .

الکلام فی علم الجنس

اشاره

و قـد تعرّض الأکابر للموضوع له علم الجنس ، فالمشـهور أنه موضوعٌ للماهیّه المعیَّنه ، بأنْ یکون التعیّن داخلًا فی المفهوم ، لأنّ العلم من المعارف و المعرفه لا تکون بلا تعیّن . ثم إنّ هذا التعیّن لیس بخارجی فهو ذهنی ، فظهر بذلک الفرق بین اسم الجنس مثل (الأسد) فإنه نکره ، و علم الجنس مثل (اسامه) فإنه معرفه .

ص:۳۹۲

رأی صاحب الکفایه فی قبال المشهور

و خالف صاحب (الکفایه) ، فذهب إلی عدم الفرق بین أسـماء الأجناس و أعلام الأجناس ، فکلاهما موضوع للطبیعه بلا لحاظ شیء من خصوصـیه الـذهنیّه و الخـارجیه . و أورد علی المشـهور : بأنّ علم الجنس لو کان موضوعاً للماهیّه المتعیّنه فی الـذهن ، لزم تجریـدها من هـذه الخصوصـیّه کلّما اریـد حملها علی الخارج، لعدم انطباق ما فی الذهن علی ما فی الخارج ، لکنّ الانطباق حاصل بلا تجریـد . و هـذا یکشف عن عـدم أخـذ خصوصـیّه الذهنیّه فی علم الجنس . علی أنّ لزوم التجرید یسـتلزم اللّغویه فی أخذ الخصوصیه .

(قـال) : و أمّـا المعـامله مع علم الجنس معـامله المعرفه بخلاـف اسم الجنس ، فالظاهر أنّ التعریف هـذا لفظی کالتأنیث اللّفظی للفظ الیـد و الرجل و العین و ما شابهها ، لعدم الفرق بین (اسامه) و(أسد) إلّا أن (لام التعریف) تدخل علی الثانی دون الأول ... و هذا لیس بفارقٍ حقیقی (۱) .

مناقشه المحاضرات

و وافقه السـید الخوئی فی (المحاضرات) إلّا أنه قال (۲) : یمکن المناقشه فی البرهان الـذی ذکره علی عدم أخذ التعیّن الذهنی فی المعنی الموضـوع له علم الجنس ، لأـنّ أخـذه فیه تـارهً یکـون علی نحو الجزئیه و أخری علی نحو الشـرطیه و ثـالثهً علی نحو المرآتیه و المعرّفیه فحسب من دون دخله فی المعنی الموضوع له لا بنحو الجزئیه و لا بنحو الشـرطیه . و ما أفاده إنما یتمّ لو أخذ علی النحوین الأوّلین ، و أما إذا کان أخـذه علی النحو الثالث ، فهو غیر مانع عن انطباقه علی الخارجیات ، و لا یلزم التجریـد و لا لغویه الوضع .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۴۴ .

۲- ۲) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۵۲۱ .

إشكال الأستاذ

و قد أورد عليه الأُستاذ أوّلاً : بأن « الأخذ » و« المرآتيه » متمانعان ، لأنه إن كان مأخوذاً فهو دخيل فى المعنى ، فلا يكون مجرّد المرآتيه و المعرفيّه . و ثانياً : إن المرآتيّه أى: رؤيه المعنى فى الذهن لا بشرط من الخصوصيّات ، موجوده فى اسم الجنس أيضاً ، فيلزم أن يكون معرفةً مثل علم الجنس .

فالحق مع صاحب (الكفايه) . و المعرفيّه فى علم الجنس نظير التأنيث اللفظى للألفاظ المذكوره و نحوها .

المفرد المعرّف باللّام

اشاره

قال المشهور : بأن المفرد المعرّف باللّام مثل « الرجل » له تعيّن ، لكون اللّام للتعريف ، و لا يكون التعريف بلا تعيّن .

قالوا : و اللّام على أقسام ، كالجنس و الاستغراق و العهد - الحضورى و الذهنى و الذكرى .

رأى صاحب الكفايه

و أنكر صاحب (الكفايه) (١) التعيّن الذهنى للمفرد المعرّف باللّام و كون اللّام للتعريف ، لِما ذكره فى علم الجنس من امتناع حمل الوجود الذهنى على الخارج إلّا بالتجريد ، و أنه يلزم حينئذٍ لغويه الوضع ... .

و من هنا قال بأنْ اللّام هذه للتزيين كما فى الحسن و الحسين ... و لا توجد لام التعريف ، و لام الاستغراق و العهد ... بل كلّ ذلك يفهم من القرائن الخارجيه .

١- ١) كفايه الاصول : ٢۴۵ .

المناقشه مع الكفايه

و قد أورد عليه فى (المحاضرات) (۱) بما ملخّصه : إن اللّام تـدلّ على التعريف و التعيين ، بلا استلزام لكون التعيّن جزء معنى مـدخولها أو قيـده ، فهى تدلُّ على معنىً و ليست للتزيين فقط ، لكنّ المعنى ليس جزءاً لمدخولها حتى يلزم التجريد و اللّغويّه ... اللّهم إلّا فى العهد الذهنى ، إذ الظاهر أنّ وجود اللّام و عدمها على السواء بل هى فيه للتزيين .

و قد وافقه الأُستاذ .

الجمع المحلّى باللّام

و قـد وقع الخلاـف بينهم فى دلاـلته على العموم ، فمنهم من أنكر ذلـك و قـال بأنهـا مسـتفاده من القرينه الخـارجيه كمقـدّمات الحكمه ، و منهم من قال بدلالته على العموم و أنه لا حاجه إلى القرينه ، فقال بعضهم : بأن الدلاله من اللّام ، و قال آخرون :

بأنّهـا من مجموع اللّـام و مـدخولها . و هـذا مختـار المحقق القمى و(الكفايه) . و قيل بأنّ اللّام تـدل على التعيين فى الخارج ، و ذلك لا يكون إلّا بالدلاله على العموم .

و على الجمله ، فقد وقع الخلاف بينهم فى دلاله الجمع المحلّى باللّام على العموم أنه بالإطلاق أو بالوضع .

و قد اختار الأُستاذ القول الأوّل ، فهى متوقفه على تماميه مقدّمات الحكمه .

و قد ناقش أدلّه القائلين بالقول الثانى ، فقال ما حاصله :

إنّ اللّام غير موضوعه للعموم و الاستغراق ، و لذا ترد على غير الجمع كما ترد عليه ، و لذا أيضاً قسّمت إلى الجنس و الاستغراق و العهد ... و دعوى أنّ خصوص الداخله على الجمع دالّه على العموم ، فباطله ، إذ ليس لهذه اللّام وضع

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۵۲۴ .

على حده . و كذلك القول بدلاله المركّب منها و من مدخولها على العموم - كما عن الميرزا القمى (۱) - لعدم وجود وضع للمركّبات غير وضع المفردات ... على أنّه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال الجمع المحلّى باللّام فى غير العموم - كالعهد مثلاً - مجازاً ، و الحال أنّه لا توجد أيّه عنايهٍ فى هكذا استعمال .

و أمّا القول بدلاله اللّام على العموم - من جهه كونها موضوعهً للتعريف و الإشاره ، فلمّا دخلت على الجمع و لا تعيّن لمرتبهٍ من مراتبه ، فلا بدّ و أنْ يكون المراد هو المرتبه الأخيره و هو جميع أفراد المدخول - فقد نقض عليه فى (الكفايه) بأنّه كما لتلك المرتبه تعيّن فى الواقع ، كذلك للمرتبه الاولى و هى أقل مراتب الجمع أى الثلاثه .

و اختار بعض الأصحاب - و تبعه فى (المحاضرات) (۲) - الدلاله على المرتبه الأخيره : بأنّ تعيّن المرتبه الاولى - و هى أقل الجمع - إنما هو فى مقام الإراده ، فإنّا لمّا نقول : أكرم العلماء ، فالثلاثه مراده قطعاً ، و إنْ لم يكن لها تعيّن فى الخارج و أنّه هل المراد هذه الثلاثه أو تلك ؟ بخلاف المجموع ، فإنه لا يعقل أن يكون بلا تعيّن فى الخارج ، إذ العلماء كلّهم متعيّنون فى الخارج ، فيكون هو المدلول للجمع المحلّى باللّام .

فأشكل الأُستاذ : بأنّ العمده فى هذا الاستدلال كون اللّام دالّهً على التعريف و التعيين ، و إليه أشار فى (المحاضرات) بقوله فى آخر كلامه : فإذاً يتعيّن إراده هذه المرتبه من الجمع ، يعنى المرتبه الأخيره دون غيرها ، بمقتضى دلاله كلمه اللّام على التعريف و التعيين ، لكنّ القدر المتيقَّن من مقتضى دلالتها هو إفاده التعريف

۱- ۱) قوانين الاصول : ۲۱۶ .

۲- ۲) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۵۲۶ .

و التعیین للمدخول ، أمّا کون التّعیین لمجموع الأفراد أی المرتبه الأخیره ، فلا برهان علیه .

النکره

قال فی الکفایه :

و منها : النکره مثل رجل فی «وَجٰاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَی الْمَدِینَهِ » (۱)أو فی جئنی برجل . و لا إشکال فی أن المفهوم منها فی الأول و لو بنحو تعدّد الدالّ و المدلول ، هو الفرد المعیّن فی الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق علی غیر واحدٍ من أفراد الرجل ، کما أنه فی الثانی ، هی الطبیعه المأخوذه مع قید الوحده ، فیکون حصّهً من الرجل و کلیّاً ینطبق علی کثیرین لا فرداً مردداً بین الأفراد .

و بالجمله : النکره أی ما بالحمل الشائع یکون نکره عندهم ، إمّا هو فرد معیّن فی الواقع غیر معیّن للمخاطب أو حصّه کلیهً ، لا الفرد المردد بین الأفراد ... فلا بدّ أنْ تکون النکره الواقعه فی متعلّق الأمر هو الطبیعی المقید بمثل مفهوم الوحده ، فیکون کلّیاً قابلًا للانطباق .

أقول :

إن لفظ « المردّد » و« المبهم » موضوعٌ فی لغه العرب و لیس بمهملٍ ، فله معناه و مفهومه ، غیر أنه مفهوم لا مصداق له فی الخارج ، لأن الخارج ظرف التشخّص و التعیّن ، و أمّا معناه الموضوع له فلیس بنکرهٍ ، إذ لا یعقل التردّد فی ذات المفهوم . فما فی کلام بعض الاصولیین من أنّ مدلول النکره هو الفرد المردّد ، غیر صحیح ، لأنه إنْ کان فرداً فلا یعقل أن یکون مردداً أیضاً ، بل التردّد فی الوجود هو المحال .

۱- ۱) سوره القصص : الآیه ۲۰ .

و أمّا مـا ذكره فی (الکفـایه) : من أنه الفرد المعیَّن فی الواقع المجهول عنـد المخاطب ، ففیه : إنّ المعنی المسـتعمل فیه کلمه « الرجـل » هو الجنس ، و قیـد الوحـده فیه أتی من نـاحیه التنوین ، فکان فرقٌ بین « النکره » و« اسم الجنس » ، لأنّ الجنس لا تقیّد فیه بالوحده و لذا یصدق علی القلیل و الکثیر ، بخلاف النکره ، فمدلولها الجنس بقید الوحده ، وعلیه ، فلا فرق فی کلمه « رجل » بین الآـیه و المثـال ، إذ المعنی فی کلیهمـا هو الطبیعه المقیَّده بقیـد الوحـده ، غیر أنّ الأـول معیّن خارجاً ، و کونه مجهولاً عند المخـاطب قـد اسـتفید مـن قرینـهٍ خـارجیه . فلیس معنی الکلمه و المسـتعمل فیه فی الآـیه هـو المعیَّن فی الخـارج المجهـول عند المخاطب .

و الحاصل : إن المسـتعمل فیه الکلمه فی کلا المثالین هو نفس الطبیعه و الجنس ، غیر أن قیـد الوحده اسـتفید من التنوین ، و أمّا کونه فی الأـول معیناً خارجاً و مجهولاً عنـد المخاطب فتـدلّ علیه القرینه الخارجیه ... و إذا کان الموضوع له و المسـتعمل فیه هو الطبیعه المقیّده بالوحده فهو فی حد ذاته قابل للانطباق علی أیّ فرد .

ص:۳۹۸

الكلام فی مقدّمات الحکمه

اشاره

و بعـد الفراغ عن بیان مـدالیل الألفاظ الواقعه فی الأدلّه ، یقع البحث عن مقدّمات الحکمه ، بناءً علی ما تقرّر من خروج الإطلاق عن مفاهیم تلک الألفاظ .

قالوا : و المقدمات ثلاثه :

المقدمه الاولی

اشاره

کون المتکلّم فی مقام البیان ، بأنْ لا یکون فی مقام الإهمال و الإجمال .

و لا یخفی أن کونه فی مقام البیان له صور ، فتارةً : هو فی مقام بیان تمام المراد ، و اخری : فی مقام بیان أصل المراد ، و الأول : تارةً فی مقام بیان تمام المراد من جمیع الجهات ، و اخری فی مقام بیانه من بعض الجهات .

ثم إنه قد یُعلم من حال المتکلّم فی أنه فی مقام البیان أوْ لا ، و قد یشک . فما هو مقتضی القاعده عند الشک ؟

قالوا : إن لم تکن هناک قرینه خاصّه أو عامّه ، فالأصل کونه فی مقام البیان ...

لکنْ لا بدَّ من إثبات هذا الأصل بذکر المستند له ، و هل هذا الأصل - أی أصاله البیان - مختصٌّ بباب الإطلاق أوْ جارٍ فی غیره أیضاً ؟ ظاهر المحقق الأصـفهانی هو الأول ، لکن التحقیق عنـد الأُسـتاذ جریانه فی العمومات أیضاً ، من أجل إثبات ظهور العام فی العموم مـتی مـا شـک فی کون المتکلّم فی مقـام بیـان تمـام مراده الواقعی إذا قـال : أکرم کـلّ عـالمٍ ، فـإنه مع عـدم القرینه یتمسّک به ویحکم بالعموم .

مستند أصاله البيان

و أمّا المستند للأصل المذكور ، فقد ذكر له وجوه :

الأول : إنه مقتضى الطبع . لأنّ مقتضى الحال و طبع الطلب أنْ يكون المتكلّم فى مقام بيان مقصده باللّفظ ، نظير قول الفقهاء : بأنّ الأصل فى المبيع هو السّلامه من العيب ، لكونه مقتضى الطبع الأولى .

و فيه : إنّ هذا الوجه لا يكفى لأنْ يؤخذ بإطلاق الكلام ، لأنْ المفروض أنّ المتكلّم قد استعمل اللّفظ - اسم الجنس مثلاً - فى معناه الموضوع له ، و أنّ الإطلاق غير داخل فيه ، فمع الشك فى كونه فى مقام بيان تمام مراده أىّ معنى لمقتضى الطبع الأوّلى ليحمل الكلام على الإطلاق ؟

الثانى : أصاله التطابق بين مقام الثبوت و مقام الإثبات . فالإطلاق فى مقام الثبوت أن يكون فرد المتكلّم هو الطبيعه . و لمّا لم يأتِ فى مقام الإثبات بقيدٍ و كان الكلام ظاهراً فى الإطلاق حصل التطابق ، و لو كان مهملاً فى مقام الثبوت لما حصل .

و فيه : إنه مع احتمال كون المتكلّم مهملاً فى مقام الإثبات ، لا يحصل الكشف عن مقام الثبوت و التطابق بين المقامين ، و المفروض هو الشك فى مقام الإثبات .

الثالث : السيره العقلائيه . فقد جرت سيره أهل المحاورات على التمسّك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف الكلام إلى جههٍ خاصّه .

هكذا استدلّ فى (الكفايه) (١) ، بل فى (المحاضرات) (٢) نسبته إلى

ص:۴۰۰

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۴۸ .

۲- ۲) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۵۳۵ .

المشهور المعروف بين الأصحاب .

و قد أشكل عليه فی (المحاضرات) بما حاصله : بأنّه ينفع فی ما لو شک فی أصل كون المتكلّم فی مقام البيان أو الإهمال . أمّا لو شک فی حدّ المراد كما هو الحال فی مثل قوله تعالی «فَكُلُوا مِمّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ » (١)فی أنّه يريد الحليّه أو هی و الطّهاره معاً ، فلا سيره من العقلاء علی جعل الكلام فی مقام البيان من جهه الطّهاره أيضاً .

و أشكل الأُستاذ من ناحيهٍ اخری ، فاعترف بتماميه السّيره إلّا أنها إنما تجری فی كلام من دأبه بيان الخصوصيات فی مجلسٍ واحدٍ ، و ليس دأب الشارع هكذا ، فإنّ الخصوصيّات الدخيله فی الأحكام الشرعيه قد ذكرت علی لسان أحد الأئمه بعد أن جاءت المطلقات فی القرآن أو فی كلام النبی ... و الحاصل : إنّ العقلاء إذا عملوا بأن دأب المتكلّم هكذا ، لا يتمسّكون بإطلاق كلامه ، بل سيرتهم فی كلامه قائمه علی علی التوقف .

فالتحقيق هو التفصيل بين كلام غير الشارع ممن دأبه إعطاء الخصوصيّات فی المجلس الواحد ، فالسيره العقلائيه جاريه علی الأخذ بإطلاق كلامه ، و بين كلام الشارع ، ففی كلامه يكون المستند للإطلاق هو سيره المتشرعه ، فإنّ أصحاب الأئمّه عليهم السلام و غيرهم لمّا كانوا يرجعون إليهم و يأخذون الحكم الشرعی منهم ، ما كانوا ينتظرون شيئاً ، بل كانوا يذهبون و يعملون بما أخذوه ، بل كان بعضهم ربما لا يری الإمام بعد تلك الجلسه ... فهذه السيره غير المردوعه من الأئمه هی المستند لأصاله البيان و الأخذ بإطلاق الكلام بلا توقف .

و هذا تمام الكلام فی المقدمه الاولی .

١- ١) سوره المائده: الآيه ۴.

المقدمه الثانيه

كون المتكلّم متمكّناً من البيان ، فإنْ لم يكن أو شك فى تمكّنه ، لم يمكن القول بإطلاق كلامه .

و قد جعل الميرزا – و تبعه فى (المحاضرات) – هذه المقدمه هى الاولى ، و أفاد أنّ بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه ، فإنما يمكن التمسّک بالإطلاق حيث يمكن فيه التقييد ، و استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق .

و لا يخفى ما لهذا المبنى من الأثر ، و ذلک ، لأنّ لموضوع الحكم و كذا للمتعلَّق انقسامات هى متأخره عن الحكم ، و لا يمكن تقييد الموضوع أو المتعلَّق بشىء منها ، إذنْ ، لا يمكن حمل الكلام على الإطلاق بالنسبه إليها .

مثلًا : وجوب قصد القربه فى الصّلاه مثلًا متأخر عن الحكم بوجوبها ، و هو متأخر عنها . فكان قصد القربه فى الصّلاه متأخراً عنها بمرتبتين ، و حينئذٍ ، يستحيل تقييدها بقصد القربه ، فيستحيل الإطلاق فى الصّلاه من جهه اعتبار قصد القربه . هذا فى المتعلَّق .

و كذلک فى الموضوع ، لأنّه متقدّم رتبةً على الحكم ، و المكلَّف ينقسم إلى العالم بالحكم و الجاهل به ، لكنّ هذا الانقسام متأخّر عن الحكم المتأخّر عن الموضوع ، فيستحيل تقييد الموضوع بالعالِم بالحكم ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، و حينئذٍ ، لا يمكن التمسّک بإطلاق أدلّه التكاليف لإثبات الاشتراک فى التكليف بين العالمين و الجاهلين به .

و قد خالف الميرزا مسلک الشيخ ، لأنّ الشيخ يذهب إلى أنه إذا استحال التقييد وجب الإطلاق ، و من هنا يتمسّک بإطلاقات أدلّه التكاليف لإثبات الاشتراک ، و بإطلاق دليل وجوب المتعلّق على عدم وجوب قصد القربه ... فالشيخ

قائل بأن التقابل من قبيل التضاد .

و توضيح المطلب هو : إنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد فى مقام الإثبات يختلف عنه فى مقام الثبوت . أمّا فى مقام الإثبات ، فإنه تارهً يقول : أعتق رقبهً ، و اخرى يقول : أعتق رقبهً مؤمنه ، فهنا يكون التقابل من قبيل العدم و الملكه ، لأن التقييد أمر وجودى و الإطلاق عدم هذا التقييد ، و حيث أنّ موضوع الإطلاق و التقييد فى هذا المقام هو ما يكون المتكلّم فيه متمكّناً من التقييد ، فتارهً يأخذ القيد فيه و اخرى لا يأخذه ، فهو وجود و عدم فى موضوع خاص ، فيكون من قبيل العدم و الملكه ، و له شق ثالث و هو حيث لا يكون المتكلّم متمكّناً من التقييد ، فليس هناك إطلاق و لا تقييد .

و أمّا فى مقام الثبوت فهناك مراحل ، تبدأ من الغرض ثم الإراده ثم الحكم ...

و هو فعل اختيارى ناشئ من تصوّر الموضوع و لحاظه ، فتارهً يلحظه مع الخصوصيّه الدخيله فى الغرض فيكون مقيداً ، و اخرى يرى أن لا دخل لوجود الخصوصيّه و عدمها فى الغرض ، فلا يأخذها فى الموضوع ، فيكون بشرط تارهً و اخرى لا بشرط ، و كلاهما أمر وجودى ، فالحق مع الشيخ .

فالنسبه بين الإطلاق و التقييد فى مقام الثبوت نسبه التضاد ، و فى مقام الإثبات نسبه العدم و الملكه .

المقدّمه الثالثه

و قد اتّضح مما تقدَّم : أنّ المقدّمه الثالثه هى أنْ لا يأتى المتكلّم فى مقام الإثبات و مرحله إبراز الحكم بقيدٍ ، بل يعتبر فى الإطلاق أن لا يكون الكلام محفوفاً بقرينه حاليّه أو مقاميه ... .

الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدّمات

و بعد الفراغ من المقدّمات ، فما الدليل على انعقاد الإطلاق للكلام مع حصول المقدّمات ؟

هنا وجوه :

الأوّل : إنّ المفروض كون المتكلّم عاقلاً حكيماً ذا إراده جديّه بالنسبه إلى متعلّق حكمه الذى أصدره ، و فى هذه الحاله ، لو كان غرضه متعلّقاً بالموضوع المقيَّد بالقيد لقيّده به ، و إلّا لزم الإغراء بالجهل ، و هو مناف للحكمه .

الثانى : إنّه مع فرض ما تقدَّم ، و أنّ غرضه متقوّم بالرقبه المؤمنه مثلًا ، فإنّه لو أطلق الكلام عن هذا القيد ، لزم نقض الغرض و هو إمّا محال أو قبيح من الحكيم .

الثالث : إن الأصل هو التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات ، و مقتضى المقدّمات المذكوره هو التطابق و إلّا لانهدم هذا الأصل و بقى بلا موضوع .

و تلخّص : أنه مع المقدّمات المذكوره يتمُّ ظهور الكلام فى الإطلاق ، و تتمُّ الحجيّه العقلائيه له لما تقدّم من الوجوه .

تنبيهات

الأوّل: هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقَّن ؟

قال فى الكفايه فى مقدمات الإطلاق :

ثالثتها : انتفاء القدر المتيقَّن فى مقام التخاطب ، و لو كان المتيقَّن بملاحظه

الخارج عن ذاك المقام فی البین ، فإنه غیر مؤثر فی رفع الإخلال بالغرض لو کان بصدد البیان کما هو الفرض ... (۱) .

و توضیحه : إن القدر المتیقَّن من الطبیعی الذی یرد علیه الحکم ، تارهً خارجی ، کالفقیه الذی یفرض کونه القدر المتیقن خارجاً من قوله : « أکرم العالم » کما أنّ القدر المتیقن من الفقیه هو الجامع للشرائط ... و هذا القسم من القدر المتیقن موجود سواء کان هناک أمرٌ أو تخاطب أو لم یکن ... و وجوده غیر مانع من انعقاد الإطلاق للکلام ، و إلّا لما تحقّق إطلاقٌ لکلامٍ .

و اخری : یکون القدر المتیقَّن فی مقام التخاطب ، بأنْ یکون هناک مکالمه و محاوره فیسأل عن شیء و یعطی الجواب عنه ، فیکون مورد السؤال و الجواب هو القدر المتیقن من الکلام المطلق . و قد مثَّل له فی (المحاضرات) (۲) بموثقه ابن بکیر : سأل زراره أبا عبد الله علیه السلام عن الصّلاه فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره من الوبر ، فأخرج کتاباً زعم أنه إملاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله : إن الصّلاه فی وبر کلّ شیء حرام أکله فالصّلاه فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و کلّ شیء منه فاسده ، لا تقبل تلک الصّلاه حتی یصلّی فی غیره ممّا أحل اللّه أکله » (۳) فالقدر المتیقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال ، ضروره أن إراده الإمام علیه السلام غیره غیر محتمل جزماً ، و أما العکس بأنْ لا یرید غیره ، فهو محتمل ... فوجود هذا المتیقَّن یمنع من انعقاد الإطلاق للکلام .

و قد أورد الأُستاذ علی هذا المثال : بأنّه لیس من صغریات القدر المتیقَّن فی مقام التخاطب علی مبنی السید الخوئی ، لأنه یذهب إلی أنه لا حاجه إلی مقدّمات

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۴۷ .

۲- ۲) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۵۳۸ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۴ / ۳۴۵ ، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّی ، رقم ۱ .

الحكمه فی موارد العموم الوضعی ، بل اللّفظ بنفسه دالّ علی العموم وضعاً ، و جواب الإمام فی الموثقه عام و لیس بمطلق ، و المحقق الخراسانی لا یری مانعیّه القدر المتیقن فی مقام التخاطب عن انعقاد العموم .

لکن الصحیح هو التمثیل بصحیحه زراره الوارده فی قاعده التجاوز ، إذ سأل الإمام عن الشک فی الأذان و قد دخل فی الإقامه ، فأجاب بعدم الاعتناء بالشک . ثم سأل عن الشک فیهما و قد کبّر ، فأجاب بعدم الاعتناء به ، و هکذا جعل یسأل عن الشک فی أجزاء الصّلاه بعد تجاوزها ، فقال الإمام علیه السلام : « یا زراره ، إذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء » (۱) . فالموارد التی سأل عنها زراره هی القدر المتیقَّن من هذا المطلب الکلّی الذی ذکره الإمام علیه السلام ، و بناءً علی مسلک (الکفایه) لا یمکن التمسک بإطلاق الکلام المذکور مع وجود القدر المتیقن ، بل یجب الاعتناء بالشک فیما عداه ، أمّا إذا لم یتم مسلکه ، فإنْ إطلاق الکلام یشمل الحج و غیره من الواجبات ذوات الأجزاء أیضاً ، و لا یعتنی بالشک فی الجزء السابق بعد الدخول فی اللّاحق .

الإشکال علی الکفایه

و قد أشکل علی (الکفایه) نقضاً و حلّاً .

أمّا نقضاً ، فقد تمسّک المحقق الخراسانی - خلافاً للشیخ - بإطلاق نصوص الاستصحاب ، کقوله علیه السلام « إنّ الشکَّ لا ینقضُ الیقین » (۲) لحجیه الاستصحاب فی موارد الشک فی المقتضی ، مع وجود القدر المتیقَّن لهذا الکلام ، و هو مسأله الوضوء و بقاء الطهاره مع الخفقه و الخفقتین فی السؤال و الجواب بین الإمام و زراره .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۸ / ۲۳۷ ، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه ، رقم ۱ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱ / ۲۴۷ ، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ۶ .

و لا يخفى الأثر الفقهى الكبير المترتّب على هذه المسأله . فلو وقع عقد و تردّد بين كونه منقطعاً و مدّته سنه أو دائمياً لا يرتفع إلّا بالطلاق ، فإنّ الشيخ لا يرى جريان استصحاب بقاء الزوجيّه بعد السنه – لأن الشك حينئذٍ فى اقتضاء الزوجيّه للبقاء – أمّا صاحب (الكفايه) فيرى جريانه ، أخذاً بإطلاق أدله الاستصحاب ، مع وجود القدر المتيقَّن فى مقام التخاطب .

على أنّه لا يشترط فى القـدر المتيقّن فى مقام التخاطب أنْ يكون هناك سؤال و جواب ، بل مجرّد ورود الـدليل فى موردٍ خاص يكفى لأـنْ يكون ذاك المورد هو القـدر المتيقن من المراد ، فلاـ يجوز التعـدّى عنه إلى غيره أخـذاً بإطلاـق الكلام على مبنى (الكفايه) ، و الحال أنّه يأخذ بذلك كما هو واضح . و هذا نقض آخر .

هـذا ، و أمّـا نقض الميرزا : بـأنه لو كـان القـدر المتيقن فى مقـام التخـاطب مانعـاً عن انعقاد الإطلاق ، فالقـدر المتيقن الخارجى كذلك . فواضح الاندفاع .

و أمّا حلّاً :

فإنّ المفروض كون المتكلّم فى مقام بيان تمام مراده ، و مقتضـى ذلك أن يكون الإثبات موافقاً للثبوت ، فلو كان المراد الواقعى على حـدّ القـدر المتيقن لَما كان الذى قاله مطابقاً لمراده الذى كان بصدد بيانه ، فلو سـئل : هل يجب إكرام زيد العالم ، فأجاب بوجوب إكرام العالم ، و كان مراده وجوب إكرام زيد ، لزم أن لا يكون كلامه موافقاً لِما هو فى مقام بيانه ، لأنه قد جاء بالحكم على طـبيعى العـالم ، الشامـل لزيـد العـالم و غيره من العلمـاء ، و لكنّ الأصـل العقلاـئى – و هو التطـابق بين الثبوت و الإثبـات – يقتضى عدم انحصار الإكرام بزيد .

و الحاصل : إن ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) ينافى أصاله التطابق .

ص:۴۰۷

الثانی: توقّف الإطلاق علی عدم الانصراف

قال فی الکفایه :

ثم إنه قد انقدح بما عرفت ... أنه لا إطلاق له فیما کان له الانصراف إلی خصوص بعض الأفراد أو الأصناف ، لظهوره فیه أو کونه متیقّناً منه ... (۱) .

و لا یخفی أن مرادهم عدم انعقاد الإطلاق ، لا أنّ الانصراف أو وجود القدر المتیقن - علی القول به - مانعٌ عنه ، لوضوح أن مرتبه المانع متأخره عن المقتضی ... بل مرادهم عدم تحقق الإطلاق ، فلا یشکل علیهم من هذه الجهه ، لمعلومیّه مرادهم من عباراتهم ، و إنْ کان ظاهر کلام الأُستاذ الإیراد علیهم بذلک .

و أمّا الانصراف - و هو عباره عن رجوع اللّفظ من الدلاله علی معنیً إلی الدلاله علی معنی آخر - فلا یکون بلا منشأ ، و قد وقع الکلام بینهم فیه .

لقد قال المتقدّمون بالانصراف علی أثر ندره الوجود لحصّهٍ من حصص الطبیعه ، و أنّ الظهور ینعقد فی الحصّه الغالبه ... إلّا أن المتأخرین یقولون بأنّ ندره الوجود لا تکون منشأً لانصراف اللّفظ عن النادر ، و لا غلبه الوجود تکون منشأً لانصرافه نحو الغالب ... لأنّ اللفظ صادق علی النادر حقیقهً کصدقه علی الغالب فی الوجود ، و یحصرون الانصراف بصوره التشکیک فی الصدق ، بأنْ یکون صدق اللفظ علی حصّهٍ جلیّاً و علی الاخری خفیّاً ، فیقولون بانصرافه إلی ما هو فیه جلیٌّ ، و یمثّلون لذلک بعنوان « ما لا یؤکل لحمه » حیث أنّ الإنسان من مصادیقه حقیقهً ، لکنّ صدقه علیه خفی و علی غیره مما لا یؤکل لحمه من الحیوانات جلیّ ،

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۴۹ .

و لذا ، فإنّ الدليل الدالّ على عدم جواز الصّلاه فيما لا يؤكل لحمه منصرف عن الإنسان إلى غيره ، فتجوز الصّلاه فى شعر الإنسان و لا تجوز فى شعر الهرّه مثلاً .

و الحاصل : إنهم يقولون بأنّ التشكيك فى الصّدق هو المنشأ الوحيد المقبول لقالبيّه اللّفظ فى المنصرف إليه من المصاديق ، و أمّا مع التواطؤ فى الصدق ، كلفظ الرقبه الصادق على المؤمنه و الكافره على حدٍّ سواء ، فلا ينافى الإطلاق ، بل حتى لو كان الصّدق فى حصّهٍ أظهر منه فى حصّهٍ اخرى لم يناف الإطلاق ... فالملاك هو التشكيك إلى حدّ الجلاء و الخفاء .

ثم إنّ الانصراف تارةً يكون مطلقاً و اخرى يكون فى حالٍ دون حالٍ ، فمثلاً لفظ « الكف » فى : « امسح بكفّك قدميك » له ظاهر و باطنٌ ، و اللّفظ و إنْ كان ظاهراً فى الإطلاق ، بأنْ يمسح بالظاهر أو بالباطن ، لكن بعض الفقهاء كالهمدانى (1)رحمه اللّه يرى بأن مثل هذا الدليل ناظر إلى أحوال المكلَّفين ، أى إنه ينصرف إلى المسح بباطن الكف للمكلَّف المختار ، و إلى المسح بظاهره للمكلّف المضطر .

هذا ، و اللّفظ تارةً منصرفٌ كما فى انصراف « ما لا يؤكل لحمه » عن الإنسان . و اخرى له صارفٌ ، كما لو كان محفوفاً بقرينه حاليه أو مقاليه ، و قد يقع الشك فى وجود الصارف و عدم وجوده . مثلاً يقول الإمام عليه السلام « كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فامضه كما هو » (2) و هذه قاعده الفراغ ... فظاهر الروايه هو عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ من العمل ، سواء كان حين العمل ملتفتاً أو غافلاً ، فهذا هو الظاهر و لا قيد فى الروايه ، و قد أخذ بعض الفقهاء بهذا الإطلاق ، لكنّ هنا قرينةً خارجيّه لها دخلٌ فى المطلب ، و هى السيره العقلائيه

۱- ۱) مصباح الفقيه ۱ / ۱۵۰ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۱ / ۴۷۱ ، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء ، رقم ۶ .

القائمه علی إناطه عـدم الاعتناء بالشکّ بأصـلین هما : أصاله عـدم تعمّـد المکلّف للإخلال بالعمل ، و أصاله عدم غفله المکلَّف عن العمل حین الإتیان به ... فیکون عـدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ منوطاً بالأصـلین ، و الروایه ملقاه إلی العرف و منزَّله علی ما فی السـیره العقلائیه ، وعلیه ، یثبت احتفاف الروایه بهذه السّـیره الصالحه لأنْ تکون قرینه صارفهً لإطلاقها ، و نتیجه ذلک : أنه لو شکّ فی جریان أحد الأصلین فی موردٍ انتفت السّیره ، فلا یؤخذ بإطلاق الروایه ... و هذا معنی قولهم :

إنه یعتبر فی الإطلاق عدم وجود ما یحتمل الصارفیّه .

الثالث: لو کان بین الجهه المراد بیانها وجهه اخری ملازمه

قد تقدَّم أنّه یعتبر فی انعقاد الإطلاق کون المتکلّم فی مقام بیان المراد ، و أنّه إذا کان للموضوع أو المتعلَّق جهات ، فإن الإطلاق لا ینعقد إلّا فی الجهه التی سبق الکلام لبیانها ... و مثّلنا لذلک بقوله تعالی «فَکُلُوا مِمَّا أَمْسَکْنَ » (۱).

لکنْ عن الشـیخ قدس سرّه و تبعه فی (الکفایه) (۲) أنه یسـتثنی من ذلـک ما لو کان بین الجهه التی یراد بیانها و غیرها ملازمه شرعیه أو عقلیّه أو عـادیه ، فالإطلاـق یعمُّ تلـک الجهه أیضـاً ، ففی الآـیه مثلاًـ لو کـان بین حلیّه الأکـل و الطّهـاره ملازمهٌ ، فإنّ الإطلاـق ینعقـد فی طرف الطهـاره أیضـاً و إنْ لم تکن الآـیه فی مقـام بیان الحکم إلّا من جهه حلیّه الأکل ... و قـد مُثّل للمطلب بالملازمه العقلیّه بین صـحّه الصّـلاه نسـیاناً فی مطلق أجزاء ما لا یؤکل لحمه . و ما دلَّ علی صحّتها کذلک فی عذره ما لا یؤکل لحمه مع کون العذره جزءاً له .

ص:۴۱۰

۱- ۱) سوره المائده: الآیه ۴.

۲- ۲) کفایه الاصول : ۲۴۹ تنبیه .

الرابع: لو ظفر بمقیّد الکلام فیما بعد

قد عرفت أنه لا بدّ من إحراز کون المتکلّم فی مقام البیان .

فوقع الکلام فیما لو ظفر بالقیـد فیما بعد ، فهل یکشف ذلک عن عدم کونه فی مقام بیان تمام المراد و یسـقط الإطلاق فلو عثرنا علی المقیّد للرقبه بالإیمان ، فهل یبقی لقوله : أعتق رقبهً إطلاق بالنسبه إلی العلم و الجهل مثلاً ؟

قال فی الکفایه :

ثم لاـ یخفی علیـک أن المراد بکونه فی مقـام بیـان تمـام مراده : مجرّد بیان ذلک و إظهاره و إفهامه ، و لو لم یکن عن جـد بل قاعـدهً و قانونـاً ، لتکون حجهً فیمـا لم تکن حجه أقوی علی خلاـفه ، لا البیان فی قاعـده قبـح تأخیر البیان عن وقت الحاجه ، فلا یکـون الظفر بـالمقیّد - و لو کـان مخالفـاً - کاشـفاً عن عـدم کون المتکلّم فی مقـام البیـان ، و لـذا لاـ ینثلم به إطلاـقه و صـحّه التمسّک به أصلاً . فتأمّل جیداً (۱) .

و حاصـل کلاـمه : أن « البیـان » الـذی یعتبر فی مقـدّمات الإطلاق یختلف عن « البیان » الـذی فی قاعـده « تأخیر البیان عن وقت الحـاجه قبیـح » أی عن وقت حاجه المخاطب ، لأنه مناف للحکمه ، و إلّا فإنه عن وقت حاجه المتکلّم محالٌ ، لأنه نقض للغرض - و ذلـک ، لأـنّ المفروض کون التکلّم فی مقام بیان و إظهار مراده للمخاطب و إفهامه إیّاه ، و إنْ لم یکن ذلک مراده الجـدّی الواقعی ، فلو ظفر فیما بعدُ علی مقیّد لم یضر بإطلاق کلامه ، نعم ، لو کان فی مقام بیان الحکم الواقعی ، ثم ظهر المقیِّد لکلامه ، لوقع التنافی ، لأنّه لم یبیّن المراد الواقعی مع کونه فی مقام

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۴۸ .

بيانه كما هو الفرض .

و على الجمله ، فإنه إن كان فى مقام بيان الوظيفه العمليه فى ظرف الشك حتى لا يبقى متحيّراً ، ففى هـذه الحاله ينعقد الإطلاق و لا يضرّ مجىء المقيّد لاحقاً إذا احرز كونه فى هـذا المقـام ، و أمّا إن كـان فى مقـام بيان المراد الجـدّى و الحكم الواقعى ، فالمقيّد اللّاحق يضرّ ... و المقصود فى مقـدّمات الإطلاق هو الأول ، لأنّ الغرض تأسيس أصاله الإطلاق ليكون مرجعاً لـدى الشك فى مراد التكلّم من كلامه .

و تلخّص عدم إضرار المقيّد الذى ظفر به فيما بعد .

و للشّيخ قـدس سرّه هنـا بيـانٌ آخر و هو : إنّه لما كان المتكلّم فى مقام بيان مراده الجـدّى الواقعى ، و كان لموضوع الحكم أو متعلّقه جهـاتٌ عديـده كما فى الرقبه مثلًا ، و المفروض إحراز تلك الجهات بالوجـدان أو بأصاله البيان ، فلو وصل فيما بعـد قيدٌ يضرّ بجهةٍ منها ، فإنّ الإطلاق من تلك الجهه يزول ، و لا يضـرُّ زواله به من الجهات الاخرى ، فلو عثر على دليلٍ يعتبر الإيمان ، فـإنه تخرج الرقبـه عن الإطلاـق من تلـك الجهه لحصـول المزاحم لانعقـاده ، و تبقى عليه من جهه العلم و الجهـل و الـذكوره و الانوثه إلى غير ذلك ، لعدم تحقق المزاحم له من جهتها .

الخامس: هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازيّه ؟

قـد تقـدَّم الخلاـف بيـن المشـهور و السـلطان و المتـأخرين . فعلى هـذا المبنى حيث أنّ الإطلاـق و التقييـد خارجـان عن المعنى الموضوع له اللّفظ ، فإنّ كلّاً منهما مستفادٌ من القرينه ، أمّا الإطلاق فقرينته مقدمات الحكمه ، و أمّا التقييد فالقرينه

الخاصه القائمه علیه من قولٍ أو حال ... لوضوح أن اللّفظ - علی هذا المسلک - موضوعٌ للماهیّه من حیث هی أو للطبیعه المهمله ... و المجاز استعمال اللّفظ فی غیر ما وضع له .

فلا مجازیه علی مسلک المتأخرین .

أمّا علی مسلک الجمهور من دخول الإطلاق فی المعنی ، أمّا فی المقیّد المتّصل فالمجازیّه حاصله ، لأن اللّفظ قد استعمل فی غیر الموضوع له و هو المطلق . و أمّا فی المنفصل : فالمیرزا علی المجازیه کذلک ، و خالفه تلمیذه فی (المحاضرات) ، و تبعه الأُستاذ : بأنّ المنفصل إنما یصادم الحجّیه دون الظهور ، لوجود المقتضی له و عدم المانع ، فلا بدّ - علی مسلکهم - من التفصیل بین المتصل و المنفصل .

و هذا تمام الکلام فی التنبیهات .

الكلام فی حمل المطلق علی المقیّد

اشاره

إذا ورد مطلق و مقیّد ، فهل یحمل المطلق علی المقیَّد ؟

إن الإطلاق تارهً بدلی و اخری شمولی ، فالکلام فی مقامین .

المقام الأول (فی الإطلاق البدلی)

اشاره

و هو ما یتحقّق فیه الامتثال بالإتیان بصرف الوجود من المأمور به ، کما لو قال : أعتق رقبهً . فتارهً یکون المطلق و المقیَّد متوافقین فی الحکم ، بأنْ یکون کلاهما إیجابیّین أو یکونا سلبیین ، و اخری : یکونان متخالفین ، کأنْ یقول : أعتق رقبه و لا تعتق رقبهً کافره .

أمّا إذا کانا متخالفین ، فلا خلاف فی حمل المطلق علی المقیّد ، کما فی المثال .

و أمّا إذا کانا متوافقین - مع العلم بوحده الحکم - کما لو قال : أعتق رقبهً ، و أعتق رقبهً مؤمنه ، ففی حمل المطلق علی المقیَّد قولان ، فالمشهور علی الأول .

و قیل لا ، بل یحمل القید علی أفضل الأفراد . و تفصیل الکلام هو :

إنّ الحمل فرعٌ لوجود التنافی فی المدلول بین الکلامین ، و لمّا کان المفروض وحده الحکم ، أی لا یجب إلّا عتقٌ واحدٌ ، فهل المعتق مشروطٌ بالإیمان أو أنه غیر مشروط ، و لا یخفی التنافی بین الاشتراط و عدم الاشتراط ؟ فقال المشهور برفع التنافی بحمل المطلق علی المقید ، فیکون الإیمان شرطاً و قیداً فی العتق ، و قال الآخرون بالحمل علی أفضل الأفراد و به یرتفع التنافی .

دليل القول بالحمل فى المقيّد المتّصل

اشاره

و قد استدلّ للمشهور بوجوه :

الأوّل : أنا إذا حملنا المطلق على المقيَّد فقد عملنا بكلا الدليلين ، و هو واجب كما لا يخفى لأن كلّاً منهما دليل .

و فيه : إنْ كان المراد من العمل بالـدليلين هو الامتثال لهما ، بمعنى أنّ بالإتيان بالرقبه المؤمنه جمعٌ فى الامتثال ، فهذا غير الجمع بين الدليلين الرافع للتعارض بينهما لا بالتبرّع بل بشاهدٍ . و إنْ كان المراد أنّ الإتيان بالرقبه المؤمنه هو مقتضى الجمع الدلالى بين الـدليلين ، فهو أوّل الكلام ، لأن القـائلين بالقول الثانى يقولون بالجمع الـدلالى بينهما بالحمل على أفضـليه عتق المؤمنه من غير المؤمنه مع سقوط التكليف بكلٍّ منهما .

و الثـانى : مـا ذكره صاحب (الكفايه) (١) ، من أنّ المفروض كون الإطلاق بـدلياً ، و معنى ذلك لا بشـرطيّه الرقبه بالنسبه إلى الإيمان و الكفر ، فيكون المكلّف فى مقام الامتثال مخيَّراً عقلًا بين أن يأتى بالمؤمنه أو الكافره ، و لكنّه قال بعد ذلك :

أعتق رقبهً مؤمنهً ، و هـذا أمر ظاهر فى الوجوب التعيينى ، و بما أنه أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق ، فإنّه يتقدّم و يحمل عليه المطلق لا محاله .

الإشكال على الكفايه

و قد أشكل عليه الإيروانى (٢) :

بأنّ من مقـدّمات الإطلاق إحراز كون المتكلّم فى مقام البيان ، فإنْ احرز ذلك فى أحـدهما بالوجـدان و فى الآخر بالأصل ، فلا ريب فى عدم التعارض بل

١- ١) كفايه الاصول : ٢٥٠ .

٢- ٢) نهايه النهايه : ٣١۶ .

يتقدّم ما كان بالوجدان على ما كان بالأصل ، لأنّه مع الوجدان لا مجال للأصل . و إنْ كان المستند فى كلا الكلامين هو الأصل ، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن الظهور فى الدليلين على حدٍّ سواء ، لأن دلاله الدليل المقيَّد على وجوب عتق المؤمنه بالخصوص هى من جهه الظهور الإطلاقى فى الوجوب التعيينى ، و دلاله المطلق على كفايه صرف وجود عتق الرقبه هى من جهه الظهور الإطلاقى كذلك ، فكلاهما ظهور إطلاقى ، و لا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر .

و فى (المحاضرات) (1) الإشكال على (الكفايه) : بأنه لا يتم على مسلك صاحب (الكفايه) ، حيث أنه قد صرَّح فى بحث الأوامر بأنْ صيغه الأمر لم توضع للدلاله على الوجوب التعيينى ، بل هو مستفاد من الإطلاق و مقدّمات الحكمه .

وعليه ، فلا فرق بين الظهورين ، و ليس ظهور الأمر فى الوجوب التعيينى بأقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق .

دفاع الأُستاذ

و قد ذكر الأُستاذ : أن وجه الأظهريه قد خفى على هذين المحققين فأشكلا بما ذكر ، و ذلك أن صاحب (الكفايه) قد صرّح فى المبحث الثانى (2) من مباحث صيغه الأمر بأنّها تدلُّ على الوجوب ، و الدليل هو التبادر عند استعمالها بلا قرينهٍ (قال) : و يؤيّده عدم صحّه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إراده الندب .

ثم ذكر فى المبحث السادس (3) : « قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً ، لكون كلّ واحدٍ مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضييق دائرته ، فإذا كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينهً عليه ، فالحكمه تقتضى كونه مطلقاً ،

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۵۴۴ .

۲- ۲) كفايه الاصول : ۷۰ .

۳- ۳) كفايه الاصول : ۷۶ .

وجب هناك شیء آخر أوْ لا ، أتی بشیء آخر أوْ لا ، أتی به آخر أوْ لا » .

و بالـدقه فی کلامـه فی المبحثین یظهر وجه الأظهریّه ، لأنْ « أعتق رقبهً » مطلقٌ و لیس معه شـیء آخر ، و إطلاقه بـدلی ، لکنّ « أعتق رقبهً مؤمنهً » مشتمل - بالاضافه إلی الـدلاله الإطلاقیّه من جهه الوجوب التعیینی - علی دلالهٍ وضعیّهٍ من جهه الـدلاله علی وجوب خصوص المؤمنه ، فکان المقیَّد أظهر دلالهً ، و تقدیم المطلق علیه یستلزم سقوط الإطلاق و الوضع معاً .

فظهر اندفاع الإشکال عن کلامه فی المقام ، و إنْ کان لنا فیه نظر من ناحیهٍ اخری ، کما سیأتی .

و یمکن دفع الإشکال بعباره اخری ، بأن یقال : إنّ ظاهر « أعتق رقبهً » ینفی دخل الإیمان عن طریق عـدم التقییـد و اللّابشـرطیّه ، أمّا فی « أعتق رقبهً مؤمنهً » فإنه و إنْ کان الإطلاق یقتضـی الوجوب التعیینی ، لکن اعتبار خصوصیّه « الإیمان » قد أوجد التضییق فی دائره الموضوع ، و هذه الدلاله علی التضییق وضعیّه لا إطلاقیّه .

و الحاصـل : إنه فی « أعتق رقبهً » توجـد التوسعه بالنسـبه إلی الإیمـان عن طریق الإطلاق - أی بمقـدّمات الحکمه - لا بالـدلاله اللّفظیه ، أمّا فی « أعتق رقبهً مؤمنهً » تضییق بالنسبه إلی الإیمان بالدلاله اللّفظیه الوضعیّه ، فکان الإطلاق فیه مقترناً بدلالهٍ وضعیّه ، فیکون ظهوره أقوی من ظهور « أعتق رقبهً » و یتقدّم علیه بملاک الأظهریّه .

و الثـالث : مـا ذکره الشـیخ و حاصـله : أنّ الأمر یـدور بین الجمع بین المطلق و المقیَّد بالتخییر ، أو حمل المقیَّد علی الأفضـلیه و الاستحباب ، أو حمل المطلق علی المقیَّد .

أمّا الجمع بالتخییر ، فغیر معقول ، لأن النسبه بین « الرقبه » و« الرقبه المؤمنه »

نسبه الکلّی إلی الفرد ، و التخییر بین الکلّی و الفرد محال ، لوضوح أنّه یکون ب« أو » و هی تقتضی المباینه بین الفردین ، و لا مباینه بین الکلّی و الفرد .

و أمّا حمل المقیّد علی الأفضلیّه ، فمردود بأنّه خلاف الظاهر ، لأن صیغه الأمر ظاهره فی الوجوب ، و حملها علی الاستحباب رفع للید عن مقتضی الظاهر بلا موجب .

و أمّا حمل المطلق علی المقیّد ، فلا یستلزم تصرّفاً فی المعنی و لا تجوّزاً فی اللّفظ ، لأنّه قد استعمل فی الماهیّه ، ثم لمّا جاء المقیّد علمنا أنّه لم یکن فی مقام بیان مراده الجدّی ، فنحمل کلامه المطلق علی هذا المقیّد ، و لا یستلزم أیّ محذور فیتعیّن هذا الاحتمال .

إشکال الکفایه

و قد أشکل علیه المحقق الخراسانی (۱) أوّلاً : بأنّ مقتضی استعمال اللّفظ فی الطبیعه ، مع کون المتکلّم فی مقام البیان و عدم التقیید ، هو ظهور الکلام فی الإطلاق ، فإذا جاء المقیّد له سقط الظهور ، و هذا تصرّف فی اللّفظ ، فقول الشیخ أنّه لا یستلزم تصرّفاً غیر تام .

و ثانیاً : إن استلزام حمل المقیّد علی الأفضلیّه للمجاز أوّل الکلام ، بل إنّه مع الحمل علیها واجدٌ لملاک الوجوب و الأمر مستعملٌ فیه .

کلام الأُستاذ

فأورد الأُستاذ علی الإشکال الثانی : بأنّ ملاک الوجوب یکون دائماً فی الطبیعه و تحقّقه فی الفرد محال ، فإذا کان عتق الرقبه المؤمنه مستحبّاً کان ملاک الوجوب قائماً بالرقبه ، و لیس فی المؤمنه إلّا ملاک الاستحباب ، و من هذا الباب

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۵۰ .

نقول باستحاله الإتيان بفردٍ من الصلاه بقصد الوجوب ، لأن الأمر بها متعلّق بالطبيعه ، و الفرد المأتى به محقق للامتثال و مسقط للأمر .

و أمّا الإشكال الأول فمبنائى ، إذ الشيخ لا يرى أن التقييد تصرّفٌ فى المعنى و صاحب (الكفايه) يراه تصرّفاً ، و التحقيق أنْ يقال :

إنه يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر بالمقيَّد فى الوجوب و حمله على الأفضليه أو رفع اليد عن الإطلاق ، لأنّه لا يمكن الجمع بينهما مع وحده التكليف ، و فى هذه الحاله ما المانع من رفع اليد عن أصاله الحقيقه و ارتكاب المجاز حتّى يتعيَّن التقييد ؟

و بعباره اخرى : ما الدليل على ترجيح ما لا يستلزم المجاز على ما يستلزمه عند دوران الأمر ؟

على أنَّ استلزام الحمل على الأفضليه للمجاز ، يبتنى على ظهور صيغه الأمر فى الوجوب ظهوراً وضعيّاً ، و لا يتمّ على مبنى من يقول بأنّ الدلاله على الوجوب هى مقتضى الإطلاق .

طريق الميرزا

و ذهب الميرزا إلى فإنّ الملاك الصحيح لحمل المطلق على المقيَّد هو القرينيه ، لأنّ غايه ما ذكر فى الدفاع عن وجه (الكفايه) هو وجود الدلاله الوضعيّه - إلى جنب الدلاله الإطلاقيه - فى المقيَّد ، لكنّ هذا القدر لا يكفى لأنْ يتقدّم على المطلق ، إلّا أن يكون بياناً له ، و حينئذٍ ينتفى الإطلاق فى طرف أعتق رقبهً ، و هذا خلاف الفرض .

كما أنّ وجه الشيخ يتوقّف على أنْ يكون المقيَّد بياناً ، فيقع الإشكال المذكور ، و أمّا لو لم يكن بياناً لم يكن صالحاً للتقدّم .

أمّا مبنى الميرزا فمفاده : أنّ المقيَّد قرينةٌ بالنسبه إلى المطلق ، و معها تسقط أصاله البيان فى ناحيته ، و ملخّص الاستدلال هو :

إنّ مقتضى القاعده تقدّم الأصل فى السبب على الأصل فى المسبب ، و هذا التقدّم من باب الحكومه ، و قد قرّرت هذه القاعده فى تنبيهات الاستصحاب ، و مثالها المعروف هو غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهاره ... غير أنّ الأصل فى الماء و الثوب هو الاستصحاب و هو أصل عملى ، و الأصل فيما نحن فيه لفظى ، و لا فرق فى القاعده من هذه الجهه .

إنَّ كلّ دليل حاكم نسبته إلى الدليل المحكوم نسبه السبب إلى المسبّب ، فأصاله الظهور فى طرف المطلق و كذا فى طرف المقيَّد تامّه ، لكنَّ المقيَّد قرينةٌ و المطلق ذو القرينه ، و فى ذات القرينه حيثيّه البيانيه كما أنْ فى ذات ذى القرينه حيثيه المبيَّنه ، فتكون أصاله الظهور فى ذى القرينه مسبَّبةً لأصاله الظّهور فى القرينه . و إنْ شئت فقل : إنّ أصاله الظهور فى طرف ذى القرينه معلَّقه ، لكنها فى طرف القرينه غير معلَّقه ، فلا محاله يتقدَّم القرينه على ذيها ، بمقتضى القاعده المذكوره .

و من هذا الباب تقدُّم ظهور « يرمى » على ظهور « الأسد » و رفع اليد عن مقتضى أصاله الحقيقه فيه ، و حمله على المعنى المجازى و هو « الرجل الشجاع » ، لأنَّ حمل لفظ الأسد على معناه الحقيقى « الحيوان المفترس » موقوفٌ على جريان أصاله الحقيقه فيه ، و جريانها معلَّق على عدم وجود القرينه المانعه ، إذ الإهمال فى الواقعيات محال ، و جريانها حتى مع وجود القرينه غير صحيح ، و إلّا يلزم أنْ لا يكون عندنا استعمال مجازى أصلاً ، و المفروض وجود « يرمى » الظاهر فى رمى النبل ، و الذى ظهوره فيه غير معلَّق على شىء ، فكانت أصاله الحقيقه فى « الأسد » معلَّقه على عدم وجود القرينه المانعه ، و« يرمى » تمنع عن انعقادها ،

و لكونها بياناً و قرينةً تتقدَّم .

و تلخَّص : أنّه مع وجود أصاله الظهور فى القرينه ، لا يبقى موضوع لأصاله الظهور فى ذى القرينه .

ثم إنّ الملاك للقرينيّه هو الظهور العرفى ، فإنَّ نسبه القرينيّه موجوده بكلّ وضوح بين الصّفه و الموصوف ، و الحال وذى الحال ، و كلّ تابع و متبوع ، و متى ما وقع الشك عند العرف العام فى القرينيّه يكون الكلام مجملاً .

و بعد تماميّه القرينيّه من الناحيه الصغرويّه ، فقد تكون القرينه متّصله و قد تكون منفصلةً .

فإن كانت متّصلةً ، فهى قرينه على المراد فى مرحله الدلاله التصديقيّه ، و هى المرحله التى يستعمل فيها اللّفظ فى معناه الموضوع له و ينعقد للكلام الظهور و ينسب إليه المدلول ، كما لو قال : أعتق رقبةً مؤمنةً ، و ذلك يتحقّق بفراغه من الكلام بقيوده .

و هذه هى الدلاله التصديقيّه الاولى .

و الدلاله التصديقيه الثانيه هى مرحله الإراده الجديّه ، فإنه بعد انعقاد الظّهور لا بدَّ من ثبوت أنّ هذا الظاهر هو المراد للمتكلّم و أنه لم يقصد المزاح أو الامتحان مثلاً ، و ذلك يتمّ فى حال عدم إتيان المتكلّم بالقرينه المنفصله الصارفه للّفظ عن المعنى الظاهر فيه ، فإنْ جاء القيد المنفصل فهو ، و إلّا فالأصل فى الكلام عقلاءً هو الجدّ لا الهزل و الامتحان و ما شابه .

و بعباره اخرى ، فإنّه بمجرّد انقطاع الكلام يستقرُّ له الظهور فى معناه ، فإنْ أقام قرينةً منفصلةً على خلاف الظاهر ، فإنّها لا تضرّ بالظهور و إنّما تحول دون حجيّته .

و هذا تمام التوضيح لكلام الميرزا فى المقام .

ص:۴۲۱

الإشكال عليه

هذا ، و قد أفاد الأُستاذ أنه لا يمكن المساعده على ما ذكره الميرزا ، لوجوه :

الأول : إنّ ما ذكره قدس سرّه إنما يتمُّ فى القرينه المتصله - و لا يرد عليه أىّ إشكال - لأنّ كلمه « مؤمنه » صالحهٌ لتقييد مفاد « أعتق رقبهً » ليخرج عن الإطلاق ، لكونها بياناً و قرينهً ، و لكنه لو جاء بقيد الإيمان فى كلامٍ آخر ، فإنّ قرينيّه المنفصل ليس لها وجه عقلى أو عقلائى ، لأنّ العقلاء يرون كلامين منفصل أحدهما عن الآخر ، و يقولونً : قد تكلَّم بكلامين ، و لكلّ كلامٍ حكمه ، و لا يتعدّى حكم أحدهما إلى الآخر ، و لا يجعلونه قرينهً له .

الثانى : إن مقتضى القاعده بناءً على تقديم المقيَّد على المطلق من باب القرينيّه ، هو أنْ لا يكون فرقٌ عند العرف بين تقدّم القرينه على ذيها أو تأخّرها عنه ، و لكنّ الأمر ليس كذلك ، فلو قال : أعتق رقبهً مؤمنهً ، ثم قال : أعتق رقبهً ، يحتمل العرف أنّ كلامه الثانى جاء توسعهً على المكلَّف ، و لا يبادرون بالجمع بين الكلامين ، و لا أقل من التوقّف و الاستفسار من المولى .

الثالث : قد ذكر الميرزا أنّ التنافى بين « أعتق رقبهً » و« أعتق رقبهً مؤمنهً » قد حصل من جهه « المؤمنه » ، فهذا القيد إنْ فرض متّصلاً كان قرينهً على المراد الاستعمالى ، فلما جاء منفصلاً فهو قرينه على المراد الجدّى ، فهو على التقديرين قرينه .

لكنّ الإشكال ليس من جهه « المؤمنه » مع قطع النظر عن كونها قيداً ، بل هو من جهه قيديّه هذه الكلمه ، و قيديّتها بدون إضافتها إلى الرقبه غير معقول ، فهى موجوده فى أعتق رقبهً مؤمنهً ، أى فى صوره الاتصال ، و أمّا فى صوره الانفصال ، بأنْ تستفاد القيديّه من الجمله المذكوره ثم تحكّم على « أعتق رقبه » فمحال ، لأن

القیدیه نسبهٌ ، و کلّ نسبه فهی قائمه بین منتسبین .

الرابع : إنّه لا دلیل من العرف و غیره علی أنّ کلّ ما یکون قرینه فی حال الاتصال فهو قرینه کذلک فی حال الانفصال ، بل الأمر بالعکس ، فإنّ أهل العرف یرون الکلام الثانی ناسخاً و عدولاً عن الکلام الأول ... و علی الجمله ، فإنّ المرجع فی القرینیه و البیانیّه هو العرف و السیره العقلائیه ، و هی فی صوره الانفصال مفقوده إن لم یکن العکس کما ذکرنا .

و هذا تمام الکلام علی طریق القرینیّه .

طریقُ الحائری

و ذکر المحقق الحائری (۱) لحمل المطلق علی المقید وجهاً آخر و محصّل کلامه هو :

إن الدلیلین المثبتین تاره یحرز وحده الحکم فیهما ، و اخری لا یحرز وحدته ، و لو احرز ، فتارهً یحرز وحده السبب و اخری لا یحرز .

فإنْ لم یحرز وحده الحکم فیهما ، فهما خطابان مستقلّان ، و لا یحمل المطلق منهما علی المقیّد ، بل یکون کلّ منهما ظاهراً فی مدلوله ، و لا ترفع الید عن الظهور إلّا بدلیلٍ .

و إنْ احرز وحده الحکم ، لکن لم یحرز وحده السبب ، کما لو قال : أعتق رقبهً ، ثم قال : أعتق رقبهً مؤمنه ، و الحکم واحد غیر متعدّد ، فوجوه : أحدها الحمل علی المقیّد ، و الآخر حمل الأمر فی المقید علی الاستحباب ، و الثالث : التحفّظ علی ظهور الأمر فی المقیّد فی الوجوب و رفع الید عن ظهور قید المؤمنه و حمله علی الاستحباب . و لمّا کان کلٌّ من هذه الوجوه مستلزماً لرفع الید عن الظهور

۱- ۱) درر الفوائد (۱ - ۲) ۲۳۶ - ۲۳۷ .

و لا مرجّح ، فالكلام مجمل .

و إنْ أُحرز وحده الحكم و وحده السبب أيضاً ، كما إذا قال : إن ظاهرت فأعتق رقبةً ، ثم قال : إنْ ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنه ، فلا مناص فی هذه الصوره من حمل المطلق علی المقیَّد ، لأن السبب - و هو الظّهار - واحدٌ ، و الحكم و هو وجوب العتق واحد ، فإذا كان السبب لعتق مطلق الرقبه ، فلا یكون سبباً لعتق رقبه مؤمنه ، و لا یمكن أن یكون سبباً لاستحباب عتق المؤمنه مع كونه السبب فی وجوب عتق مطلق الرقبه ، و إلّا یلزم أن یكون الشیء الواحد سبباً لمتباینین .

إشكال الأُستاذ

و قد أشكل الأُستاذ علی ما ذكره فی الصّوره الاولی من إبقاء كلٍّ من الكلامین علی ظهوره فی التكلیف المستقل ، فیلزم امتثال كلٍّ منهما علی حده بأن :

مقتضی الإطلاق فی طرفٍ و الخصوصیه فی الطرف الآخر كفایه الامتثال الواحد ، لأن المطلق منطبق علی الخصوصیّه بالدلاله المطابقیّه ، و الدلاله الالتزامیه لذلک هی كفایه الامتثال و حصوله بعتق الرقبه المؤمنه .

و أورد علی كلامه فی الصّوره الثانیه بأن : الإجمال ملاكه تكافؤ الاحتمالات ، و ذلک یتوقّف علی بطلان المسلكین المتقدّمین فی حمل المطلق علی المقیَّد و الجواب عما استدلّ به لكلٍّ منهما (1) ... لكن الحائری لم یرد علی شیء ممّا استدلّ به لهما .

و أمّا كلامه فی الصّوره الثالثه ففیه :

إن نسبه الظهار إلی العتق نسبه الموضوع إلی الحكم ، و لذا تقرّر أنّ كلّ شرط

۱- ۱) یعنی : مسلک صاحب (الكفایه) و هو التقدّم من باب الأظهریه ، و مسلک المیرزا و هو التقدّم من باب القرینیّه .

موضوع و كلّ موضوع شرط ، و حينئذٍ ، لا بدّ من إقامه البرهان على استحاله أنْ يكون للظهار حكمان ، و هذا أول الكلام ، إذ لا مانع من أن يقال : إذا زالت الشمس وجبت صلاه الظهر . و إذا زالت الشمس استحبّ الصّلاه الفلانيه ... و هنا لا مانع من أن يكون الظهار سبباً لوجوب العتق المطلق ، و سبباً لاستحباب عتق خصوص المؤمنه ... هذا بالنسبه إلى الحكم . و أما بالنسبه إلى الملاک ، فصحيح أن الأسباب و الشرائط لا دخل لها فى الملاکات ، و أنّ البرهان على أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد ، أى الواحد البسيط من جميع الجهات ، لا يكون مصدراً لصدور الأمرين المختلفين ، لكن المشكله هى أنْ لا طريق لاستكشاف كون السبب الشرعى كالظهار مثلاً هو بالنسبه إلى الملاک واحدٌ شخصى ، بل المحرز خلاف ذلک ، لقيام الحجه الشرعيّه على تعدّد الأثر ، فتكون كاشفهً إنّاً عن أن السبب ليس له وحده شخصيّهٌ بسيطه ، فالظّهار سببٌ لوجوب العتق فى حال إمكانه ، و إلّا فهو سببٌ لصيام ستّين يوماً ، و عند تعذّره فإطعام ستين مسكيناً ، و كلّ واحدٍ من هذه الآثار و الأحكام مباين لغيره .

طريق الأُستاذ

و الأُستاذ بعد أنْ ذكر طرق الأكابر لحمل المطلق على المقيَّد ، أفاد فى الدورتين ما حاصله :

إنّه إذا كان الحكم واحداً كما فى : إن ظاهرت فأعتق رقبهً ، و إنّ ظاهرت فأعتق رقبهً مؤمنه ، فإنّ منشأ الإشكال هو وجود التنافى بين الخطابين ، من حيث أن الثانى يقتضى تعيّن المؤمنه فلا تجزى الكافره بخلاف الأول ، فهل يوجد التمانع بين إطلاق المتعلّق فى الثانى و ظهور صيغه الأمر فى وجوب الحصّه المؤمنه أوْ لا ؟

ص:۴۲۵

إنّ التنـافى بين كـلّ دليلين يتوقف على وجود المقتضـى لهمـا على نحو التنجز و فى عرضٍ واحـد ، حـتى يقع التمـانع بينهمـا فى المبـدإ أو المنتهى أو المـدلول لهمـا . أمّـا لو كـان أحـدهما معلّقـاً غير منجّز و الآخر تامُّ الاقتضاء ، فلا تمانع بل يتقـدَّم ما هو تامّ الاقتضاء ... و فيما نحن فيه : ظهور صـيغه الأمر فى الوجوب - من باب الـدلاله الوضـعيه كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو بحكم العقـل كما عليه الميرزا - تامٌّ ، فيصـلح لأنْ يكون مانعاً عن انعقاد الظهور فى طرف المطلق ، لكنَّ المبنى المحقَّق - تبعاً لسـلطان المحققين - خروج الإطلاـق عن المعنى الموضوع له لفـظ الرّقبه ، فلا دلاله له عليه إلّا بمقـدّمات الحكمه ، و قـد كان منها عـدم التقييد ، فكان ظهور « الرقبه » فى الإطلاق معلّقاً على عدم المانع ، فلا تمانع بينه و بين الدليل المقيَّد ... بل يتقدَّم لتنجّز ظهوره و تماميّته .

و على الجمله ، فإنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين ما له الاقتضاء و ما لا اقتضاء له ، و من الواضح تقدّم الأول و تعيّنه .

و لاـ يخفى أنّ هـذا الطريق يختلف عن طريق (الكفـايه) من تقـدّم إطلاـق الوجوب التعيينى ، لأـنّ أصـاله الإطلاق بالنسـبه إلى الوجوب التعيينى إنّما تجرى فيما لو احتمل التخيير الشرعى ، فيتمسّک بها لدفع هذا الاحتمال ، و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل ، للقطع بعدم احتمال التخيير الشرعى بين وجوب الطبيعه المطلقه و وجوب حصّه خاصّهٍ منها .

و تلخص : إنّ الوجه فى تقـدّم المقيَّد على المطلق ليس الأـظهريّه و لاـ القرينيّه و لاـ غيرهما ، بل هو التنجيزيّه فى طرف المقيَّد ، أى ظهور صـيغه الأـمر فى الوجوب بلا تعليقٍ على شـىءٍ ، و قـد ذكرنا أنّ ذلک ثابت إمّا بالوضع من جهه التبادر على رأى و إمّا بحكم العقل على الرأى الآخر . بل إنّه مستفادٌ من ظواهر

النصوص أيضاً ، كما فی المعتبره : « العمره واجبه کالحج لأنَّ اللّه تعالی یقول « وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَهَ لِلّهِ » (۱)» (۲) حیث احتجّ الامام علیه السلام بظهور صیغه « افعل » . و کذلک ما ورد فی الاستدلال بقوله تعالی «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِیمَ مُصَلیًّ » (۳)علی وجوب صلاه الطواف خلف المقام (۴) . و ما ورد من تمسّکهم بظاهر الأمر فی «فَانْکِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ » (۵)علی أنّ إذن المولی شرط فی نکاح الأمه (۶) .

و هذا تمام الکلام فی الدلیل المقیّد المتّصل .

دلیل القول بالحمل فی المقیّد المنفصل

اشاره

و أمّا فی المقیّد المنفصل ، فعلی القول بتوقف الإطلاق علی عدم البیان إلی الأبد ، لا ینعقد لقوله : « أعتق رقبهً » إطلاقٌ ، و حینئذٍ یؤخذ بقوله : « أعتق رقبهً مؤمنهً » لتمامیه ظهوره بلا مانع . و کذا الکلام فی خطابات من علم من سیرته و دیدنه الاعتماد علی القرائن المنفصله ، کما فی خطابات الشارع المقدّس . و أمّا علی القول بتمامیه الإطلاق و انعقاد الظهور للکلام بفراغ المتکلّم منه فی مجلس التخاطب ، فإنّ التمانع یتحقّق بین هذا الظهور و ظاهر قوله : « أعتق رقبهً مؤمنهً » فی المجلس الآخر ، فما هو الوجه لحمل المطلق علی المقیّد ؟

۱- ۱) سوره البقره: الآیه ۱۹۶.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۴ / ۲۹۵ ، الباب ۱ من أبواب العمره ، رقم : ۲ .

۳- ۳) سوره البقره: الآیه ۱۲۵.

۴- ۴) وسائل الشیعه ۱۳ / ۴۲۵ ، الباب ۷۲ من أبواب الطواف ، رقم : ۱ و ۲ .

۵- ۵) سوره النساء : الآیه ۲۵ .

۶- ۶) وسائل الشیعه ۲۱ / ۱۱۹ ، الباب ۲۹ من أبواب نکاح العبید و الإماء ، الرقم : ۱ .

طريق الشيخ و الكلام حوله

أمّا طريق الشيخ رحمه اللّه حيث قدّم المقيَّد على المطلق ، أمّا على قول المشهور ، فإنّ رفع اليد عن الإطلاق ارتكاب للمجاز كما هو الحال فى رفع اليد عن دلاله المقيَّد ، إلّا أن المجاز فى طرف المطلق مقدَّم ، و مع التنزّل و فرض التساوى ، تصل النوبه إلى التعارض بين الظهورين ، و يكون المرجع هو البراءه أو الاشتغال على النزاع المعروف فى الأجزاء التحليليّه ، لأنّ التقيّد بالإيمان جزء تحليلى عقلى .

و أمّا على قول السّلطان ، و أنّ الدلاله على الإطلاق ليست وضعيةً بل بمقدّمات الحكمه ، فرفع اليد عنه متعيَّن ، لأنه تصرّف فى وجه المعنى ، بخلاف ظهور المقيَّد فرفع اليد عنه تصرّف فى المعنى ، و لا ريب فى تقدّم الأول عند دوران الأمر ، بل إنَّ تماميه المقدّمات كانت ببركه الأصل ، أى أصاله كون المتكلّم فى مقام البيان ، لكنّ هذا الأصل يسقط بمجرّد العثور على المقيَّد ، و بسقوطه يسقط الإطلاق ، فلا معارض للظهور فى المقيَّد . و هذا معنى قولهم أنّ التعارض بين المطلق و المقيد غير مستقر .

نظر الأُستاذ

و قد تنظر الأُستاذ فيه : أمّا من جهه مسلك المشهور ، فإنّ الشيخ قد استند فى رفع اليد عن ظهور الإطلاق و حمله على المجاز إلى غلبه هذا المجاز على أقرانه ، لكنّ الغلبه ليست منشأً للتقديم على التحقيق ، نعم ، لو كان قد ادّعى أنّ رفع اليد عن دلاله الكلام على الإطلاق من المجاز المشهور الموجب لحصول القالبيّه العرفيه ، لكان له وجه ، أمّا الغلبه ، فمستندها إلحاق الشىء بالأعمّ الأغلب ، و هذا لا يوجب القالبيّه . نعم ، القالبيّه فى العام و الخاص موجوده ، و لذا قالوا : ما من عام إلّا و قد خص .

و أمّا من جهه مسلك السّلطان ، فما ذكره أوّل الكلام ، لأنّ كون المقيَّد المنفصل بياناً عرفاً للمطلق مصادره ، بل العرف إنْ لم يحمل الكلام الثانى على النسخ يتوقّف و لا يحمل المطلق على المقيَّد .

طريق الميرزا

و أمّا طريق الميرزا ، فقد تقدّم أنّه لا يحلّ المشكله فى القرينه المنفصله ، لا سيّما فى خطابات من علم بأنّه يعطى أحكامه بالتدريج كالشارع المقدّس .

طريق السيد الخوئى

و أمّا طريق السيد الخوئى (١) و حاصله : أنه فى مثل كلام الشارع يدور الأمر بين النسخ و التقييد ، لكنّ احتمال النسخ يسقط من جهه أنّ هذه الكثره من الروايات لو حملت على النسخ لزم تبدّل المذهب ، بل موارد النسخ محدوده جدّاً ، فيتعيّن الحمل على التخصيص و التقييد .

ففيه : إنه ليس الأمر دائراً بين الأمرين ، بل هناك احتمال ثالثٌ هو حمل المقيَّد على الأفضليه و الاستحباب .

طريق الأُستاذ

قال الأُستاذ : و الذى ينبغى أنْ يقال و إنْ كان خلاف المشهور هو :

إنّ الروايات الوارده عن الأئمه عليهم السلام على ثلاثه أقسام :

الأول : ما ورد عنهم عليهم السلام فى مقام تعليم الأحكام لأصحابهم ، خاصّهً الذين أرجعوا الناس إليهم منهم كمحمد بن مسلم و زراره و أبى بصير ...

و فى هذا القسم ، نقول بحمل المطلق على المقيَّد ، فإن المطالب تلقى على التلامذه بالتدريج ، فيذكر الحكم بإطلاقه فى مجلسٍ ، ثمّ يبيّن فى المجالس اللّاحقه بمقيّداته ، و هكذا جرت العاده فى مجالس الدروس .

۱- ۱) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۵۴۱ .

و الثانی : ما ورد عنهم فی مقام الإفتاء ، حیث یدخل الرجل علی الإمام علیه السلام فیسأله عن الحکم الشرعی فی قضیّه ثم یخرج و یتوجّه إلی أهله و بلده و لا یرجع إلی الامام إلّا فی قضیهٍ اخری ، فهو یستفتی من أجل العمل ، أو یکون قد أرسلوه إلی الإمام حتی یأتیهم بالجواب منه ، فیعملوا علی طبق ما أجاب .

و فی هذا القسم من الروایات ، لا نقول بحمل المطلق علی المقیَّد ، بل لو قال بعد ذلک کلاماً علی خلافه لکان ناسخاً له ، لأن من کان فی مقام الإفتاء یبیّن الحکم بکامله و لا مصلحه لتأخیر البیان ... فکونه علیه السلام فی مقام الافتاء و بیان الحکم للمسأله المبتلی بها و المسئول عنها من أجل العمل ، قرینهٌ تجعل المطلق نصّیاً أو تعطیه الأظهریّه من المقیَّد ، فلا یتقدَّم المقید علی المطلق .

و هذا الذی ذکرناه فی القسم الثانی من الروایات و إن کان علی خلاف المشهور ، لکن غیر واحدٍ من الأکابر مشوا علیه ، فلاحظ کتاب الصّلاه للشیخ الحائری فی صلاه العاری و أنه هل یصلّی قائماً أو قاعداً أو علیه القیام مع الأمن من الناظر و القعود مع عدم الأمن ... (۱) .

و کذا فی مکان المصلّی فی مسأله محاذاه المرأه للرجل (۲) .

و کذا فی مسأله التخییر فی الأماکن الأربعه (۳) .

و قال المحقق العراقی فی (شرح التبصره) فی صلاه الآیات فی مسأله القنوت فیها هل هو واجبٌ أو مستحب بحمل المقیّد علی الاستحباب .

و کذا فی بحث التشهّد ، حیث أخذ بالمطلقات لقوّتها و حمل الزائد علی الاستحباب .

۱- ۱) کتاب الصّلاه : ۶۸ .

۲- ۲) المصدر : ۸۵ .

۳- ۳) المصدر : ۶۵۰ .

و كذا فى (كتاب الطهاره) ، فى أنّه يجب الوضوء بعد الغسل أوْ لا ؟ و فى التيمّم بمطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ فإنه أخذ بالمطلقات و حمل ما دلّ على خصوص التراب على الاستحباب ، و فى الوضوء فى كيفيه مسح الرأس ، فى أنه يكفى مقدّم الرأس أو يشترط الناصيه ؟

و الحاصل : إن الشيخ الحائرى و الشيخ العراقى فى هذه الموارد و غيرها يصرّحان بكون المطلقات فى مقام بيان الوظيفه الفعليّه ، فلا يجوز رفع اليد عن ظهورها ، و لذا يحملان ما ينافيها على الاستحباب .

و على الجمله ، فكلّ مطلق من هذا القبيل يؤخذ به ، إلّا إذا علم بوجود خصوصيهٍ دعت الإمام إلى تأخير بيان المقيَّد ... و إلّا فمقتضى المقام أن يعطى كلّ ما يحتاج إليه المكلَّف ممّا له دخل فى الحكم ، كحال الطبيب فى مقام علاج المريض الذى راجعه و يطلب منه الدواء لمرضه .

الثالث : ما ورد عنهم و لم يحرز كونه فى مقام التعليم أو فى مقام الإفتاء للعمل .

و قد يقال هنا : بأنّ التقييد تكليف زائد فهو مجرى البراءه ، إذنْ يؤخذ بالمطلق .

لكنّ الصحيح - عند الأُستاذ - هو الحمل ، لأنَّ أركان الحجيه فى المقيَّد تامّه و لا مرخّص من قبل المولى ، فالعقل حاكم بلزوم الامتثال ، و به ترفع اليد عن الإطلاق .

و هذا تمام الكلام فى صوره وحده الحكم و وحده السبب .

فى وحده الحكم و اختلاف السبب

أمّا لو اتّحد الحكم و اختلف السبب ، كما لو قال « إن ظاهرت فأعتق رقبةً »

و« إنْ أفطرت فأعتق رقبةً مؤمنه » . فالظاهر عدم الخلاف فى عدم الحمل ، لأنّه قد اختلف السبب و الشرط ، و معلوم أنْ كلّ شرط موضوع ، و إذا اختلف الموضوع اختلف الحكم ، فكان كلٌّ منهما خطاباً مستقلّاً عن الآخر ، و لا تنافى بينهما حتى يحتاج إلى الجمع .

لو كان المطلق بلا سبب و المقيَّد مسبّب

أمّا لو جاء الدليل المطلق بلا شرطٍ و سبب ، و المقيّد مشروطاً ، كما لو قال :

أعتق رقبةً . ثم قال : إن ظاهرت أعتق رقبةً مؤمنةً . فهل يحمل المطلق على المقيَّد ؟ قولان :

القول الأول

ذهب الميرزا النائينى و غيره إلى استحاله الحمل ، لاستلزامه الدور ، و بيان ذلك هو : إنّ الحمل فرع وجود المنافاه ، و هى متوقفه على وحده الحكم ، و معلوم أنّ وحده الحكم متوقفه على وحده الموضوع و المتعلَّق ، لكنّ وحده المتعلَّق موقوفه على التنافى .

و الحاصل : إن وحده المتعلَّق متوقفه على التنافى ، و هو متوقف على وحده الحكم ، و وحده الحكم متوقفه على وحده المتعلَّق . و هذا دور .

القول الثانى

و ذهب آخرون إلى وجوب التقييد ، لأنّ إطلاق الحكم فى أحد الدليلين و إنْ كان كاشفاً عن عدم اشتراط الحكم المجعول من المولى بما هو شرط للحكم فى الدليل الآخر ، إلّا أن تقييده به فى ذلك الدليل كاشف عن اشتراطه به ، و بما أن دليل التقييد أظهر من دليل الإطلاق ، فإنه يتقدّم عليه ، و ترفع اليد عنه ، و النتيجه أن يكون الحكم المجعول مشروطاً بالشرط المزبور ، و بما أنّ متعلَّق ذلك الحكم

مطلق فی أحد الدلیلین و مقیَّد فی الآخر ، فلا بدّ من حمل المطلق علی المقید .

ذکره المیرزا نفسه بعنوان « إن قیل » . ثم أجاب بما حاصله :

إنه لمّا کان الحکم من الامور ذات التعلّق – لأنه إما بعثٌ و إمّا زجر – فوجوده متقوّم بالموضوع و المتعلَّق ، و إذا تعدّد الموضوع و المتعلَّق تعدّد الحکم ، و علی هذا ، فلمّا کان الحکم فی أحد الدلیلین مشروطاً بشرطٍ ، فإن الشرط یوجب تقیّد الحکم المشروط به ، و لا یتعدّی عنه إلی الحکم الموجود فی الدلیل الآخر ، و حینئذٍ ، لا یحمل المطلق علی المقیَّد ، نعم لو احرز من الخارج وحده المتعلَّقین ، لزم حمل المطلق من الحکمین علی مقیّدهما ، کما إنه إذا ثبتت وحده الحکمین لزم حمل المطلق من المتعلّقین علی المقیّد منهما . و أما مع عدم إحراز ذلک ، فلا موجب لحمل المطلق علی المقیّد فی شیء منهما .

لو کان الحکمان مطلقین و نسبه الإطلاق و التقیید بین المتعلَّقین

اشاره

و هذه هی الصوره الأخیره ، فلو قال : أعتق رقبهً ثم قال : أعتق رقبهً مؤمنهً ، حیث أن الحکمین فی الدلیلین مرسلان ، لکنّ المتعلَّق للحکم فی الدلیل الأول مطلق ، و فی الدلیل الثانی مقیَّد ، مع عدم إحراز وحده الحکم ، أما مع إحرازها فقد تقدَّم .

ذهب المیرزا (۱) – و تبعه فی (المحاضرات) – إلی حمل المطلق علی المقیَّد ، لأن المفروض عدم تقیّد الحکمین فی الدلیلین ، و هما إلزامیّان ، و بالنظر إلی هاتین الجهتین تثبت وحده الحکمین ، و لا حاجه إلی قرینهٍ خارجیه من حالٍ أو مقالٍ کما ذکر صاحب (الکفایه) .

و علی الجمله ، فإنّ مقتضی « أعتق رقبهً » حصول الامتثال بأحد مصادیق

۱– ۱) أجود التقریرات ۲ / ۴۴۷ .

الطبیعه ، لکنّ مقتضی « أعتق رقبه مؤمنه » هو عدم حصوله کذلک ، و إذا وجد هذا التنافی ، کان مقتضی القاعده هو الحمل .

إشکال الأُستاذ

لکنّ الأُستاذ - و إنْ وافق المیرزا فی الصّوره المتقدّمه - خالفه فی هذه الصوره ، و أفاد ما حاصله : إن الحمل موقوف علی وجود التنافی بین الدلیلین کما تقدم ، و التنافی إمّا فی مرحله الجعل و إمّا فی مرحله الامتثال . أمّا فی مرحله الجعل ، فهو إمّا بکون أحد الحکمین وجوبیّاً و الآخر تحریمیّاً ، أو بکون أحدهما إلزامیاً و الآخر ترخیصیاً ، أو یکونان من سنخ واحدٍ و المتعلَّق واحد . و فی مورد البحث لا یوجد التنافی أصلاً ، لکونهما مثبتین ، و قد تعلَّق الحکم فی کلٍّ منهما بشیءٍ ، و الحکم لا یتجاوز عن متعلَّقه إلی غیره ... إذنْ ، لا تنافی فی مرحله الجعل .

أمّا مرحله الامتثال ، فالحاکم فیها هو العقل ، و إنما یری العقل التنافی بین الدلیلین - حتی یتم حمل المطلق علی المقیَّد - فیما لو احرز وحده الحکم .

بیان المحاضرات

و فی (المحاضرات) بیانٌ لحمل المطلق علی المقیّد فی هذه الصوره قال (۱) :

إن المحتملات فی مقام الثبوت أربع :

الأول : أن یحمل المطلق علی المقیّد . و الثانی : أن یحمل المطلق علی أفضل الأفراد . و الثالث : لا هذا و ذاک ، فیبنی علی تعدد التکلیف لکن من قبیل واجب فی واجب آخر ، نظیر ما لو نذر المکلَّف الإتیان بالصّلاه الفریضه فی المسجد . و الرابع : أن یکون کلّ من المطلق و المقیَّد واجباً مستقلّاً ، نظیر ما إذا أمر

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۵۴۵ .

بالماء على نحو الإطلاق ، و الغرض غسل الثوب ، ثم أمر بالماء البارد لأجل الشرب .

(قال) : و أمّا فی مقام الإثبات :

فالاحتمال الثانی خلاف الظاهر جدّاً ، لأن حمل الأمر الظاهر فی الوجوب على الندب يحتاج إلى دليل ، و إذْ لا يوجد دليلٌ يفيد الترخيص ، فلا بدّ من الأخذ بظاهره و هو الوجوب .

و الاحتمال الثالث كذلك ، لعدم كون المقام من هذا القبيل ، و الوجه فی ذلك هو : إن الأوامر المتعلّقه بالقيودات و الخصوصات فی باب العبادات و المعاملات ظاهره فی الإرشاد إلى الجزئيّه أو الشرطيّه ، و ليست ظاهره فی المولويّه ، كما أن النواهی المتعلّقه بها ظاهره فی الإرشاد إلى المانعيّه من جهه تلك الخصوصيّه كما فی : « لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه » ، و« نهى النبی عن بيع الغرر » . هذا ، مضافاً إلى أن الأمر فی أمثال هذه الموارد قد تعلَّق بالتقيُّد لا بالقيد ، فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جدّاً .

و الاحتمال الرابع ، يتصوّر على نحوين : أحدهما : أن يسقط كلا التكليفين معاً بالإتيان بالمقيد . و ثانيهما : عدم سقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيّد ، بل لا بدّ من الإتيان به أيضاً .

أمّا الأوّل : فإنه - و إنْ كان ممكناً ثبوتاً - لا يمكن القول به إثباتاً ، للزوم لغويّه الدليل المطلق ، لأن الإتيان بالمقيَّد إذا كان موجباً لسقوط الأمر بالمطلق أيضاً ، فلا محاله يكون الأمر بالمطلق لغواً و عبثاً .

و أمّا الثانی ففيه : إنه لا بدّ حينئذٍ من تقييد الأمر بالمطلق بحصّهٍ غير الحصّه المأخوذه فی المقيَّد ، و إلّا فلا موجب لعدم سقوط الأمر بالمطلق بالإتيان بالمقيَّد

مع كونه حصّهً من المطلق ، و التقييد خلاف الظاهر ، و لا بدَّ له من دليل ، و المفروض عدمه .

فالاحتمال الرابع أيضاً ساقط .

و إذا سقطت الاحتمالات الثانى و الثالث و الرابع ، تعيَّن الأوّل و هو حمل المطلق على المقيد .

نظر الأُستاذ

و قد تنظّر الأُستاذ فى الإشكالات على الاحتمالات فى مقام الإثبات .

أمّا ما ذكر فى الاحتمال الثانى ، ففيه : إنه أخصّ من المدّعى ، لأنه إنّما يتمُّ لو لم يكن صدور الخطاب المطلق فى مقام بيان الوظيفه الفعليّه ، و إلّا وجب الأخذ بالمطلق و لا يتقدّم عليه المقيَّد الظاهر فى الوجوب .

و أمّا ما ذكر فى الاحتمال الثالث ، ففيه : إن قاعده الحمل على الإرشاديّه غير جاريه فى المقيَّد ، إذ ليس « أعتق رقبهً مؤمنه » مسبوقاً بأمرٍ متوجّه إلى مركبٍ حتى يكون الأمر بالمقيَّد إرشاداً إلى شرطيّه الإيمان أو جزئيّته فى المركّب ، ففرقٌ بين قوله : «أقيموا الصلاه » ثم قوله «اركعوا » و « اسجدوا » حيث أنّ الأمر بالصلاه أمر بمركّب ، و الأمر بالركوع و السجود و نحوها يحمل على الجزئيّه للصّلاه المأمور بها من قبل ، لعِلمنا بأنّ الصّلاه فعلٌ مركَّب من أجزاء مترابطه ، و باب الإطلاق و التقييد ، فليس الأمر فيه كذلك ، بل الأصل الأوّلى - و هو الحمل على المولويّه و المطلوبيّه النفسيّه - محكَّم فيه .

فما ذكر فى (المحاضرات) غير دافع للاحتمال الثالث .

نعم ، ينـدفع بما ذكره الميرزا من الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الواجب فى الواجب - كأنْ ينذر واجباً من الواجبات - لأن متعلَّق الأمر فى أعتق رقبهً مؤمنهً ، هو

تقیُّد الرقبه بالإیمان ، أمّا فی مثل نذر الصّلاه و غیرها من الواجب فی الواجب ، فإنّ متعلَّق الأمر هو القید ، أی خصوصیّه الإتیان بالصّلاه فی أول الوقت مثلاً .

و قد ذکر هذا الجواب فی (المحاضرات) فی آخر کلامه قائلًا : « هذا مضافاً ... » و هذا هو الجواب الصحیح .

و أمّا الاحتمال الرابع ، فإنّ المیرزا قال : إنّ استقلال کلٍّ من الدلیلین عن الآخر ینافی کون المتعلّق فیهما صرف الوجود و کون الأمر بالمقید إلزامیاً ، فالتنافی بین الدلیلین مستقرٌّ ، و هذا باطل . و إذا سقط هذا الاحتمال تعیّن الأول و هو حمل المطلق علی المقید .

و فیه : إنه إذا کان الدلیلان مستقلّین و کلّ منهما حکم إلزامی ، مفاد المطلق إجزاء عتق الکافره ، و مفاد المقیَّد تعیّن المؤمنه ، فهما متنافیان و لا طریق للجمع بینهما ، فلما ذا یحمل أحدهما علی الآخر ؟ و لما ذا یتعیّن حمل المطلق علی المقید ؟ إنه لا بدّ لتقدیم أحد المتنافیین علی الآخر من ملاکٍ ، و إلّا فهو خلاف الظاهر جدّاً ، و المیرزا لم یذکر الملاک .

و أمّا ما جاء فی (المحاضرات) من لزوم تقیید المطلق بحصّه غیر الحصّه المأخوذه فی المقیَّد ، و هو خلاف الظاهر لعدم الدلیل علیه ، فهو إرجاعٌ للدلیلین إلی التخییر بین الأقل و الأکثر ، لکنّه یحتاج إلی دلیلٍ زائد و هو مفقود کما ذکر .

لکنْ یرد علیه – مضافاً إلی ما تقدَّم من عدم الدلیل حینئذٍ علی ترجیح المقیَّد علی المطلق – أنّ هنا احتمالاً آخر و هو : أنْ یکون الخطابان علی نحو تعدّد المطلوب ، بأن یکون هناک غرض مترتّب علی الطبیعه اللّابشرط ، و غرض آخر مترتّب علی الطبیعه البشرط ، کما ذکر هو فی مثال الماء ، و مثاله فی الشریعه ترتّب الغرض علی الصّلاه و ترتب غرض آخر علی وقوعها فی الوقت ، فلو فات الوقت

وجب الإتيان بها قضاءً ، تحصيلاً للغرض المترتب على الطبيعه . فليكنْ الحال فى المقام من هذا القبيل . و هذا الاحتمال الثبوتى قد قام عليه الدليل فى مقام الإثبات ، لأنّ المفروض وجود الدليل على الغرضين ، إلّا أن كلّاً منهما مزاحمٌ للآخر ، و هذا هو الإشكال ، لأنّ رفع اليد عن المطلق دون المقيَّد يحتاج إلى دليل .

و تلخّص : إنه لا دليل على حمل المطلق على المقيَّد فى الصّوره الرابعه ، على ما ذكر الميرزا و تلميذه المحقق .

و ذكر المحقق العراقى طريقاً لحلّ المشكل ، و هو أنّه لمّا كان المتعلَّق فى كلٍّ من الدليلين صرف الوجود ، و هو لا يقبل التعدّد بأنْ يؤتى بصرف وجود كلٍّ من المتعلَّقين ، لاستلزامه اجتماع المثلين و هو محال كاجتماع الضدّين ، إذاً لا مناص من الالتزام بأحد التصرّفات :

إما رفع اليد عن ظهور المطلق و حمله على المقيّد ، حتّى يتّحد المراد و الحكم .

و إمّا رفع اليد عن صِرف الوجود ، بأنْ يحمل المتعلّق فى كلٍّ منهما على وجودٍ مستقل عن الآخر ، فهناك إرادتان و حكمان مستقلّان .

و إمّا رفع اليد عن الظهور فى الاستقلال و التأسيس ، و حمل المقيّد على التأكيد .

(قال) و أردأ التصرّفات هو الثانى ، أى حمل المتعلّق على الوجودين .

و لعلّ وجه الأردئيه انطباق « الرقبه » على الرقبه المؤمنه ، لأنَّ كلّ لا بشرط يجتمع مع البشرط ، فإبقاء كلٍّ منهما على ظاهره أردأ الوجوه ، و عند دوران الأمر بين الوجهين الآخرين يتعيَّن الحمل على تأكّد الطلب فى خصوص المؤمنه التى هى متعلَّق الأمر بالمقيّد .

ص:۴۳۸

و قد أورد عليه الأستاذ :

أولاً : لا ريب فى استحاله اجتماع الحكمين على المتعلَّق الواحد - و إنْ اختلفوا فقيل بالاستحاله الذاتيه كما عليه صاحب (الكفايه) و هو ظاهر المحقق العراقى ، و قيل هى عرضيه كما عليه المحقق الأصفهانى - لأنهما إمّا ضدّان و إمّا مثلان، فاجتماعهما محال، لكنّ الحكمين فى محلّ الكلام غير واردين فى مرحله الجعل على المتعلّق الواحد ، لأنّ صِرف الوجود فى « أعتق رقبةً » غير صرف الوجود فى « أعتق رقبه مؤمنه » . نعم ، فى مرحله الامتثال ينطبق الخطابان على الرقبه المؤمنه ، و إذا تعدّد المتعلَّق ، فلا حاجه إلى تصرّفٍ أصلًا . وعليه فأصل الطريق غير صحيح .

و ثانياً : إنه على فرض دوران الأمر بين التصرّفين الأوّل و الثالث ، قال بتعيّن الحمل على تأكّد الطلب فى المجمع أى الرقبه المؤمنه ، لكنه لم يذكر لهذا الحمل دليلاً ، و إنّما ادّعى أولويّته من الحمل الآخر ، و من المعلوم أنّ الأولويّه لا تفيد ظهوراً للكلام ، بل المرجع فى رفع التنافى بين الكلامين هو العرف ، و هو إنما يكون على أساس استقرار الظهور فى طرفٍ فيرفعون اليد عن الطرف الآخر ، و أمّا أنْ يكون الحمل على أساس الأولويه و أنه أخفُّ مئونةً ، فهذا ليس بحملٍ عرفى .

(قال) فالصحيح أنْ يقال : إنه إنْ احرز كون الحكم المطلق صادراً فى بيان الوظيفه العمليه ، أى من قبيل الفتوى ، فإنّ ظهوره فى الإطلاق منعقدٌ و لا بدّ من رفع اليد عن ظهور المقيَّد فى الوجوب . أمّا إنْ لم يحرز ذلك ، فإنّ ظهور المقيَّد فى الوجوب تامٌّ بحكم العقل ما لم يأتِ المرخّص ، و لا وجه عند العقل لرفع اليد عن هذا الظهور .

هذا كلّه فيما لو كان الحكمان مثبتين .

لو كان المتعلّق صرف الوجود و الحكمان غير مثبتين

أمّا لو كـان المتعلَّق فی الخطابین صـرف الوجود ، غیر أن الحکم فی المقیّـد مخالف ، کما لو قال : أعتق رقبهً . ثم قال : لا تعتق رقبهً کـافره ، فالخلاف المـذکور - من حمل المطلق علی المقیّد کمـا علیه المشـهور ، أو حمل المقیَّد علی المرجوحیّه کما هو القول الآخر - یأتی هنا ... و قد قال المیرزا بالحمل هنا أیضاً علی أساس القرینیّه ، لکنّها غیر ثابته خاصّهً فی المنفصلین کما تقدّم بالتفصیل .

فالتحقیق أن یقال :

إن النهی عن عتق الکافره یـدلّ علی المبغوضـیه ، فعلی القول بظهوره فی الحرمه ظهوراً وضـعیّاً ، فالأمر واضح ، و أمّا علی القول بعدمه ، فلا ریب فی حکم العقل بالانزجار عن عتق الکافره ما لم یرد ترخیص من قبل المولی ، و حینئذٍ ، فإنْ احرز کون المطلق فی مقام بیان الوظیفه الفعلیّه ، تقدّم ظهوره و کان قرینهً علی الترخیص ، و یحمل النهی علی المرجوحیه ، و إلّا فمقتضـی القاعده الأخذ بظهور النهی و عدم کفایه عتق الکافره .

و هذا تمام الکلام فی الإطلاق البدلی .

المقام الثانی (فی الإطلاق الشمولی)

اشاره

إن کان الإطلاق شـمولیّاً کما لو قال : أکرم العالم و لا تکرم العالم الفاسق ، و فی الشـریعه «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ » (۱)و« نهی النبی عن بیع الغرر » ، فلا خلاف فی حمل المطلق علی المقیَّد .

أمّا لو کان مثبتین کما لو قال : أکرم العالم و أکرم العالم العادل ، فقولان :

الأول : عدم الحمل . و هو المشهور .

۱- ۱) سوره البقره : الآیه ۲۷۵ .

و الثانی : الحمل . ذهب إلیه فی (المحاضرات) و ادّعی الضروره علیه .

دلیل القول الأول

هو أن المفروض تعلّق الحکم بـالوجودات المتعـدّده لا ـ صـرف الوجود ، و قـد تقـدّم أنّ مناط الحمل هو التنافی ، و لا تنافی بین أکرم العالم و أکرم العالم العادل ، بل المطلق قد تعلَّق بمطلق العالم ، و المقیَّد قد تعلّق بحصّهٍ لخصوصیه فیها .

دلیل القول الثانی

و فی (المحاضـرات) ما حاصله : إن الأصل فی القیود هو الاحترازیّه ، فالتقیید ب« العادل » احتراز عن غیره ، و الوصف و إنْ لم یکن له مفهوم کالشرط ، إلّا أنه یُوجد التقیید فی أصل الطبیعه و إلّا لزم لغویّه القید ، فلا بدّ من حمل المطلق علیه .

توضـیحه : لقـد ذهب السـید الخوئی فی الوصف إلی أنّه لا ـ مفهوم له ، فلو قـال أکرم العالم العادل ، لم یکن نافیاً لوجوب إکرام الهاشمی ، و لا تقع بینه و بین : « أکرم العالم الهاشمی » منافاه ، لکنَّ أثر التقیید بالعادل هو نفی وجوب الإکرام عن طبیعی العالم ، لئلّا یلزم لغویه التقییـد به . و علی هذا ، فإنّ وجود هذا القید یمنع من تعلّق وجوب الإکرام بطبیعی العالم بل لا بدّ من حمله علیه .

إشکال الأُستاذ

و أورد علیه الأُسـتاذ : بأنّ الأمر فی الإطلاق البـدلی کذلک ، فلما ذا قال هناک بتقدّم المقیَّد علی المطلق من باب القرینیه – تبعاً لاستاذه – و هنا یقول بالتقدّم من باب المفهوم فراراً من لزوم اللغویّه ؟

(قال) لکنّ الإشـکال العمـده هو النقض بمسأله تبعیّه الأداء للقضاء و عـدمها ، و ذلک : إن القائلین بعدم التبعیّه لمّا اسـتدلّوا بأنّ الصّلاه کانت مقیَّده

بالوقت ، فلما انقضى انتفى وجوب الصّلاه بانتفاء القيد ، فيحتاج وجوبها فى خارج الوقت إلى دليلٍ جديد .

فأشكل السيد الخوئى رحمه اللّه عليهم : بأنكم تقولون بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه ، و المسأله من صغرياتها ، لأنّه لمّا خرج الوقت يقع الشكّ فى أنه كان دخيلاً فى وجوب الصّلاه بنحو وحده المطلوب أو تعدّده ، و حيث أنّ الوجوب قد تعلَّق بالصّلاه الجامع بين المطلق و المقيَّد ، و متعلَّق الشك بعد الوقت هو وجوب الصّلاه ، فإنّه يستصحب الوجوب ، و لا حاجه إلى أمرٍ جديد .

فيرد على السيّد الخوئى : إنكم تقولون بمفهوم الوصف - على الحدّ المذكور - و المفهوم من الأدلّه اللفظيّه ، فلمّا قُيد وجوب الصّلاه بالوقت كان مفهوم ذلك انتفاء الوجوب عن طبيعى الصّلاه بخروج الوقت ، و مع وجود هذا الدليل اللّفظى على انتفاء وجوب الصّلاه و احتياج القضاء إلى أمر جديدٍ ، لا تصل النوبه إلى التمسّك بالأصل العملى .

أقول :

السيّد الخوئى يقول بمفهوم الوصف كما تقدم ، و المشهور لا يقولون به .

و المشهور يقولون بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه ، و السيد الخوئى لا يقول به .

فإشكاله على المشهور - فى مسأله تبعيّه القضاء للأداء - ردٌّ عليهم بناءً على ما ذهبوا إليه ، فما ذكره شيخنا غير وارد عليه .

(قال) و أمّا حلّ المطلب ، فإنّ المهمّ فيه فهم أنّ المقيّد إذا قيّد الطبيعه فهل يقيّدها بجميع مراتبها أو على حدّ القيد ؟

ص:۴۴۲

لا ـ ريب أنّ كـلّ ظـاهر حجّه ، و أنّه لا ـ بـدّ من التحفّـظ على الظهور بقـدر الإمكان ، فلمّا قال أكرم العالم ، فإنّه ظاهر فى وجوب إكرام مطلق العالم ، و الحكم انحلالىّ يجرى على كلّ أفراد العالم و ينحلّ و يتحقّق هناك إطاعات و معاصـى على عدد العالم ، ثم لمّـا قال : أكرم العالم العادل ، فقـد ورد عنه حكم و له ظهوره و يجب التحفّظ عليه كـذلك ، و لمّا لم يكن الحكم متّحـداً - بخلاـف صوره صـرف الوجود - و الأصـل فى القيود هو الاـحترازيه ، يحتمل أنْ يكون قيـد العـداله نافياً للحكم من أصـله ، فلا وجوب للإكرام بالنسبه إلى طبيعه العالم ، و يحتمل أنْ يكون لإكرام طبيعى العالم مصلحه لكنْ فى إكرام العادل مصلحه اخرى ، و مع وجود الاحتمال الثانى لا وجه لانتفاء الإكرام من أصله ، بل العقل حاكم ببقاء الحكم بالنسـبه إلى الطبيعه ، و بذلك حصل التحفّظ على الظهور فى الـدليلين ، و التحفّظ على أصاله الاحترازيه فى القيود ، و لم تلزم اللغويّه فى أخـذ القيـد ، لأنّه قد أثّر فى مرتبه الطلب ... فكان قول المشـهور هو مقتضـى القاعده ، و أنّ الصـحيح حمل المقيَّد مع الإطلاق الشمولى على المرتبه الأكيده من الطلب ، لا حمل المطلق على المقيَّد ، كما كان وجوب قضاء الصّـلاه كاشفاً عن كون القيد - و هو الوقت - دخيلاً فى مرتبه الطلب لا فى أصله ، سواء قلنا بأن القضاء بأمرٍ جديد أو هو بالأمر الأول .

ص:۴۴۳

الكلام فى المستحبات

اشاره

و هل يطرح بحث حمل المطلق على المقيَّد فى المستحبات كذلك ؟

مقتضى القاعده هو الحمل إن كان المطلق بنحو صرف الوجود ، بمناط القرينيّه و غيره من المبانى المذكوره .

لكنَّ الفقهاء يحملون الأدلّه المقيَّده فى المستحبّات على الأفضليه . و قد ذكروا فى توجيه ذلك وجوهاً :

الأول : إن الغالب فى المستحبّات هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّه . قاله فى (الكفايه) ثم أمر بالتأمّل (١) .

و وجهه واضح ، لأنّ غايه ما تفيده الغلبه هو الظن ، لكنّ رفع اليد عن الظهور بمثل هذا الظن مشكل ... .

الثانى : إنه مقتضى قاعده التسامح فى أدلّه السنن فى أدلّه المستحبّات ، فلا ترفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجىء دليل المقيَّد ، بل يحمل على تأكّد استحبابه . قاله فى (الكفايه) .

إلّا أنه أشكل عليه فى (التعليقه) بقوله : لا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً ، كان قضيته عدم الاستحباب إلّا للمقيّد ، و حينئذٍ إنْ كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق ، كان استحبابه تسامحيّاً و إلّا فلا استحباب له أصلاً . كما لا وجه - بناءً على هذا الحمل و بلوغ الثواب - يؤكّد الاستحباب فى المقيّد .

ص:۴۴۴

١- ١) كفايه الاصول : ٢٥١ .

و قد اختار الأستاذ هذا الجواب . مضافاً إلى أن المستفاد من أخبار (من بلغ) (۱) هو الإرشاد إلى حكم العقل بأنّ الإتيان بالعمل بقصد الرجاء محقق لموضوع الانقياد ، و كلّ من يكون منقاداً فهو مستحق للثواب عقلاً .

و أمّا جواب (المحاضرات) ، من أنه بناءً على تماميّه قاعده التسامح و فرض صدق البلوغ ، فقد تعلّق الأمر بالمطلق و بالمقيَّد ، و كلّ منهما مستحب ، و لا وجه للحمل على الأفضليّه .

ففيه : إن المفروض كون المطلق بنحو صرف الوجود ، فهو منطبق على المقيَّد ، و حينئذٍ يحصل الاندكاك و هو المرتبه الأكيده من الطلب .

الثالث : إن الدليل الدالّ على التقييد يتصوّر على أربعه وجوه :

(الأول) أن يكون ذا مفهوم ، بمعنى أن يكون لسانه لسان القضيّه الشرطيه ، كما لو قال : صلاه الليل مستحبه و هي احدى عشره ركعه ، ثم قال : إن استحبابها في الإتيان بها بعد نصف الليل . ففي مثل ذلك ، لا مناص من الحمل ، نظراً إلى أن المقيّد ينفي الاستحباب في غير الوقت من جهه دلالته على المفهوم .

(الثاني) أن يكون المقيد مخالفاً للمطلق في الحكم ، كما لو قال : الإقامه للصّلاه مستحبه ، ثمّ نهى عن الإقامه في حال الجلوس . ففي مثل ذلك ، لا مناص من الحمل كذلك ، لكون النهي المذكور إرشاداً إلى المانعيّه .

(الثالث) أن يكون الأمر في المقيَّد متعلِّقاً بالتقييد لا القيد ، كما لو دلّ الدليل على استحباب الإقامه للصّلاه ، ثم ورد دليل آخر يأمر أنْ يكون الإقامه في حال القيام . و في مثله لا بدّ من الحمل أيضاً ، لأن هذا الأمر إرشاد إلى شرطيه القيام في الإقامه .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱ / ۸۰، الباب ۱۸ .

فظهر : وجوب الحمل فی هذه الصور ، و أن القول بعدم الحمل فی المستحبّات لا أصل له .

(الرابع) أن یکون الأمر فی المقیّد متعلّقاً بالقید بما هو ، و هو الغالب فی المستحبات ، کما إذا قال : زر الحسین علیه السلام . و قال : زر الحسین علیه السلام فی کلّ لیله جمعه .

و الظاهر أنه لا یحمل المطلق علی المقیّد فی هذا القسم ، لأن ملاک الحمل - کما تقدم - هو التنافی بین الدلیلین ، و إنما یقع بینهما إن کانا إلزامیین ... بل یحمل المقیّد علی تأکّد الاستحباب و الأفضلیه .

ذکره فی (المحاضرات) ، قال : و هو الجواب الصحیح (1) .

إشکال الأُستاذ

قال الأُستاذ : و فیه وجوه من النظر :

أمّا أولاً : فإنّ تعلّق الأمر بالقید بما هو ، غیر معقول ، بل التقیّد داخل تحت الطلب کما فی المثال الذی ذکره ، حیث أن المستحب زیارته علیه السلام مطلقاً ثم جاء الأمر بالحصّه ، کالمطلق و المقیّد الواجبین ، مثل أعتق رقبهً و أعتق رقبهً مؤمنه .

و أمّا ثانیاً : لقد نصَّ علی أنّ الأوامر و النواهی فی المرکّبات - سواء فی العبادات أو المعاملات - إرشادیه ، و فی هذا القسم کذلک ، فلما ذا لم یقل بالحمل ؟

و أمّا ثالثاً : إن الأساس فی تقدّم المقیّد - عنده - هو القرینیّه من جهه حکومه القرینه علی ذیها ، و هذا الملاک موجودٌ فی المستحبات کذلک ، لأن المطلق لا بشرط عن الخصوصیات ، و فی المقیّد أُخذت الخصوصیه ، فوقع البحث فی المستحبات عن الحمل و عدمه کما وقع فی الواجبات .

۱- ۱) محاضرات فی اصول الفقه ۴ / ۵۵۲ .

و بعباره اخری : إن مدار البحث هو القرینیّه ، و أن الأصل فی القیود الاحترازیه من غیر فرق بین الوجوب و الاستحباب ، و قد ذکرتم فی الواجبات لزوم الحمل حفظاً لما ذکر و فراراً عن لزوم اللغویّه فی أخذ القید ، فلما ذا لا تقولون بذلک فی المستحبات مع جریان کلّ ذلک فیها ؟

رأی الأُستاذ

و الصحیح عند الأُستاذ - فی کلتا الدورتین - هو النظر فی الدلیل ، فإنّه إذا کان المتعلَّق مطلق الوجود لا صرف الوجود ، و فی المقیَّد هو الحصّه ، فالحکم متعدّد ، و مقتضی القاعده عدم الحمل . و إن کان المطلق بنحو صرف الوجود ، فإنْ ثبت بدلیل أو قرینه من الخارج تعدّد المطلوب ، کمثال زیاره الحسین علیه السلام ، فلا حمل بل یحمل علی الأفضلیه ، و إنْ احرز وحده المطلوب أو لم تقم قرینه علی تعدّده ، فالمرجع هو الأصل العملی علی ما سیأتی فی مباحث دوران الأمر بین الأقل و الأکثر .

ص:۴۴۷

تنبیه

إن جمیع البحوث المذکوره فی (باب العام و الخاص) من جواز تخصیص العام بخبر الواحد و عدمه ، و مسائل إجمال المخصّص مفهوماً أو مصداقاً ، و أنه هل یجوز التمسّک بالعام مع إجمال المخصص أوْ لا ، و کلّ ما تقدّم فی تردّد المخصّص بین الأقل و الأکثر و بین المتباینین ، و أنه هل یجوز تخصیص العام بالمفهوم موافقاً أو مخالفاً ... کلّ ذلک جارٍ فی (باب المطلق و المقیَّد) فیقال : هل یجوز تقیید المطلق الکتابی بخبر الواحد المقیّد ؟ و هکذا ...

و کلّ ما اخترناه هناک فهو المختار هنا ... لوحده المناط ... و حتی بحث استصحاب العدم الأزلی ، فإنّه غیر مختص بباب (العموم و الخصوص) .

اللهم إلّا مسأله واحده ، قال الشیخ فیها بالفرق بین البابین ، فذکر أنّ التخصیص محدودٌ بحدّ عدم لزوم تخصیص الأکثر أو عدم التساوی بین الباقی تحت العام و الخارج بالتخصیص عنه ... أمّا تقیید المطلق فغیر محدود أصلاً .

و أشکل علیه الأُستاذ : بأنّ المطلقات – سواء کانت فی مقام التعلیم أو الإفتاء – قوانین ، و تقییدها بغیر حدٍّ یخرجها عن القانونیه ، و هذا تهافت .

و هذا تمام الکلام فی المطلق و المقیَّد .

المقصد السادس المجمل و المبيّن

اشاره

ص:۴۴۹

تعريف المبيَّن و المجمل

قال فى الكفايه :

الظاهر أن المراد من المبيَّن فى موارد إطلاقه : الكلام الذى له ظاهر ، و يكون بحسب متفاهم العرف قالباً لمعنىً مخصوص ، و المجمل بخلافه .

يعنى : ليس للمجمل و المبيَّن اصطلاح خاص ، بل المراد هو المعنى اللّغوى ، و الملاک هو الظهور و عدمه .

و وافقه المحقق العراقى . و ذكر تعريفاً آخر هو : إن المجمل عباره عمّا لا يكون بحجّه و لا يستطرق به إلى الواقع ، فيقابله المبيَّن و هو الذى يستطرق به إلى الواقع .

يعنى : أنّ كلّ لفظ له حكايه عن المراد الجدّى فهو مبيَّن ، و كلّ ما ليس كذلك فهو مجمل . وعليه : فلو ورد على العام مخصّص مردّد بين المتباينين كان مجملاً ، لعدم وضوح المراد الجدّى .

و قد ذكر فى (نهايه الأفكار) الفرق بين التعريفين ، ثم قال : لكنّ الذى يسهّل الخطب عدم ترتّب ثمره مهمّه على النزاع .

و ذكر الأُستاذ : إن التعريف الأول للمجمل ناظر إلى الإجمال الحكمى و الثانى ناظر إلى الإجمال الحقيقى ... لأنّ اللّفظ تارةً : يكون فاقداً للظهور

ص:۴۵۱

و الكاشفيه عن المعنى ، كاللّفظ المشترك مثل « القرء » و هذا هو الإجمال الحقيقى .

و اخرى : يكون ظاهراً فى معناه الموضوع له ، إلّا أن المراد الجدّى منه غير معلوم ، كما لو ورد المخصص المردّد بين المتباينين على العام ، فلا يعلم المراد الجدّى منه مع وضوح المعنى الموضوع له . و هذا هو الإجمال الحكمى .

قال فى الكفايه :

و لكلٍّ منهما فى الآيات و الروايات و إنْ كان أفراد كثيره لا تكاد تخفى ، إلّا أن لهما أفراداً مشتبهه وقعت محلّ البحث و الكلام للأعلام فى أنها من أفراد أيّها ؟ كآيه السرقه (۱) ، و مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ » (۲)و « أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَامِ » (۳)ممّا اضيف التحليل إلى الأعيان ، و مثل : «لا صلاه إلّا بطهور» .

قال الأُستاذ : لعلّ أوّل اصولى بحث عن ذلك هو السيّد فى الذريعه ثم الشيخ فى العدّه ثم المحقق فى المعارج ، حتى وصل إلى الشيخ الأنصارى ...

فبحثوا عن لفظ « اليد » فى آيه السرقه ، و لفظ « القطع » فيها ، و كذا فيما اضيف إلى الأعيان مثل الآيتين المذكورتين ، إذْ لا بدّ من التقدير ، فما هو المقدّر ؟ و فى مثل « لا صلاه إلا بطهور » « لا » نافيه للصحّه أو الكمال أو الحقيقه ؟

ثمّ قال : الحق عندنا أنْ لا إجمال فى هذه الموارد ، فإنّ « اليد » ظاهره فى معناها بحسب متفاهم العرف ، إلّا أن القرينه الخارجيه قامت على أنّ القطع من الأصابع ، و كذا الآيات ، فإن الظهور العرفى فى آيه الامّهات هو تحريم الوطى و لا إطلاق فيها ليشمل النظر ، و فى آيه الميته هو حرمه الأكل ، و فى الحديث نفى الحقيقه إلّا إذا قامت قرينه .

۱- ۱) سوره المائده : الآيه ۳۸ .

۲- ۲) سوره النساء: الآيه ۲۳.

۳- ۳) سوره المائده: الآيه ۱.

أقول :

ذكر فى (الكفـايه) : إن مـا ليس له ظهور مجمـل و إنْ علم بقرينه خـارجيه مـا أريـد منه ، كمـا أنّ مـا له الظهور مبيّن و إنْ علم بالقرينه الخارجيه أنه ما اريد ظهوره و أنه مؤوّل .

و على الجمله ، فإنّ هـذه الموارد الجزئيّه و إنْ خرجت عن الإجمال للظهور العرفى فيها ، لكنّ البحث كبروى ، و قد ذكرت هذه الموارد من باب المثال .

قال فى الكفايه

ثم لا يخفى أنهما وصـفان إضافيّان ، ربّما يكون مجملاً عنـد واحد ، لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه ، و مبيّناً لدى الآخر ، لمعرفته و عدم التصادم بنظره ، فلا يهمّنا التعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقض و الإبرام (۱) .

و وافقه المحقق العراقى (۲) .

و قيـل : بـل هما أمران واقعيّان ، فالعبره بنظر أهل العرف ، فكلّ لفظ كان ظاهراً فى معناه و كاشـفاً عنه عنـدهم فهو مبيّن ، و كلّ لفظٍ لا يكون كذلك – سواء بالذات أو بالعرض – فهو مجمل ، فلا واسطه بينهما . قاله فى (المحاضرات) (۳) .

(قال) : فما أفاده صاحب (الكفايه) خاطئ جدّاً ، لأنّ الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف فى معنى الإجمال و البيان ، و لاـ يوجب الجهل بالمعنى كون اللّفظ من المجمل ، و إلّا يلزم أن تكون اللّغات العربيه مجملهً عنـد الفرس و بالعكس ، مع أن الأمر ليس كذلك . نعم ، قد يقع الاختلاف فى لفظٍ بين

۱– ۱) كفايه الاصول : ۲۵۳ .

۲– ۲) نهايه الأفكار (۱ – ۲) ۵۸۴ .

۳– ۳) محاضرات فى اصول الفقه ۴ / ۵۵۶ .

أهل اللّسان ، فيقول أحدهم هذا مجمل و يقول الآخر بكونه مبيّناً ، لكنّه اختلاف فى مقام الإثبات ، و هو مما يشهد بكون الإجمال و البيان من الامور الواقعيّه ، و إلّا فلا معنى لوقوع النزاع فى لفظٍ لو كانا من الامور الإضافيه التى تختلف باختلاف أنظار الأشخاص .

رأى الأُستاذ

و فصّل الأُستاذ فى هذه الجهه ، فقال : بأنّ من الألفاظ ما هو مبيَّن ، فهو ظاهر أو نصّ فى معناه ، و منها ما هو مجمل بأصل الوضع كالألفاظ المشتركه ، و قد يكون لفظٌ مبيّناً بالإضافه إلى شخص و مجملاً بالإضافه إلى غيره ، كلفظ « الكر » حيث أنه ليس بمجملٍ عند ابن أبى عمير الذى سأل الإمام عنه و أجاب بأنه ألف و مائتان رطل ، لكنه بالنسبه إلينا مجمل .

ثم إنّ الإجمال - كما تقدّم - إما حقيقى و إمّا حكمى ، فإنْ كان حقيقياً فلا كاشفيه له عن المراد الاستعمالى ، و لا حجيّه له بالنسبه إلى المراد الجدّى ، و إن كان حكميّاً ، سقطت كاشفيته عن المراد الجدّى و إنْ كان ظاهراً فى المراد الاستعمالى .

و قد يكون لفظ مجملاً من جهةٍ و مبيَّناً من جهه اخرى ، فكلّما كان مبيّناً فإنه يؤخذ به ، و كلّما كان مجملاً فلا كاشفيه له عن المعنى . و مثال ذلك هو : إنه قد سأل ابن أبى عمير عن الكرّ فأجاب الامام بأنه ألف و مائتا رطل (۱) .

و مرسلات ابن أبى عمير معتبره .

و سأل محمّد بن مسلم - فى خبر صحيح - فأجاب الإمام عليه السلام بأنه ستمائه رطل (۲) .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱ / ۱۶۷ ، الباب ۱۱ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ۱ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۱ / ۱۶۸ ، الباب ۱۱ من أبواب الماء المطلق ، رقم ۳ .

فوقع التعارض بين الخبرين .

لكنّ « الرطـل » مجمـل ، فمنه العراقى و منه المـدنى و المكى ، و الأكثر وزناً هو المكى و الأقل هو العراقى ، لكنّ المرسـله تنفى أنْ يكون الكرّ أقـل من الأـلف و المائتين رطلاً عراقياً ، فهى نصٌّ فى ذلك ، و الصـحيحه تفيـد أنه ليس بأكثر من السـتمائه رطلاً مكّياً ، فارتفع بنصوصـيّه كلٍّ منهما الإجمال الموجود فى الآخر ، و بـذلك ارتفع التعارض بين الخبرين ، و كانت النتيجه فى حدّ الكرّ أنه الألف و المائتين رطل عراقى .

و تلك قاعده جاريه فى الفقه فى نظائر هذا الموارد .

و هذا آخر الكلام فى المجمل و المبين .

و تمّ الجزء الرابع و به ينتهى البحث عن مباحث الألفاظ و يليه الجزء الخامس و أوّله : المقصد السابع فى القطع .

و الحمد للّه ربّ العالمين ، و الصّلاه و السّلام على خير خلقه محمّد و آله الطّاهرين.

ص:۴۵۵

المجلد ۵

اشاره

ص :۱

كلمه المؤلّف

الحمد للّه رب العالمين ، و الصّلاه و السّلام على خير خلقه محمّد و آله الطيّبين الطاهرين ، و لعنه اللّه على أعدائهم أجمعين من الأوّلين و الآخرين .

و بعد :

فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا (تحقيق الاصول) الذى دوّنت فيه ما ألقيته على ثلّه من الفضلاء فى الحوزه العلميّه (على ضوء أبحاث شيخنا الاستاذ دام ظله) ، و هو الجزء الأوّل من أبحاثنا فى الاصول العمليّه .

و إنى لأشكر اللّه كثيراً على وقوع الأجزاء السّابقه من هذا الكتاب، لدى أهل الفضل الكرام، موقع القبول و الاستفاده و الإعجاب، و أنّهم ما زالوا يطالبون بنشر بقيّه أجزائه ، و ذلك من فضل اللّه و كرمه و هو وليّ الإنعام .

ثم إنَّ جماعةً منهم قد اقترحوا عليّ الامور التاليه :

التفصيل الأكثر و تبسيط المطالب بقدر الإمكان .

و إيراد بعض نصوص عبارات الأعلام فى المسائل المهمّه بحسب الحاجه ،

و عدم الاكتفاء بذكر مجمل آرائهم .

و التعرّض لآراء سيّدنا الاستاذ الرّوحانى أكثر من ذى قبل ، و لآراء السيّد الشهيد الصّدر .

فنزلت عند رغبتهم فى هذا الجزء و الأجزاء اللّاحقه ، و أسأل اللّه التوفيق للإتمام بمحمّد و آله عليهم الصّلاه و السّلام.

على الحسينى الميلانى

۱۴۳۰

ص:۶

الأُصول العمليّه

اشاره

ص:۷

تمهید

اشاره

ص:۹

تقسّم المسائل الاصوليّه إلى قسمين :

مباحث الاصول اللفظيه ، و قد تقدّم الكلام عليها بالتفصيل :

مباحث الاصول العمليّه .

و المحور فى كلا القسمين هو «الأصل» .

لكنّ موضوع الأصل فى القسم الأول هو «الظهور» و فى الثانى هو «الشك» ، و المراد منه الأعم من الظن و الشك المتساوى الطرفين .

إلّا أن فى كلٍّ من القسمين مباحث استطراديّه .

و البحث الاستطرادى العمده فى القسم الثانى هو «القطع» كما سيظهر .

حالات المكلّف

قال الشيخ الأعظم :

اعلم أن المكلّف إذا التفت إلى حكمٍ شرعى ، فإمّا أنْ يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن (۱) .

و من هنا، فقد وضع كتابه (فرائد الاصول) بثلاثه رسائل، لكلّ حالٍ رساله ،

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۲۵ .

و لذا عرف كتابه ب(الرسائل) أيضاً .

فالشيخ قسّم حالات المكلّف إلى ثلاثه أقسام .

لكنّ صاحب الكفايه غيّر التعبير عن الموضوع و قسّمه بنحوٍ آخر فقال :

فاعلم : أن البالغ الـذى وضع عليه القلم ، إذا التفت إلى حكم فعلى ، واقعى أو ظاهرى ، متعلّق به أو بمقلّـديه ، فإمّا أن يحصل له القطع به أوْ لا ، و على الثانى ، لا بـدّ من انتهائه إلى ما اسـتقلّ به العقل ، من اتّباع الظن لو حصل له و قد تمّت مقدمات الانسداد -على تقدير الحكومه - ، و إلّا فالرجوع إلى الاصول العقليه من البراءه و الاشتغال و التخيير ، على تفصيلٍ يأتى فى محلّه إن شاء اللّه تعالى (۱) .

فهو قسّم حال المكلّف إلى قسمين : أن يحصل له القطع و أنْ لا يحصل .

المراد من المكلّف فى التقسيم

و قـد وقع الإشـكال فى المراد من « المكلّف » المجعول مقسـماً فى هـذا المقـام ، لأـن الالتفات معتبر فى التكليف ، فلا وجه لأنْ يشترط ، فقـال المحقق الخراسانى فى الحاشـيه : مراده بالمكلّف من وضع عليه القلم من البالغ العاقل ، لا خصوص من تنجّز عليه التكليف ، و إلّا لما صحّ جعله مقسماً (۲) .

و لذا غيّره فى الكفايه إلى « البالغ الذى وضع عليه القلم » .

و على الجمله ، فهو يرى أنّ الشاكّ فى الحكم ليس بمكلّف فعلى لكنه بالغ وضع عليه القلم ، فيدخل فى المقسم .

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۵۷ .

۲- ۲) درر الفوائد فى حاشيه الفرائد : ۲۱ .

أقول :

الظاهر أنّ منشأ الإشكال هو البناء على شرطيّه « إذا » كما هو ظاهر شيخنا أيضاً ، و أمّا بناءً على كونها ظرفيّةً ، فلا يلزم ، فالمكلّف حين يلحظ الحكم ، فإمّا يكون قاطعاً أو ظانّاً به أو شاكّاً فيه ، كما قال الشيخ قدّس سرّه ، و يكون قاطعاً أو غير قاطع ، كما قال صاحب الكفايه قدّس سرّه ، كما سيأتى .

هل المراد خصوص المجتهد ؟

و وقع الاختلاف فى المراد من « المكلّف » من جهه أنّه خصوص المجتهد أو مطلق المكلّف ؟ فظاهر الشيخ هو الثانى ، و هو ما نصّ عليه تلميذه فى شرحه إذ قال : المراد من المكلّف أعم من المجتهد و العامى ، كما هو قضيّه ظاهر اللّفظ (۱) .

و صريح الكفايه هو الأوّل .

لكنّ الميرزا يرى أنّ مراد الشيخ خصوص المجتهد (۲) ثم اختار ذلك و أفاده لدى التقسيم ، إذ قال : اعلم أن البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت فى مقام الاستنباط إلى حكم شرعى ... (۳) .

أقول :

إنه لا ريب فى أنّ الموضوعات المأخوذه فى المسائل هى للأعم من المجتهد و المقلّد ، ففى مسأله حجيّه خبر الثّقه ، لمّا يستدلّ بالكتاب و السنّه و غيرهما ، لا يفرّق بين المجتهد و غيره ، و هو مقتضى عموم قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا

۱- ۱) بحر الفوائد ۱ / ۷ - ۸ .

۲- ۲) فوائد الاصول ۳ / ۳ .

۳- ۳) أجود التقريرات ۳ / ۹ .

الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ » (۱)، و أدلّه الاستصحاب – مثلاً – ظاهره فی العموم کقوله علیه السلام : « لا ینقض الیقین بالشکّ » (۲) و کذا أدلّه البراءه مثل « الناس فی سعهٍ ما لم یعلموا » (۳) .

أدلّه القول بالاختصاص

و لکنّ المهمَّ هو المقصود من قولهم « إذا التفت »، فإنه إن کان المراد هو الالتفات التفصیلی إلی خصوصیّات الأمارات و مجاری الاصول ، فلا شکّ فی عدم تحقّقه من العامی .

کلام المحقق النائینی

و لذا قال المیرزا :

و المراد من المکلّف هو خصوص المجتهد ، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصیلی الحاصل للمجتهد بحسب اطّلاعه علی مدارک الأحکام ، و لا عبره بظنّ المقلّد و شکّه . و کون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا یوجب أن یکون المراد من المکلّف الأعم من المقلّد و المجتهد ، إذ البحث عن تلک المباحث وقع استطراداً و لیست من مسائل علم الاصول ، و مسائله تختص بالمجتهد و لا حظّ للمقلّد فیها . و لا سبیل إلی دعوی شمول أدلّه اعتبار الطرق و الاصول للمقلّد ، غایته أنّ المقلّد عاجز عن تشخیص مواردها و مجاریها ، و یکون المجتهد نائباً عنه فی ذلک ، فإنه کیف یمکن القول بشمول خطابٍ مثل :

۱- ۱) سوره الحجرات : ۶ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۸ / ۲۱۶ ، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه ، رقم : ۳ .

۳- ۳) عوالی اللآلی ۱ / ۴۲۴ .

« لا تنقض اليقين بالشک » فی الشبهات الحکمیه للمقلّد ، مع أنه لا یکاد یحصل له الشک و الیقین ، بل لو فرض حصول الشک و الیقین له، فلا عبره بهما ما لم یکن مجتهداً فی مسأله حجّیه الاستصحاب (۱) .

و قد تعرّض المیرزا فی هذا الکلام لما ذکرناه من عموم الموضوع فی الأدلّه، و أشکل علی ذلک بما حاصله عدم شمول الأدلّه لغیر المجتهد، ثم ذکر أنّه لو فرض حصول الشک و الیقین له فلا عبره بهما .

و الحاصل إنه یذهب إلی قصور الأدلّه عن الشمول لغیر المجتهد .

کلام المحقق العراقی

و یضاف إلی ذلک وجه آخر ذکره المحقق العراقی و هو :

إنه علی فرض الشمول و العموم ، فإنّ شرط الحجّیه غیر حاصلٍ لغیر المجتهد ، لأنّ شرط الأخذ بأیّ حجهٍ من الحجج أو أصلٍ من الاصول ، هو الفحص عن المعارض للخبر مثلاً أو الدلیل المانع من التمسّک بالأصل ، و الفحص عن ذلک عمل المجتهد لا غیره (۲) .

المناقشه فیها

و قد نوقش فی الوجوه المذکوره .

أمّا أنّ المقصود هو الالتفات التفصیلی و هو یحصل للمجتهد .

ففیه : إن هذا قد یحصل لأهل العلم و الفضلاء غیر البالغین مرتبه الاجتهاد ، و یتمّم المطلب لغیر أهل العلم بعدم القول بالفصل . قاله المحقق العراقی(۳) .

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۳ - ۴ .
۲- ۲) (- ۳) نهایه الأفکار، ق ۱ ج ۳ ص ۲ .

و أشكل عليه شيخنا : بأنْ لا فائده فى عدم القول بالفصل ، بل المفيد هو القول بعدم الفصل و هو غير موجود ، على أنه لو كان فهو إجماع مدركى . مضافاً إلى أن المسأله من المستحدثات فى القرون الأخيره ، و لا حجّيه للإجماع المدّعى فيها .

بل الحق فى الجواب على كلام الميرزا : حصول الالتفات التفصيلى لغير المجتهد من المكلّفين موجبةً جزئيّه ، كما تقدّم .

و أمّا ما ذكره من عدم شمول دليل الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه لغير المجتهد ، فقد أجاب شيخنا :

أوّلاً : أنه ينتقض بإجراء المقلّد للاستصحاب فى الشبهات الموضوعيّه ، الجائز له ذلك بالاتّفاق ، فكما يحصل له اليقين و الشك ، فيها كذلك يحصلان له فى الشبهات الحكميّه .

و كذا أجاب السيّد الصّدر إذ قال: إنّ غير البالغ أيضاً ربما تحصل له شبهه حكميّه ، و لا بدّ له عقلاً من تحصيل مؤمّن تجاهها (۱) .

و ثانياً : إن القول بعدم العبره باليقين و الشك ما لم يكن مجتهداً فى مسأله حجيه الاستصحاب ، يستلزم المحال ، لأن اليقين و الشك بالحكم موضوع للحجّيه ، و العلم بالحجّيه متأخر عنها رتبةً ، كما أنّ الحجيه متأخره رتبةً عن اليقين و الشك ، فكان العلم بحجّيه الاستصحاب متأخراً عنها بمرتبتين ، فلو كانت موضوعيّتهما للحجّيه متوقّفه على العلم بالحجّيه لزم الدور .

۱- ۱) مباحث الاصول ، الجزء الأول من القسم الثانى : ۱۷۸ .

و أمّا ما ذكره من اختصاص موضوعات أدلّه الطرق و الاصول بالمجتهد ، فالموضوع فی آیه النبأ هو المجتهد ، و هو الموضوع فی مثل : « من جاءه الخبران المختلفان » و فی أدلّه الاستصحاب ، و هكذا .

ففیه : إن الأمر لیس كذلك ، لأنّ الخطاب فی الآیه لعموم المسلمین ، و هل كان كلّهم فی صدر الإسلام من أهل النظر و الاجتهاد ؟ هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن أدلّه حجیه خبر الثقه إمضاء للسیره العقلائیه ، و هی قائمه علی العموم و الشمول للمقلّد .

و أمّا الإشكال باشتراط الأخذ بالدلیل أو الرجوع إلی الأصل بعدم المعارض و الدلیل ، فقد أجاب عنه المحقق الخوئی (۱) - و تبعه سیدنا الاستاذ (۲) و شیخنا و غیرهما (۳) - بما حاصله : أنّ عجز المقلّد عن الفحص لا یخرجه عن كونه مخاطباً بالأدلّه ، بل إنه یرجع إلی المجتهد فی الفحص و الیأس عن المعارض و الدلیل من باب الرجوع إلی أهل الخبره ، فإذا أخبره بالیأس عن العثور ، أخذ المقلّد بالخبر أو بالأصل و عمل بمقتضاه .

و بعباره اخری : إنّ الفحص إنما یلزم لإحراز عدم المانع من الأخذ بالدلیل أو الأصل ، و هذا الإحراز كما یمكن أنْ یكون بالوجدان، كذلك یمكن حصوله بالتعبّد ، كإخبار أهل الخبره أو قیام البیّنه .

فظهر : أنْ لا وجه لتخصیص المكلّف فی موضوع التقسیم بالمجتهد ، بل

۱- ۱) مصباح الاصول ۲ / ۹ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۴ / ۱۶ .

۳- ۳) كالسیّد الصدر، بحوث فی علم الاصول ۴ / ۱۵ .

هو أعمّ منه و من غيره ... .

بل ذكر سيدنا الاستاذ رحمه اللّه أنه لا ظهور لقول صاحب الكفايه « متعلّق به أو بمقلّديه » في أخذه خصوص المجتهد في موضوع التقسيم ، بل يمكن أنْ يكون نظره إلى تعميم الآثار في حالات المجتهد ، بالنسبه إلى نفسه و إلى مقلّديه ، لا أنّ الموضوع هو خصوص المجتهد . إذ قد يشكل في ثبوت الآثار لقطع المجتهد من جهتين :

إحداهما : إن بعض الأحكام التي يلتفت إليها المجتهد ، موضوعها غير المجتهد ، فلا علم له بالحكم الفعلي بالنسبه إليه ، كأحكام الحيض بالنسبه إلى المجتهد الرجل .

و ثانيتهما : إن بعض الأحكام و إنْ كانت شاملةً للمجتهد بحسب موضوعها ، لكن ليست محلّ ابتلائه فعلًا ، فلا يتصوّر في حقّه العمل كي يصحّ التعبّد في حقّه ، إذ التعبّد بلحاظ الجري العملي .

و يجمع هاتين الجهتين عدم كون الحكم الملتفت إليه فعليّاً بالنسبه إليه .

فنظر صاحب الكفايه إلى أنّ الحكم الذي يلتفت إليه المجتهد لا يلزم أن يكون متعلّقاً به ، بل أعم مما يكون متعلّقاً به أو بمقلّديه ، فهو ناظر إلى تعميم الأثر في حاله المجتهد ، و لا دليل على كون نظره إلى تخصيص الموضوع بالمجتهد (۱) .

ص:۱۸

۱- ۱) منتقى الاصول ۴ / ۱۳ .

توجّه الإشكال على كلا القولين

أقول :

و سواء تمّ رفع اليد عن ظاهر كلام الكفايه فى الاختصاص أوْ لا ، فإنّ الإشكال المذكور متوجّه على القول بتخصيص الموضوع و بالتعميم معاً ، - و إنْ كان قد يتوهّم وروده على القول الأول خاصّةً - لأن من الأحكام ما لا علاقه له بالمجتهد الرجل ، كمسائل الحيض ، و منها ما هو مشترك بين عامّه المكلّفين كمسائل الخمس و الزكاه و الحج ، و لكنْ قد لا يتحقّق لها الفعليّه بالنسبه إلى المجتهد ، فمن قامت عنده الأماره على الحكم فيها و هو المجتهد قد لا يرتبط به الحكم ، و من يرتبط به الحكم لم تقم عنده الأماره . و كذا الحال فى الأصل ، فمن تحقّق عنده موضوع الاستصحاب و هو اليقين و الشك ، قد لا تكون له علاقه بالحكم ، و من له العلاقه به لم يتحقق عنده الموضوع ، فكيف يجرى المجتهد الاستصحاب فى حقّ غيره ؟

وجوه الجواب عنه

و قد اجيب عن هذا الإشكال (۱) :

بأنّ مقتضى أدلّه الإفتاء و الاستفتاء هو تنزيل المجتهد منزله المقلّد ، فإذا قامت الأماره عنده تحقق القيام لها عند المقلّد ، و كذلك الحال فى الشك و اليقين ، فيقين المجتهد و شكّه بمنزله يقين المقلّد و شكّه ، و إلّا لكان الحكم بجواز الإفتاء و الاستفتاء لغواً .

۱- ۱) نهايه الأفكار ق ۱ ج ۳ ص ۳ . نهايه الاصول ۳ / ۱۴ .

و قرّبه السيّد الصّدر بقوله :

أى : تنزيل حال المجتهـد منزله حال العامّى ، ففحصه بمنزله فحص العامى ، و كذلك يقينه بالحاله السابقه أو بالمعلوم الإجمالى ينزّل منزله يقين العامى ، فتشـمله حينئـذٍ الوظائف المقرّره التى انتهى إليها المجتهـد لا محاله . نعم ، بالنسـبه إلى الوظائف العقليه كقاعده قبح العقاب بلا بيان ، أو منجزيّه العلم الإجمالى ، لا بدّ و أنْ يفترض جعل حكم مماثل لحكم العقل ، بحيث ينتج البراءه و الاحتياط الشرعيين فى حقّ العامى ، لأن التنزيل بلحاظ الحكم العقلى غير معقول كما هو واضح .

و أمّا كيفيّه اسـتفاده ذلك إثباتاً ، فببيان : أن المركوز فى أذهان المتشرّعه و المتفاهم من أدلّه التقليد رجوع العامى إلى المجتهد ، ليطبّق على نفسه نفس مـا يطبّقه المجتهـد على نفسه ، بحيث يثبت فى حقّه نفس مـا يثبت فى حقّ المجتهـد من درجـات إثبات الواقع أو التنجيز و التعـذير عنه لا أكثر ، و هذا لا يكون إلّا مع فرض التنزيل المذكور ، فيسـتكشف من دليل التقليد - لا محاله - ثبوت هذا التنزيل و التوسعه فى موضوع من تلك الوظائف الظاهريه بالدلاله الالتزاميّه (۱) .

أقول :

إلّا أنّ هـذا الجواب غير تام ، لعدم الدليل على التنزيل المذكور فى اليقين و الشك ، و اللّغويّه غير لازمه ، لأنّ المجتهد قد يكون غنيّاً فيتوجّه عليه الحكم بالخمس ، و يكون مستطيعاً فيجب عليه الحج ، فما ذكر من أن لدليل التنزيل دلاله

ص:۲۰

۱- ۱) بحوث فى علم الاصول ۴ / ۱۳ - ۱۴ .

اقتضائیه کما فی قوله عزّ و جلّ «وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ » (۱)حیث یلزم تقـدیر کلمه « الأهل » حتی لا تلزم اللّغویه فی الآیه ، غیر جارٍ فیما نحن فیه ، لأنّ اللّغویه فی الآیه لازمه لو لا التقدیر المذکور ، بخلاف أدلّه الإفتاء و الاستفتاء ، فإنه لا تلزم اللّغویه لها بنفی التنزیل ، لما ذکرنا من أن المجتهد قد یکون غنیّاً و مستطیعاً .

و أمّا دعوی قیـام السیره العقلائیه علی ذلک ، فعهـدتها علی مـدّعیها ، و لا أقلّ من الشک ، و القـدر المتیقن من التنزیل غیر ما نحن فیه .

و اجیب عنه أیضاً : (۲)

بـأنّه إن کـان المقلّـد ملتفتـاً إلی الحکم فهو ذو یقین و شـکٍ به ، کـان المجتهـد بالخیـار فی إجراء الاستصـحاب ، فله أن یجریه بلحاظ یقین و شک مقلّـده أو یقین و شک نفسه ، فإذا علم بالحکم أفتی به و رجع إلیه المقلّد فیه ، إذ لا ینحصـر رجوع الجاهل إلی العالم بحال کونه عالماً به عن قطعٍ أو أماره .

و إنْ کان المقلّد غیر ملتفت إلی الحکم، أجری المجتهد الاستصـحاب بلحاظ یقینه و شکّه بحال المرأه الحائض مثلًا ، إذ لا مانع من حصول الیقین لشخصٍ بحکم شخص آخر ، و هو یتابعه من باب رجوع الجاهل إلی العالم .

و قد أشکل علیه شیخنا دام بقاه :

بـأنه یعتبر فی جریـان الأصـل وجود الموضوع - أی الیقین و الشـک - و فعلیّه الحکم بالنسـبه إلیه ، و المفروض هنـا عـدم ابتلاء المجتهد بالحکم أو عدم فعلیّته

۱- ۱) سوره یوسف : ۱۲ .

۲- ۲) مصباح الاصول ۲ / ۸.

بالنسبه إليه ، فلا يصحُّ له إجراء الاستصحاب و إنْ توفّر الموضوع لديه ... و بعباره اخرى : فإنّ هذا الجواب مشتملٌ على المصادره ، لأن الإشكال كان من ناحيه عدم فعليّه التكليف للمجتهد أو عدم ابتلائه به .

و أجيب عنه أيضاً (۱) :

قد يقرّب تخريج عمليّه الإفتاء فی موارد الوظائف الظاهريّه على القاعده حتى على فرض اختصاصها بالمجتهد ، بأنّ الحكم الظاهری و إنْ كان مختصّاً بالمجتهد لتحقّق موضوعه فيه دون المقلّد ، و لكنه بذلك يصبح عالماً بالحكم الواقعی المشترك بين المجتهد و المقلّد تعبّداً ، فيكون حاكماً على دليل الإفتاء بالعلم و الخبره بمقتضى دليل التعبّديه فيفتی المجتهد مقلّديه بالحكم الواقعی المعلوم لديه بهذا العلم ، و هذا أمر على القاعده لا يحتاج فيه إلى عنايه زائده بعد فرض دلاله دليل الحجّيه و العلميه التعبّديه .

أقول :

لكنّ هذا الجواب أيضاً لا يحلّ المشكله فی الاستصحاب - كما مثّلنا - لو كان مجدياً فی غيره .

التحقيق فی الجواب

و قد رأى شيخنا - و كذا السيّد الاستاذ (۲) - أنّ التحقيق فی الكلام على هذا الإشكال هو أنه :

إن قلنا : بأنّ المراد من اليقين و الشك فی أدلّه الاستصحاب هو المتيقّن

۱- ۱) بحوث فی علم الاصول ۴ / ۱۱ .

۲- ۲) منتقى الاصول ۴ / ۱۸ - ۱۹ .

و المشکوک ، و مفادها هو اعتبار بقاء الحادث أی: اعتبار الملازمه بین الحدوث و البقاء ، کما هو مختار صاحب الکفایه ، فلا موضوعیّه لصفه الیقین و الشک ، فالإشکال مندفع ، لأنّ المفروض إفاده الأدلّه للملازمه ، فإذا ثبت الحدوث لدی المجتهد ثبت البقاء لدیه ، فیحصل له الیقین بحکم المقلّد الظاهری .

و إنْ قلنا : بأن للیقین و الشک موضوعیهً و لهما دخاله فی ثبوت الحکم الاستصحابی ، کما هو الحق ، خلافاً لصاحب الکفایه ، فالإشکال باقٍ ، لأن المفروض تقوّم الحکم الاستصحابی بالیقین ، و هو حاصلٌ للمجتهد - إذا کان علی یقین بأنّ حکم المقلّد کان کذا ، و هو الآن یشک فی بقاء حکمه - و غیر حاصل للمقلّد ، فمن یرتبط الحکم به لا یقین عنده ، و من لا یرتبط به الحکم فهو ذو یقین ، فأیّ أثرٍ لهذا الاستصحاب ؟

و یمکن الجواب بتصوّر ترتّب الأثر العملی علی هذا الاستصحاب ، و هو جواز الإفتاء للمجتهد ، فیستصحب المجتهد حکم المقلّد الذی کان علی یقینٍ منه ، لیترتّب علیه جواز الإفتاء به ، و إذا أفتی به جاز لمقلّده الأخذ به . فتدبّر .

حالات المکلّف بین الرسائل و الکفایه

قد عرفت موارد الفرق بین کلامی الشیخ و الکفایه ، و یبقی أنّ الشیخ قائل بالتثلیث ، و قد اورد علیه بوجوهٍ:

عمدتها ما أشار إلیه صاحب الکفایه من لزوم تداخل الأقسام ، فقد یکون المکلّف شاکّاً فی الحکم إلّا أن عنده دلیلاً معتبراً علیه ، فمقتضی القاعده الأخذ بالدلیل و عدم جریان الأصل فی حقّه ، و قد یکون ظانّاً به بظن غیر معتبر ، فهو حینئذٍ للأصل العملی . فیلزم أن یکون المکلّف فی بعض موارد الظنّ محکوماً

بحکم الشک ، و فی بعض موارد الشک محکوماً بحکم الظن . و هذا هو التداخل .

و أیضاً ، فإنّ مقتضی تقسیم الشیخ أن تکون أحکام القطع مرتّبةً علی القطع الواقعی ، و الحال أنها غیر مختصّه به بل تعمّ الظاهری أیضاً ، فتدخل فیه مباحث الأمارات ، فخبر الثقه – مثلاً – یُفید الظن بالحکم الواقعی و القطع بالحکم الظاهری ، کالاستصحاب و غیره من الاصول الشرعیّه .

فظهر : أن المکلّف إمّا قاطع بالحکم ، أعمّ من الواقعی و الظاهری ، و إمّا هو غیر قاطع به ، فإن کان انسدادیاً – کالمیرزا القمی – فالمبنی حکومه العقل بحجیه الظن ، و إلّا فالمرجع هو الأصل .

و هذا مراد المحقق الخراسانی و وجه عدوله إلی التقسیم الثنائی .

و قد اورد علی هذا التقسیم (۱) بأنّه لیس تقسیماً للمباحث الاصولیّه الوارده فی الکتاب ، بل هو تقسیمٌ بلحاظ ما یترتّب علیها أحیاناً – کما لو ترتّب الیقین علی البحث عن حجیّه الخبر أو ثبوت الاستصحاب – و المفروض کون النظر فی التقسیم إلی أنْ یکون إجمالاً لأبحاث الکتاب .

ثم قال فی الکفایه :

و إنْ أبیت إلّا عن ذلک ، فالأولی أن یقال: إنّ المکلّف إما أن یحصل له القطع أوْ لا ، و علی الثانی : إمّا أنْ یقوم عنده طریق معتبر أوْ لا ... (۲) .

أی : و إنْ أبیت عن التثلیث ، فالأولی أن یقال فراراً من لزوم التداخل ... .

ص:۲۴

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۱۷ ، نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۵ .

۲- ۲) کفایه الاصول : ۲۵۷ .

أقول :

و هذا التقسيم أيضاً مخدوش فيه ، فإنه يرد عليه الإشكال - كما جاء فی حاشيه المحقق الأصفهانی أيضاً - بما حاصله :

إنّ هـذا التقسـيم يتناسب مع فهرست الكتاب الـذی يذكر فی آخره للاطّلاع علی مطالبه ، و لا يتناسب مع بحوثه ، لأن المبحوث عنه فی الكتـاب هو حجيّه الإمـاره ، و أنّه هل هی حجّه أوْ لا ، لا الأماره المعتبره ، فقوله : « إمّا أن يقوم عنـده طريق معتبر أوْ لا » أخذٌ للحكم فی الموضوع ، و هذا غير صحيح (1) .

و يرد عليه أيضـاً : إن الغرض من هـذا التقسـيم درج مباحث الحجـج فی القطع بالحكم الظاهری، و لكنّ هـذا ينافی ما ذهب إليه من أن المجعول فی مواردها هو المنجزيّه و المعذريّه و ليس الحكم الظاهری .

و أمّا الإيراد: بأنّ الحكم الظاهری مورده عدم العلم بالحكم الواقعی ، فهو بطبعه فی طول الحكم الواقعی ، فلو جعل التقسـيم ثنائيّاً لجَمَع بين العلم بالحكم الواقعی و عدم العلم به فی مقام التقسيم، و يصير ما فی طول الحكم طبعاً فی عرضه وضعاً .

فيمكن دفعه : بـأنّ قولنا : خبر الثقه حجه ، يعمّ الخبر بلا واسـطه و الخبر مع الواسـطه ، مع أنّ الثانی فی طول الأوّل ، و لا يصـدق عليه العنوان إلّا بعد صدقه عليه .

1- 1) نهايه الدرايه 3 / 16 .

تقسیم المحقّق الأصفهانی

و قسّم المحقق الأصفهانی حالات المکلّف تقسیماً ثلاثیاً – و هو فی الحقیقه رباعی – قال : فحقّ التقسیم أن یقال :

إن الملتفت إلی حکمه الشرعی ، إمّا له طریق تـام إلیه أوْ لا . و علی الثانی : إمّا أن یکون له طریق ناقص لوحظ لا بشـرط – أی عن الاعتبار و عدمه – أوْ لا ، و علی الثانی : إمّا أن لا یکون له طریق أصلاً ، أو یکون له طریق بشرط عدم الاعتبار .

فالأوّل هو القطع و هو موضوع التنجّز . و الثانی هو الطریق المبحوث عن اعتباره و عدمه ، و الثالث موضوع الاصول (۱) .

فـالطریق التـام موضوع للحجیه عقلاً ، و الطریق اللّابشـرط موضوع للاعتبار و عـدمه ، لأنّه فی مباحث الظن إنما یبحث عن اعتبار الطریـق و عـدمه ، فالاعتبـار و عـدم الاعتبـار یردان علی الطریق اللّابشـرط بالنسبه إلی کـلٍّ منهمـا ، کـالوجود حیث یعرض علی الماهیّه اللّابشـرط بالنسـبه إلی الوجود و العـدم ، فالذی یطرأ علیه الوجود هو الماهیّه اللّابشـرط عنهما ، و هکذا حال کلّ محمول بالنسـبه إلی موضوعه ، فالحجّیه لا تحمل علی الطریق بشـرط الاعتبار أو بشـرط عدم الاعتبار ، بل اللّابشرط . و کذا الاعتبار، فإنه یحمل علی الموضوع اللّابشـرط بالنسـبه إلی الاعتبار و عـدمه . و موضوع المقصد هو ما إذا عدم الطریق اللّابشـرط ، و هذا العدم یکون تارهً : مع وجود الطریق غیر المعتبر کالقیاس، و اخری : یکون حیث لا طریق أصلاً .

فموضوع الاصول العملیّه عدم الطریق اللّابشرط .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۱۷ .

الكلام حوله

إن هـذا التقسيم – و إنْ سـلم عمّـا ورد على تقسيم الكفـايه من الإشكال بأخـذ الحكم فى الموضوع – قـد أخـذ فيه الحكم فى الموضوع فى طرف القطع ، إذ وصفه بالطريق التام ، و الحال أنه سيبحث عن كيفيه طريقيّه القطع و أنّها ذاتيّه أوْ لا .

قال الاستاذ فى الدوره اللّاحقه :

و الظاهر عدم تماميّته ، لأنّ البحث عن كيفيّه الطريقيّه لا ينافى تماميّه الطريق ، فإن القطع على أىّ حالٍ موضوع التنجّز .

و الذى يرد عليه :

أوّلاً : إن التقسيم هو فهرست موضوعات المسائل المبحوث عنها ، و لا بدّ من لحاظ موضوع البحث فى كلّ مسألهٍ عند التقسيم ، فـإن كـان الموضوع عقليّاً ، لزم تعيينه عن طريق العقـل ، و إنْ كـان شـرعيّاً فمن طريق الشـرع . و فى الاستصـحاب الموضوع هو الشك الملحوظ معه الحاله السّابقه ، بخلاف البراءه فهو الشكّ مع عدم لحاظها ، فالموضوع فى المسألتين شـرعى و هو الشك ، و هـو مـأخوذ فى الأولى من أدلّه الاستصحاب و فى الثـانيه من « رفـع مـا لا يعلمـون » . فظهر : أنّه ليس عـدم الطريق اللّابشـرط موضوع الاستصحاب و البراءه الشرعيه ، بل هو الشك، و أمّا فى العقليّه، فالموضوع لحكم العقل عدم البيان .

و ثانياً : إنّ جعل الموضوع عدم الطريق اللّابشرط، مخدوش من جهه اخرى ، و ذلك : لأنه يلزم أن يكون وجود الطريق اللّابشرط رافعاً لموضوع الاصول العمليّه، لأنه نقيض عـدم الطريق اللّابشـرط، لأن نقيض كلّ شـىء رفعه ، و الحال أن رافع موضوعها هو الطريق المعتبر ، أى الطريق بشرط الاعتبار .

و علی الجمله ، فإن هذا التقسیم أیضاً مخدوش کغیره من التقسیمات ، لکنّه عند سیدنا الاستاذ أخفّها محذوراً (۱) .

أمّا شیخنا ، فقد استوجه من بینها فی الدورتین تقسیم الشیخ و دافع عنه ، و إنْ خدش فیه من حیث أن الشیخ جعل موضوع الاعتبار فی المقصد الثانی هو الظن ، و الحال أن موضوع الاعتبار لیس الظن ، بل هو خبر الثقه و الشهره و نحوهما ، سواء حصل الظن أوْ لا ، فلم یکن تقسیمه فهرساً للموضوعات فی المقاصد .

ثم قال دام بقاه – فی الدّوره السّابقه – إن الأحسن تغییر کلمه الظن فی التقسیم إلی : ما یمکن أن یکون معتبراً ، و هو ما قاله الشیخ فی أول بحث البراءه .

أقول :

و تلخّص : أن تقسیم الشیخ أحسن التقاسیم ، و المراد من المکلّف هو الأعمّ من المجتهد و المقلّد ، و المراد من الالتفات هو الأعم من التفصیلی و الإجمالی ، فإنّ الإجمالی حاصل لغیر المجتهد بل التفصیلی قد یحصل له . هذا إذا کان المقصود هو الالتفات إلی مجاری الاصول ، و أمّا إن کان المراد بیان أحوال المکلّف تجاه الأحکام الشرعیه من دون النظر فی مجاری الاصول ، فحالاته ثلاثه کما هو واضح .

۱- ۱) منتقی الاصول ۴ / ۱۰ .

مباحث القطع

اشاره

ص:۲۹

هل القطع من المسائل الاصوليّه ؟

اشاره

قال فی الکفایه :

المقصد السادس . فی بیان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً . و قبل الخوض فی ذلک ، لا بأس بصرف الکلام إلی بیان بعض ما للقطع من الأحکام ، و إنْ کان خارجاً من مسائل الفن و کان أشبه بمسائل الکلام ، لشده مناسبته للمقام (۱) .

ففی هذا الکلام تصریح بأنّ أحکام القطع لیست من مسائل الاصول ، و أن البحث عنها أشبه بمسائل علم الکلام ، لکنّا نبحث عنها فی هذا العلم ، لشدّه مناسبه القطع للمقام .

و ذلک ، لأنّ الظنّ و الشک من حالات المکلّف ، و قد قرّر الشارع المقدّس الأحکام المتعلّقه بهذین الحالین ، إلّا أن للمکلّف حالاً آخر و هو القطع ، فما هی أحکام القطع بالحکم ؟

لکنّه لم یجعل البحث عن القطع من المسائل الکلامیّه ، و إنما قال : « أشبه » بمسائل الکلام ، و ذلک ، لأنّه العلم الذی یبحث فیه عن المبدأ و المعاد بالأدلّه العقلیّه و النقلیّه ، و لمّا کان المعتبر فیه هو الدلیل القطعی فقط و لا یکفی الظنُّ فضلاً

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۵۷ .

عن الشک ، احتیج إلی البحث عن حجیّه القطع ، فکان علم الکلام أولی بأنْ تطرح فیه هذه المسأله من علم الاصول ، و إنْ کان لطرحها فیه وجه من جههٍ اخری ، کما أشرنا ، و سیأتی التفصیل .

و أیضاً : فإنه یبحث فی علم الکلام عمّا یجوز و لا یجوز علی اللّه ، فیکون من صغریاته البحث عن جواز عقاب المخالف للقطع و عدم جوازه .

وجه خروج القطع

و أمّا الوجه فی أنه خارج عن المسائل الاصولیّه ، فهو عدم انطباق تعریف (۱) علم الاصول علیه ، فإنه ... .

إن کان « العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحکام الشرعیه أو ما ینتهی إلیه المجتهد بعد الفحص و الیأس عن الدلیل » ، کما عرّف صاحب الکفایه (۲) ، فلیس شیء من مسائل القطع واسطه فی استخراج حکم شرعی ، و لا هو المرجع بعد الفحص و الیأس عن الدلیل ، بخلاف مثل مسأله حجیّه خبر الواحد ، فإنه بعد تطبیق هذه الکبری علی خبر زراره و القول بحجیّته ، یستنبط من خبره حکم من الأحکام الشرعیّه .

و إنْ کان « العلم بالقواعد التی إذا انضمّت إلیها صغریاتها انتجت نتیجهً فقهیّه » کما قال المیرزا (۳) و السیّد الخوئی (۴) ، فالقطع بالحکم لا یقع فی طریق

۱- ۱) لا یخفی أنّا قد أشبعنا الکلام فی تعریف علم الاصول فی أوّل الجزء الأول من کتابنا ، و لذا نکتفی هنا بالإشاره إلی الاقوال و أثر کلٍّ منها فی محلّ الکلام .

۲- ۲) کفایه الاصول : ۹ .

۳- ۳) أجود التقریرات ۱ / ۵ .

۴- ۴) محاضرات فی علم الاصول ۱ / ۸ .

استنباط الحكم الشرعی ، بل هو بنفسه نتیجه .

و إنْ کان « العلم بالقواعد التی تقع فی طریق تعیین الوظیفه العملیّه » کما قال المحقق العراقی (۱) ، فکذلک ، لأنّ الوظیفه العملیه تارهً : هی الحکم الواقعی کأن نقول : هذا ما قام علیه خبر الثقه ، و کلّما قام علیه خبر الثقه فهو واجب واقعاً ، فهذا واجب واقعاً . و اخری : هی الحکم الظاهری ، کأن نقول : هذا متیقّن الوجوب سابقاً و مشکوک البقاء لاحقاً ، و کلّما کان کذلک فهو واجب ظاهراً . و ثالثه : هی الحکم العقلی ، کأن نقول : هذا مما لم یقم علیه بیان من المولی ، و کلّما کان کذلک فهو مرخّص فیه منه عقلاً ، فهذا مرخّص فیه عقلاً .

و البحث عن حجیّه القطع و منجزیّته للواقع لا ینتج شیئاً من ذلک .

و هذا کلّه فی القطع الطریقی واضح .

و أمّا القطع الموضوعی فلا یفید إلّا ترتّب الحکم علی موضوعه ، کما هو الحال فی سائر الموضوعات بالنسبه إلی أحکامها ، کأن یجعل القطع بمجیء المسافر موضوعاً لوجوب التصدّق علی المسکین ، فوجوب التصدّق لیس مستفاداً من القطع ، بل هو حکم مستفاد من أدلّته .

و من هنا ، فقد ذکر الشّیخ (۲) و صاحب الکفایه (۳) و تبعهما غیرهما (۴) أنّ القطع لیس بمسألهٍ اصولیّه ، و أنّ البحث عنه فی علم الاصول استطرادی ، لعدم

۱- ۱) نهایه الأفکار ۱ / ۱۸ .

۲- ۲) فرائد الاصول ۱ / ۲۹ .

۳- ۳) کفایه الاصول : ۲۵۷ .

۴- ۴) مصباح الاصول ۲ / ۵ ، منتقی الاصول ۴ / ۳۲ .

انطباق ضابط المسأله الاصوليّه عليه ... و لعلّه المشهور ، لضروره الوسطيّه فی الإثبات عندهم كما عرفت من تعاريفهم، و القطع لا يقع كذلك .

و يبقی تعريف المحقق الأصفهانی ، فإنه قال : « ما يبحث فيه عن القواعد الممهّده لتحصيل الحجه علی الحكم الشرعی » (۱) .

فی المراد من « الحجّه »

و للحجّه مصطلحات ثلاثه :

الأوّل : المصطلح الاصولی ، و هو ما يقع فی كبری قياس الاستنباط .

الثانی : المصطلح المنطقی ، و هو ما يقع وسطاً فی القياس .

و الثالث : المفهوم اللّغوی ، و هو مطلق ما يحتجّ به المولی علی العبد أو يعتذر به العبد أمام المولی .

فإنْ كان المراد من « الحجه » فی التعريف هو الاصطلاح الاصولی ، فإنّ القطع حجّه و ليس بمقيم الحجه ، لأنّ القطع عين الانكشاف للحكم و ليس طريقاً لاستنباطه .

و إنْ كان المراد هو الاصطلاح المنطقی ، فكذلك ، لأنّ الوسط فی القياس المنطقی ما هو العلّه أو المعلول للأكبر ، أو هما معلولان لعلّهٍ ثالثه ، و الحال أن القطع ليس بعلّهٍ للحكم و لا هو معلول له و لا هما معلولان لعلّه ثالثه .

و إنْ كان المراد هو المعنی اللّغوی ، فإنّ القطع حجةٌ بلا كلام .

۱- ۱) نهايه الدرايه ۱ / ۴۲ .

و إلى ما ذكرنا أشار سيّدنا الاستاذ (۱) و شيخنا فى الدوره اللّاحقه .

لكنّ كون مراد المحقق الأصفهانى من « الحجّه » فى تعريف مسائل علم الاصول هو المعنى اللّغوى ، أوّل الكلام ، و مما يؤيّد النّظر إشكال الاستاذ على التعريف المذكور باستلزامه خروج كثير من المسائل عن الاصول بوجهٍ و دخول علم الرّجال فى الاصول بوجهٍ آخر (۲) . فلو كان المقصود من الحجّه هو المعنى اللّغوى لَما ورد عليه الإشكال أصلاً ، بل المحقق الأصفهانى نفسه غير موافق على ذلك . قال :

نعم ، إذا كان البحث فى التجرّى بحثاً عن تعنون الفعل المتجرّى به بعنوان قبيح ملازم ، بقاعده الملازمه للحرمه شرعاً ، دخل فى مسائل الفن . لكنّه لم يحرّر بهذا العنوان فى الكتاب و غيره (۳) .

أقول :

و لعلّ الوجه فى عدم تحرير التجرّى بهذا العنوان فى الكتب الاصوليّه ، ليكون من المسائل الاصوليّه هو : أنّ البحث عن قبح الشيء عقلاً- بحث عن صغرى قاعده الملازمه ، فهو نظير البحث عن صغرى أدلّه حجيّه خبر الثقه ، و هو وثاقه زيد مثلاً ، فإنّ موضعه علم الرجال ، فإذا تمّت وثاقته هناك و انضمّ ذلك إلى ما دلّ على حجيّه خبر الثقه ، كانت المسأله اصوليّه .

و بعباره اخرى : إن المسأله الاصوليّه عباره عن المسأله المستنبَط منها

۱- ۱) منتقى الاصول ۴ / ۳۱ .

۲- ۲) تحقيق الاصول ۱ / ۴۴ .

۳- ۳) نهايه الدرايه ۳ / ۱۲ .

الحكـم الشـرعى مـن غير حـاجهٍ إلى ضـمّ ضـميمه ، و لـذا قـال الميرزا بكونهـا كـبرى القيـاس ، بـل يعتـبر على تعريـف المحقق الأصـفهانى أيضـاً إفادتهـا الحجّه على حكم العمـل بنفسـها لا مع غيرها ، و قـد عرفت أنّ التجرى لا يسـتنبط منه الحكم إلّا بضـمّ قاعده الملازمه إليه .

ص:٣۶

مباحث القطع

و مباحث القطع كثيره ، لأنه إذا التفت إلى الحكم الشرعى و حصل له القطع به ، فهل هو حجه أوْ لا ؟ و ما المراد من الحجيّه، هل هى الحجيه العقليّه أو الشرعيّه ؟ و هل هى قابله للجعل أوْ لا ؟

ثم إنّ القطع تارةً : يكون موافقاً للواقع ، و اخرى : مخالفاً له ، فيطرح بحث التجرّى .

و أيضاً : تارةً : يحصل القطع من السبب المتعارف ، و اخرى : من غير المتعارف ، فيطرح بحث قطع القطّاع ، فهل هو حجه على أىّ حالٍ ؟

و القطع تارةً : إجمالى ، و اخرى : تفصيلى ، فيبحث حينئذٍ فى مسأله العلم الإجمالى و أحكامه ، و الإجمال تاره: فى مرحله ثبوت التكليف ، و اخرى : فى مرحله سقوطه .

و القطع الحاصل يكون تارةً : كاشفاً فقط عن الحكم ، و اخرى : يكون موضوعاً له ، فيطرح بحث القطع الطريقى و الموضوعى .

ثم إنّه هل يلزم الالتزام القلبى على طبق القطع علاوةً على الالتزام العملى ،

ص:٣٧

أوْ لا يلزم ؟ فيطرح بحث الموافقه العمليه و الموافقه الالتزاميه للقطع .

و هذا أوان الشّروع فی مباحث القطع و أحكامه علی طبق المنهج المرسوم فی (رسائل الشيخ) و(كفايه الاصول) و باللّه التوفيق :

ص:۳۸

أحكام القطع

اشاره

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه :

لا إشكال في وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً ، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع ، و ليست طريقيّته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً (۱) .

فهو يرى وجوب متـابعه القطع و العمـل على طبقه ، و يعلّـل ذلـك بكونه طريقاً إلى الواقع ، فوجوب العمل به ناشـئ من طريقيّته الذاتيه . لكنه لم يوضّح أنّ الطريقيه له عين ذاته أو من لوازمها ؟

و قال صاحب الكفايه :

لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً و لزوم الحركه على طبقه جزماً ، و كونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلي فيما أصاب باسـتحقاق الذم و العقاب على مخالفته ، و عذراً فيما أخطأ قصوراً . و تأثيره في ذلك لازم و صـريح الوجدان به شاهد و حاكم ، فلاـ حـاجه إلى مزيـد بيـانٍ و إقـامه برهـان . و لاـ يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعـدم جعل تأليفى حقيقه بين الشـيء و لوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً (۲) .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۲۹ .

۲- ۲) كفايه الاصول : ۲۵۸ .

فأفاد رحمه اللّه وجوب العمل على طبق القطع ، و أنه منجّز و معذّر ، و جعل الدليل على ذلک الوجدان ، فكأنّه بيّن قول الشيخ « بأنّه طريق بنفسه » - بأنّ ذلک وجدانی و لا يحتاج إلى إقامه برهان .

فكلاهما يقولان بوجوب متابعه القطع ، لكن المحقق الخراسانی أضاف المنجزيه و المعذريه أيضاً ... .

فظهر مورد الاشتراک بين الكلامين و مورد الامتياز .

فقال المحقق الاصفهانی بشرح الكفايه :

المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلّا إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفه ما تعلّق به القطع ، لا أن هناک بعثاً و تحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلّق به ، ضروره أنه لا بعث من القوه العاقله ، و شأنها إدراک الأشياء ، كما أنه لا بعث و لا تحريک اعتباری من العقلاء (۱) .

أمّا المحقق العراقی فقال :

لا شبهه فی وجوب متابعه القطع عقلاً ، و الوجه فيه ظاهر ، فإن القطع من جهه كونه بذاته و حقيقته عين انكشاف الواقع بالكشف التام و الوصول إليه ، بحيث يرى القاطع نفسه واصلاً إلى الواقع ، إذا فرض تعلّقه بحكم من الأحكام يكون له السببيّه التامّه لحكم العقل تنجيزاً بوجوب المتابعه ، على معنى حكمه بلزوم صرف الغرض و الإراده نحو امتثال أمر المولى الراجع إليه أيضاً حكمه بحسن الإطاعه و قبح المخالفه ... . (۲)

۱- ۱) نهايه الدرايه ۱۷/۳-۱۸

۲- ۲) نهايه الأفكار ق ۱ ج ۳ ص ۳

فأرجع الأمر إلى قضيّه حكم العقل بحسن الإطاعه و قبح المخالفه .

و وافق الميرزا الشيخ رحمه اللّه ، إلا أنه فى الدّوره الاولى جعل الطريقيّه من لوازم القطع ، (۱) و فى الثانيه (۲) جعلها عين القطع .

تفصيل الكلام فى المقام

و تفصيل الكلام هو :

إنّ فى القطع جهات عديده :

إحداها : كاشفيّه القطع عن الواقع و طريقيّته إليه ، و أن وزانه وزان النور فى الإراءه و المظهريّه .

و الثانيه : حجيّه القطع ، فإنها غير الطريقيّه ، إذ قد يحصل القطع بشىء و لا حجيّه هناك ، كالقطع بوجود مكّه مثلًا ، أمّا الحجيّه ، فهى المنجزيه من قبل المولى و المعذريّه من قبل العبد .

و الثالثه : وجوب العمل و الحركه على طبق القطع .

و الرابعه : إن طريقيّه القطع قابلهٌ للجعل أوْ لا ؟

و هنا نحتاج إلى فهم حقيقه الجعل ، و توضيحه هو :

مقدمه فى أقسام الجعل و أنحائه

إن الجعل على قسمين ، بسيطٌ و مركّب . فالأوّل : هو الإيجاد بمعنى كان التامّه ، و الثانى : هو الإيجاد بمعنى كان الناقصه ، أى الجعل بين الشىء و ما هو خارج عن ذاته .

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۶ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۳ / ۱۲ .

و الجعـل المتعلّق بالـذات أو الوجود – على اختلاـف المبنى فى أصـاله الوجود أو الماهيّه – بسـيطٌ ، و المتعلّق بالخارج عن ذات الشىء أو الوجود مركب ، و قد يسمّى بالجعل التأليفى أيضاً .

ثم إنّ الجعـل تاره : جعل بالـذات ، و اخرى : جعل بالعرض ، و المجعول إمّا بالـذات و إمّا بالعرض ، و المجعول بالعرض خارج عن الـذات – أعم من الوجود – و هو تارةً : متأصّل فى الخارج ، و اخرى : غير متأصّل بل هو اعتبار من العقل ، و المتأصّل تارةً : موجود بـالغير ، مثـل الكميّه للشـىء ، و اخرى : موجود بوجود المنشـأ لاـنتزاعه ، مثـل الفوقيه للسـقف . و أمّـا مـا لا أصاله له فى الخـارج أصـلًا ، فهو كالمـاهيّه بالنسـبه إلى الوجود – بنـاءً على القول بأصـاله الوجود – فهى أمر ينـتزعه العقـل و ليس له مطـابق خارجاً .

فظهر أن المجعول بـالعرض ثلاـثه أقسـام : جعـل الكميّه للشـىء و الزوجيّه للأربعه ، و جعل الفوقيّه للسـقف ، و جعل الماهيّه . و إسناد الجعل إلى الماهيّه مجاز لكنه فى الأول و الثانى حقيقه .

إذا عرفت هذا ، فإنّ الطريقيّه قابله للجعل بالجعل البسـيط كما هو واضح ، إمّا وجودها بناءً على أصاله الوجود ، و إمّا ماهيّتها بناءً على أصاله الماهيّه ، إنما الكلام فى جعل الطريقيّه للقطع أى الجعل التأليفى ، و هنا يأتى البحث :

فى كيفيّه الطريقيّه المجعوله للقطع

هل الطريقيّه خارجه عن ذات القطع أو داخله ؟ و على الثانى : هى جزء الذات أو كلّها ، و على الأوّل، هى مفارقه أو لازمه ؟

فعلى القول بالخروج و أنها لازمه للقطع ، فالجعل التأليفى غير ممكن ، لأن

لوازم الذات مجعوله بجعلها بالجعل بالعرض ، فهل هی خارجه عن الذات ؟

إنه لاـ یعقـل أن تکون النسـبه بین الطریقیّه و القطع نسـبه الزوجیّه للأـربعه ، خلافاً لما جاء فی کلام المیرزا ، لأنّ کلّ خارج عن الـذات - و إنْ کان لازماً لها - فهو فی مرتبه الـذات فاقـد للـذات ، فالأربعه فی مرتبه ذاتها فاقده للزوجیّه ، إذ اللّازم لا یکون فی مرتبه الملزوم ، فإذا کانت الطریقیّه لیست فی مرتبه ذات القطع ، فذات القطع فی مرتبه ذاتها لا طریق و لا کشف ، و هذا محال و خلف للفرض . إذن ، لیست الطریقیّه خارجه و من لوازم القطع ، بل هی نفس ذات القطع ، و الجعل التألیفی بین الشـیء و نفسـه غیر معقول کما ذکر صاحب الکفایه .

و علی الجمله ، فإن الکاشـفیّه إن کانت من لوازم القطع ، فالجعل التألیفی بین الشـیء و لازمه غیر معقول ، و إن کانت عین ذات القطع ، فجعل الـذات للـذات غیر معقول ، فهی - علی کلّ تقـدیر - غیر قابله للجعل ، فما فی کلام بعض المحققین من أنه جعل الذاتی للذات غیر صحیح .

و المختار - کما تقـدّم - أن الکشف عین ذات القطع ، لِما تقـدّم من أن اللّازم غیر الملزوم ، مع عـدم الانفکاک بینهما ، و العلم نفس حضـور المعلوم لـدی النفس و لو لم یکن عین الکشف لزم الغیـاب و هو محـال . و لأـن العلم من الاـمور الوجـدانیه ، و لا یعقل خفاء الأمر الوجـدانی علی الواجد له ، و لا یعقل أن یکون الکشف من اللّوازم و تکون الملازمه خافیه ، و الحال أنا لا نجد شیئاً آخر وراء الکشف و الحضور یکون لازماً للکشف ... .

فحقیقه العلم عین الکشف ، و جعل الکاشفیّه له جعل الذات للذات ، و هو محال .

تنبیهان

اشاره

و هنا یلزم التنبیه علی أمرین :

أحدهما : قد یرد الإشکال علی القول بالطریقیّه الذاتیه للقطع - سواء القول بأنها عین الذات أو ملازمه لها - بأنه یستلزم إصابه الواقع دائماً و لا یکون هناک تخلّف عن الواقع ، و الحال أنه لیس کذلک ، بل القطع یحصل للجاهل بالجهل المرکّب .

و الجواب :

إن المراد من کون القطع عین الکشف عن الواقع هو انکشاف المعلوم بالذات ، لا انکشاف المعلوم بالعرض الذی یقبل التخلّف عن الواقع و لا یعقل أن یکون عین الذات . فالکشف فی قولهم : الکشف عین ذات القطع ، هو حضور المعلوم بالذات المشترک بین علم المصیب و المخطئ ، و الموجود فی الجهل المرکّب أیضاً .

و بعباره أخری : إن الطریقیّه شیء و الإصابه شیء آخر ، و لا ینبغی الخلط بینهما ، و مرادهم من الکاشفیه هی الإراءه ، و إراءه الواقع موجوده فی الظنّ أیضاً ، إلّا أنّها إراءه ناقصه بمعنی وجود احتمال الخلاف ، بخلاف القطع حیث لا وجود لاحتمال الخلاف معه ، فالذی یراه القاطع هو رؤیه عقلیه للواقع کما یری البصیر الواقع بالرؤیه الحسیّه ، فهی إراءه و رؤیه ، أمّا المطابقه للواقع فهی أمر آخر خارج عن ذات الرؤیه و حقیقتها .

الأمر الثانی : لا- یخفی أنّ مورد البحث هو الطریقیّه و الکاشفیّه التکوینیّه للقطع ، لا- الکشف الجعلی الاعتباری ، فالطریقیّه قد تکون اعتباریّه کما فی خبر الثقه حیث یُجعل له الطریقیّه و الکاشفیّه عن الواقع ، و قد تکون ذاتیه تکوینیّه ، و هی التی فی القطع ، و جعل الطریقیّه للقطع ممکن إلّا أنه لغو ، لکونه کاشفاً و طریقاً إلی الواقع تکویناً .

هذا بالنسبه إلی الطریقیّه و الکاشفیّه .

حجیّه القطع و لزوم الحرکه علی طبقه

و أمّا حجیّه القطع و لزوم الحرکه علی طبقه ، فیجوز للمولی أن یحتجّ علی العبد بالقطع الحاصل له ، و للعبد أن یحتج أمام المولی بذلک، و یعبّر عن ذلک بالمنجزیه و المعذریه ، فظهر أنّ الحجیّه و لزوم الحرکه إنما یطرحان فی مورد القطع بأحکام المولی ، بخلاف طریقیه القطع ، فلا اختصاص لها بالأحکام .

فهل یری العقل الحجیّه للقطع و لزوم الحرکه علی طبقه إذا تعلّق بأحکام المولی الحقیقی ؟

و إنما قیّدنا بالمولی الحقیقی ، لعدم دخاله العقل فی الامور العرفیه الجعلیّه .

و هل یرجع ذلک إلی استحقاق العقاب علی المخالفه ؟

و هل هذا الحکم العقلی تنجیزی أو تعلیقی، بأن یصحّ نفیه فی بعض الموارد أو الأحوال ؟

لقد تقدّم أن الطریقیّه و الکاشفیّه عین القطع ، أمّا الحجیّه ، فهی خارجه عن ذاته و حقیقته، لکنه یستلزم الحجیّه ، فإذا انکشف الواقع استلزم استحقاق العقاب علی المخالفه عند العقل .

قالوا: بأنّ العقل يحكم بالحجّيه و المنجزيّه ، بأن يحكم بأنّ القطع يصحّ العقوبه على مخالفته .

و خالف المحقق الأصفهانی ، و أنكر أن یكون العقل حاكماً ، لأن الحكم من شئون المولی ، قال : بل العقل مدرك فقط . و وافقه المتأخرون عنه ، و لو قيل بأنّ العقل يدرك الحكم ، لم يصح كذلك ، لأنه لغو ، إذ العقل يرى أنّ القطع منشأ لاستحقاق العقاب ، فجعل الحكم من قبل الشارع بلزوم الحركه على وفق القطع لغو ، و لزوم الحركه ليس إلّا الحجّيه .

هل حجیّه القطع من الأحكام العقليّه أو المجعولات العقلائيه ؟

و قد وقع البحث فی أنّ حجیّه القطع من المجعولات العقلائيّه ، أی من أحكام العقل العملی ، أو من الأحكام العقليه النظريّه غير القابله للسّلب عن القطع ؟

ذهب المحقق الأصفهانی - تبعاً للفلاسفه - إلی أنّ قضيّه الحسن و القبح من القضايا المشهوره ، أی القضايا التی لا یقام البرهان عليها ، فهی اعتبارات عقلائيّه من أجل حفظ النظام ، و حجیّه القطع من هذا القبيل ، فقد تطابقت عليها آراء العقلاء .

لكنّ المشكله هی : أن حجیّه القطع - أی صحّه العقاب علی مخالفه المولی الحقيقی - موجوده ، سواء كانت المخالفه مستلزمه لاختلال النظام أو لا ـ، بل حتی لو لم يكن نظام فی العالم ، لا يجوز مخالفه أحكام المولی الحقيقی ، و هی موجبه لاستحقاق العقاب .

و إذا لم يكن فی حجيه القطع ملاك القضايا المشهوره ، فهل هی حكم عقلی

ص:۴۶

أو أنها من لوازمه العقليه ؟ الصحيح هو الثانی ، لِما تقدم من أن العقل مدرک و لیس بحاکم .

و علی الجمله ، فإن الحجیّه هی المنجزیه ، و وجوب الحرکه علی طبق القطع و استحقاق العقاب علی المخالفه ، من لوازم القطع بحکم المولی الحقیقی ، و هذا اللّزوم عقلی لا اعتباری ، وعلیه ، فجعل الحجیّه للقطع جعلٌ للوازم الشیء للشیء ، و هو غیر معقول ، نعم ، تجعل اللّوازم بجعل الشیء بالجعل البسیط ، فکما لا یمکن أن یجعل الجسم متشکّلاً أو متحیّزاً ، لا یمکن أن یجعل القطع حجّهً ، بل متی تحقق القطع کان لازمه الحجیّه .

الرّدع عن اتّباع القطع یستلزم التناقض

و هل یمکن الردع عن القطع ؟

إنه لمّا یقطع بحکم شرعی کوجوب الصّلاه ، فقد تعلّق القطع بوجوبها و حکم العقل بحجیّه القطع و لزوم الحرکه علی طبقه ، فکان الحکم الشرعی متقدّماً فی الرتبه علی القطع ، و الحکم العقلی متأخراً عن الحکم الشرعی المتعلّق به القطع ، فتقدم الحکم الشرعی علی الحکم العقلی بمرتبتین .

فقال الشیخ :

فإذا قطع بکون مائع بولاً من أی سبب کان ، فلا یجوز للشارع أن یحکم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه ، لأن المفروض أنه بمجرّد القطع یحصل له صغری و کبری ، أعنی قوله : هذا بول ، و کلّ بول یجب الاجتناب عنه ، فهذا یجب الاجتناب عنه ، فحکم الشارع بأنه لا یجب الاجتناب عنه مناقض له (۱) .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۳۱ .

و فی الکفایه :

و بذلک انقدح امتناع المنع عن تأثیره أیضاً ، مع أنه یلزم منه اجتماع الضدّین اعتقاداً مطلقاً و حقیقهً فی صوره الإصابه (۱) .

و توضیح ذلک : إنه عند ما قطع بحرمه الخمر ، فقد یکون القطع موافقاً للواقع ، و قد یکون مخالفاً له ، فإن قال الشارع لا یجب الاجتناب عنه ، و کان القطع موافقاً للواقع ، لزم اجتماع الضدّین فی الواقع و فی اعتقاد القاطع ، و إن کان مخالفاً للواقع، لزم اجتماعهما فی اعتقاد القاطع ، دون الواقع لفرض عدم الحرمه .

و المراد من التضاد هنا هو المعنی الاصولی لا الفلسفی ، أی ما ینافی الشیء ، الأعم من التضاد و التناقض .

نظریّه المحقق العراقی

و للمحقق العراقی هنا کلام نتعرّض له بتوضیح منّا و له مقدّمتان :

الاولی : إن الأحکام العقلیه المرتبطه بالأعمال علی قسمین :

الحکم العقلی التنجیزی ، کحکمه بقبح معصیه المولی ، و المقصود من تنجیزیته عدم قبوله لأیّ تصرّف من الشارع .

و الحکم العقلی التعلیقی ، و هذا ما یقبل التصرّف منه ، کما فی صوره انسداد باب العلم ، حیث أن لنا علماً إجمالیاً بأحکام المولی لکنّ باب العلم بها منسدٌّ علینا ، فالعقل یحکم بمتابعه الظنّ من باب ترجیح الراجح علی المرجوح و هو الوهم ، فهو یحکم فی هذا الظرف بالامتثال الظنی إلّا أن حکمه بذلک معلّق علی

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۵۸ .

عدم الردع من الشارع ، فيجب علينا اتّباعه كما فى ردعه عن الظن القياسى و إن قلنا بالحكومه .

و فى العلم الإجمالى مسلكان :

فقيل : بأنه موضوع لحكم العقل بالتنجيز و استحقاق العقاب فلا يقبل التصرّف من الشارع .

و قيل : بأن الحكم العقلى فى مورد العلم الإجمالى معلّق على عدم التصرّف من الشارع بالترخيص فى الارتكاب بجعل الأصل فى أطراف الشبهه .

الثانيه : إن أساس امتناع اجتماع الضدّين فى الأحكام و عدم امكان جعل الحكمين المتضادّين ، هو امتناع اجتماع النقيضين ، لأنّ كلّاً من الضدّين ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فلو اجتمع الضدّان حصل اجتماع الضدّ مع عدمه ، فكان أساس الاستحاله هو التناقض .

هذا ، و يعتبر فى التناقض وحده المرتبه و إلّا فلا استحاله للاجتماع . مثلاً :

العلم بالشىء متأخر عن الشىء ، و كذا الظن ، و منشأ هذا التأخر هو تفرّع الكاشف على المنكشف ، فذات الكشف متعلّقه بالمنكشف و لا عكس ، فكان العلم بالشىء متأخّراً عن الشىء برهاناً .

و إذا عرفت ذلك نقول : إنه بعد ثبوت الكاشفيّه و الطريقيّه الذاتيّه للقطع و سببيّته لحكم العقل التنجيزى بلزوم المتابعه و حسن الطاعه و لتحقّق الحركه نحو المقصود فى ظرف تعلّق الغرض الفعلى بتحصيله ، يكون من المستحيل قابليه مثله لتعلّق الردع به ، لأن الرّدع عنه إمّا أن يرجع إلى سلب طريقيته تكويناً، و إمّا أن يرجع إلى المنع عن متابعته و العمل على وفقه تشريعاً .

و الأوّل واضح الاستحاله ، لبداهه امتناع سلب ما هو ذاتی الشیء عن الشیء أو إثباته له ، بل و لا یظنّ توهّمه من أحد .

و أمّا الثانی ، فعدم إمکانه أیضاً بالمرحله الأخیره واضح ، لما عرفت من أنّ فی ظرف انکشاف الواقع و تعلّق الغرض الفعلی بتحصیل المقصود ، تکون الحرکه علی وفق المقصود قهریه ، بحیث لا یمکن الرّدع عنها إلّا بسلب جهه کشفه . و أمّا بالنسبه إلی المرحله الاولی - أعنی حکم العقل بحسن صرف الإراده بنحو الطاعه - فعدم إمکانه إنما هو من جهه منافاته لحکم العقل التنجیزی بوجوب المتابعه و حسن الطاعه ، لأن مرجع ردعه حینئذٍ إلی ترخیصه فی معصیته و هو - کما تری - مما یأبی عنه الوجدان و لا یکاد یصدّقه بعد تصدیقه بالخلاف ، لکونه من التناقض فی نظر القاطع و إنْ لم یکن کذلک بحسب الواقع .

وعلیه ، فلا مجال للمنع عن صحّه الردع بما افید من برهان المناقضه ، لأن المقصود من برهان المناقضه :

إن کان مناقضه ترخیصه مع الحکم الشرعی المحفوظ فی الرتبه السّابقه علی القطع .

ففیه : إنه لا مناقضه و لا تضادّ بینهما ، بعد کون مرجع ردعه إلی الترخیص فی الرتبه اللّاحقه عن القطع ، کیف ؟ و إنه بذلک تختلف الرتبه بین الحکمین ، فترتفع المناقضه و التضادّ من البین .

و إن کان المقصود مناقضته مع الحکم العقلی فی الرّتبه المتأخره عن القطع .

ففیه : إنه مبنی علی ثبوت تنجیزیه حکم العقل بوجوب المتابعه ، لأنه من مبادی المناقضه المزبوره ، و إلّا فعلی فرض تعلیقیّته لا یکاد یبقی مع الردع عنه

ص:۵۰

حکم للعقل بوجوب المتابعه ، کی ینتهی الأمر بینهما إلی مقام المضادّه و المناقضه .

فالعمده فی المنع عن إمکان مجیء الردع هو: إثبات تنجیزیه حکم العقل ، و یکفی فی إثباته ما ذکرناه من الوجدان و إبائه بحسب الارتکاز عن إمکان مجیء ردع عن العمل بقطعه ، لکونه ترخیصاً من الشارع فی المعصیه و ترک الطاعه . (۱)

نقد تلک النظریه

و قد أورد علیه الاستاذ فی الدّورتین بلزوم التناقض علی مسلک المحقق العراقی أیضاً .

و توضیح ذلک هو : إنه رحمه اللّه یری أنّ حقیقه الحکم عباره عن الإراده أو الکراهه المبرزه ، فالإراده الشدیده المبرزه منشأ لانتزاع الوجوب ، و الکراهه الشدیده المبرزه منشأ لانتزاع الحرمه ، أمّا الإراده أو الکراهه الضعیفه ، فمنشأ للاستحباب و الکراهه الشرعیه . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنه یری أنّ متعلّق الإراده - و کذا الکراهه - هی الصوره المرئیّه خارجاً ، لا الوجود الخارجی ، لأن الإراده أمر نفسانی ، و تعلّقه بالخارج غیر ممکن - و قد برهن المحقق الأصفهانی علی ذلک بأنه یستلزم إمّا خارجیّه الذهن أو ذهنیه الخارج ، و کلاهما محال - فالمتعلّق هو الخارج، لعدم تعلّق الشوق و عدمه بالوجود الذهنی ، لکن لا الوجود الخارجی بل الصوره المرئیه خارجاً .

و بناءً علی ما ذهب إلیه فی حقیقه الحکم و متعلّقه : یرد علیه لزوم اجتماع

۱- ۱) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۷ - ۸.

النقيضين فيما ذكره فى المقام ، لأنّ تعلّق الوجوب بالصّوره المرئيّه خارجاً لدى القاطع ، هو إراده وجوده ، فإذا تعلّق بها الترخيص كان غير مراد ، و كون الشيء مراداً و غير مراد اجتماعٌ للنقيضين .

هذا ، و لا يتوهّم اختلاف المرتبه حتى يندفع الإشكال .

لأنّ متعلّق الإراده أو الكراهه هو الوجود لا المرتبه، فصحيحٌ أنّ الإراده و المراد مختلفان فى المرتبه ، لتقدّم المراد على الإراده طبعاً ، لكنهما موجودان بوجودٍ واحد ، كما هو الحال بين الواحد و الاثنين ، إذ الاثنان متأخّر رتبةً عن الواحد طبعاً ، لكنهما موجودان بوجودٍ واحد .

و هذا هو الإشكال على المحقق العراقى هنا بناءً على مسلكه .

و أمّا على مسلك القائلين باعتباريّه الحكم - على اختلافٍ فيما بينهم فى حقيقته - إذ قال بعضهم بأنه الطلب الإنشائى ، و بعضهم بأنه عباره عن البعث أو الزجر الاعتبارى ، و بعضهم أنه الثبوت على الذمّه اعتباراً و اعتبار الحرمان ...

- فالتناقض لازم بلا إشكال ، و ذلك : لأن كلّ حكم يصدر من الحاكم فهو فعل اختيارى له ، و لا يعقل أن يكون مهملاً ، لأن المفروض أنه - لكونه حكيماً - يلحظ موضوع الحكم و انقساماته ، فإنْ كان غرضه متعلّقاً بالمقسم خرج الحكم مطلقاً ، و إن كان متعلّقاً بالقسم خرج مقيّداً ، و لا يعقل أنْ يكون الغرض مهملاً ، و الحكم معلول للغرض ، فلا إهمال فيه كذلك .

و على هذا ، فإذا حكم الشارع بوجوب الصّلاه ، فتاره : يتعلّق القطع بالوجوب ، و اخرى : لا ، فإن كان الغرض قائماً بالمقسم أطلق الوجوب و إلّا قيّده بوجود القطع أو عدمه ، لكنّ التقييد هناك محال ، إذ لا يعقل تقييد وجوبها بعدم

القطع به ، لأنّ الغرض من الصّلاه – و هو النهی عن الفحشاء و المنکر مثلاً – أعمّ .

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : فإنّ التقیید بعدم القطع بالوجوب لغوٌ لعدم الأثر ... .

فظهر أن التقیید محالٌ کما أنّ الإهمال محال ، فالإطلاق واجب ... أی:

الصّلاه واجبه سواء قطع بوجوبها أوْ لا ، فلو اعتبر عدم وجوبها فی مرتبه القطع بوجوبها ، لزم اجتماع النقیضین – أی الوجوب و عدمه – فی المتعلّق الواحد .

فالحق ، لزوم التناقض علی جمیع المسالک .

هذا ، و لا یخفی أنّ هذا التناقض یلزم فی الحکم الشرعی – کما تقدّم – و فی الحکم العقلی أیضاً ، لأن کلّ حکمٍ شرعی فهو بمجرّد وصوله موضوع لحکم العقل بلزوم الطاعه و الامتثال .

نظریّه المحقّق الأصفهانی

و قال المحقق الأصفهانی رحمه اللّه :

بل التحقیق أن حدیث التضادّ و التماثل أجنبی عمّا نحن فیه ، لما فصّلناه فی مسأله اجتماع الأمر و النهی : أن الحکم – سواء کان بمعنی الإراده و الکراهه أو البعث و الزجر الاعتباریین – لیس فیه تضادّ و تماثل ، فإنهما من صفات الأحوال الخارجیه للموجودات الخارجیه . فراجع .

بل المانع من اجتماع البعثین ، إمّا صدور الکثیر عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلّان عن داع واحد ، أو صدور الواحد عن الکثیر لو انبعثا عن داعیین ، فإن الفعل الواحد عند انقیاد المکلّف لمولاه لو صدر عن بعثین مستقلّین ، لزم صدور الواحد عن الکثیر، کما أنّ صدور مقتضی البعث و الزجر لازمه اجتماع

المتناقضين ، فيلغو البعث بداعى إيجاد الفعل و الزجر بداعى تركه (۱) .

و قد اشتمل كلامه على نفى و إثبات .

أمّا ما أفاده فى جهه النفى ، فتوضيحه هو : إن المثلين عباره عن الوجودين من الماهيّه الواحده ، و الضدّان عباره عن الأمرين الوجوديين المتعاقبين على الموضوع الواحد ، الداخلين تحت جنس قريب و بينهما نهايه الخلاف . و على هذا ، فالتماثل و المثليه و كذا التضاد و الضديّه من أحوال الموجودات الخارجيّه ، و الحكم إمّا هو الإراده أو الكراهه التشريعيّه ، أو البعث و الزجر الاعتباريّان – على الخلاف – من الاعتباريات ، و أحكام الموجودات الخارجيّه لا تجرى فى الامور الاعتباريه ، فلا معنى لأن يقال : حكمان متماثلان أو متضادّان ، و لا يلزم اجتماع المثلين أو الضدّين .

و أمّا ما أفاده فى جهه الإثبات ، فتوضيحه : إنّ المانع من تصرّف الشارع هو صدور الكثير من الواحد و بالعكس ، أو لزوم اجتماع المتناقضين فى مقام الامتثال ، فالقطع بوجوب شيء بعث ، فإذا جاء ببعثٍ آخر نحوه ، كان البعثان حاصلين من داعٍ واحد لكون المصلحه واحده ، و صدور الكثير من الواحد محال . أمّا فى مقام امتثال التكليف ، فالحاصل انبعاث واحد عن البعثين ، و صدور الواحد من الكثير محال كذلك . و إنْ كان الحكم غير مماثل ، يلزم اجتماع المتناقضين فى مقام الامتثال .

إذن ، لا يمكن التصرّف لا بالمماثل و لا بالمخالف ، للزوم ما ذكر من

۱– ۱) نهايه الدرايه ۳ / ۲۰ .

المحذور ، و هذا هو المانع لا ما ذكره الشيخ و صاحب الكفايه و العراقی رحمهم اللّه .

أقول :

إنّ ما ذكره فی جهه النفی مبنیّ علی الاصطلاح الفلسفی فی التضادّ و التماثل ، لكنّ التضادّ عند الاصولیین عباره عن عدم اجتماع الأمرین ، سواء اطلق علیه التضادّ فلسفیّاً أوْ لا ، ثم إنّ الاعتبار فی مورد القطع ناشئ عن المصالح و المفاسد ، و هو أیضاً منشأ للانبعاث و الانزجار ، و هكذا اعتبار یجری فیه برهان التضاد و التماثل ، فلیس المحذور لزوم صدور الكثیر من الواحد ، بل هو استحاله اجتماع الوجوبین مثلًا و الوجوب و الحرمه ، فی متعلّق واحد ، لكونهما ناشئین من الملاك و هما منشأ للانبعاث كما تقدم . نعم ، هذه الاستحاله هی بالعرض .

وجوب الحركه عملاً طبق القطع

بعد أن ثبت كاشفیه القطع ، و حجیّته ، و لابدیّه العمل علی طبقه عقلًا ، یجب الحركه عملاً علی طبقه ، فإذا قطع بوجوب الصّلاه - مثلاً - حكم العقل باستحقاق العقاب علی المعصیه و المخالفه بتركها ، فحینئذ ، یحكم بلزوم الحركه عملاً علی طبق القطع بالإتیان بالصّلاه .

لكنّ المقطوع به إذا كان من الاُمور النفسانیّه الملاءمه للغرائز ، یكون العمل به غریزیّاً طبعیاً ، كما فی الحیوانات ، أمّا إذا كان من الامور العقلائیّه ، فالعمل به من الأحكام العقلیّه ، و هذا هو الفرق بین الإنسان و الحیوان .

و قد ذهب السید الحكیم فی مباحث الاجتهاد و التقلید (1) إلی أنّ وجوب

1- 1) مستمسك العروه الوثقی 1 / 6 .

العمل بالتكاليف الشرعيه حكم عقلی من باب وجوب شكر النعم ، ثم أضاف : بل فطری ، من جهه أنه إذا أدرک النعمه ، و أنها من منعم ، و أنّه يجب شكر النعم ، يتحرک نحو الطاعه بفطرته .

و قد نوقش فی هذا الاستدلال فی ذلک الموضع (۱) .

تنبيهان

بقی التنبيه علی أمرين :

الأول :

قد أنكر المحقق الإيروانی أن يكون وجوب العمل علی طبق القطع بالحكم الشرعی من المدركات العقليّه ، و إنما يدرک العقل حسن الطاعه و قبح المعصيه ، فإذا أدرک ذلک تحرّک عملاً علی الطّاعه و استخدم قواه فی سبيل تحقّقها ، فالحركه الخارجيه أثر لدركه حسن الطاعه و قبح المعصيه ، و لو قلنا بأن له دركاً آخر - علاوهً علی درک حسن الطاعه - هو عباره عن وجوب العمل خارجاً علی طبق القطع ، لزم التسلسل ، لأنّ وجوب العمل علی طبق القطع حكمٌ ، فيقال : هل هو حكم مشكوک فيه أو مظنون أو مقطوع به ؟ المفروض كونه مقطوعاً به ، فيتولّد حكم عقلی بوجوب العمل علی طبق هذا الحكم المقطوع به ، و هل هذا الوجوب مشكوک فيه أو مظنون أو مقطوع به ؟ و هكذا .

و الحاصل : إنه ليس إلّا درک العقل حسن الطّاعه و قبح المعصيه ، أمّا وجوب

ص:۵۶

۱- ۱) و تعرّضنا لذلک فی الجزء الأوّل من كتابنا (إرشاد الطالبين إلی منهاج الصالحين) الماثل للطبع إنْ شاء اللّه .

العمل على طبق المقطوع به فلا (١) .

و لهذا الرأى أثر فى المباحث ، فقد تقرّر - مثلاً - أنّ الأمر بالطاعه فى قوله تعالى «أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (٢)و أمثاله إرشاد إلى حكم العقل بوجوب إطاعه المولى ، فالعلماء يقولون بوجود الحكم العقلى بوجوب الطاعه ، أمّا بناءً على نظريه هذا المحقق ، فلا حكم للعقل إلّا بحُسن الطّاعه ، فتكون الآيه إرشاداً إلى هذا المعنى فقط ، فلا تدلّ هيئه افعل على الأمر .

فنقول :

قد ذكر جماعه من الأعلام أن لا مُدرَك من العقل إلّا حسن الطّاعه و قبح المعصيه ، و مجرّد ذلك لا يكفى لحمل الإنسان على الحركه خارجاً ، لأنّ العمل الحسن فى العالم كثير ، و مجرّد درك حسن العمل لا يكفى للحكم بوجوبه على طبق المدرك ، إلّا إذا وصل إلى حدّ المنجّزيه - أى استحقاق العقاب على المخالفه - ففى هذه الحاله يوجد الحكم العقلى بلزوم الحركه ، فتلخّص : أن الصحيح تفرّع الحركه الخارجيه على احتمال استحقاق العقاب و المؤاخذه على المخالفه ، و من هنا جاء الحكم العقلى الارتكازى بوجوب دفع الضرر المحتمل .

و أمّا ما ذكره من استلزام القول بوجود الحكم العقلى بوجوب الطاعه للتسلسل ، ففيه :

إنه إن كان موضوع استحقاق العقاب مطلق الحكم - أى سواء كان الحكم العقلى أو الشرعى بعد قيام القطع - تمّ كلامه ، لأنّ وجوب العمل بالقطع حكمٌ

۱- ۱) حاشيه الكفايه ۲ / ۴۱۰ .

۲- ۲) سوره النساء : ۵۹ .

عقلی تعلّق به القطع ، فهو موضوع للزوم الحرکه قطعاً بحکم العقل ، فیلزم التسلسل ، لکنّ الصحیح أنّ الموضوع له هو حکم المولی الحقیقی ، و العقل یدرک استحقاق العقاب علی مخالفته و لا حکم للعقل بذلک ، فلا یلزم التسلسل ، لأنّ موضوع وجوب العمل هو حکم المولی و کلّ حکم من بعده بذلک فهو من العقل ، و المفروض أنه لیس بحکمٍ بل هو درک بلزوم استحقاق العقاب علی مخالفه حکم المولی المقطوع به .

الأمر الثانی :

قد عرفت أن «الحجه» فی اصطلاح الاصولی یختلف عنه فی الاصطلاح المنطقی ، و قد أفاد الشیخ رحمه اللّه أنه لا یطلق « الحجه » علی « القطع » بالاصطلاح المنطقی ، لعدم وقوعه بهذا المعنی وسطاً فی القیاس ، فلیس لمن قطع بوجوب الصّلاه إلّا أن یقول : الصّلاه واجبه ، و أمّا أن یقول : الصّلاه مقطوع بوجوبها ، و کلّ ما قطع بوجوبه فهو واجب ، فالصلاه واجبه ، فلا ، بخلاف باب الأمارات ، فإنّ « الحجه » بالاصطلاح المنطقی یقع وسطاً فیها ، فیقال مثلاً : هذا ما قام خبر الثقه علی وجوبه ، و کلّ ما قامت الحجه علی وجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

التجرّی

اشاره

و یقع البحث فی :

موضوع التجرّی

و أحکام التجرّی

ص:۵۹

التجرّی موضوعاً

اشاره

إن القطع تاره : طریقی ، و اخری : موضوعی ، و هو إمّا جزء الموضوع و إمّا تمام الموضوع .

أمّا القطع الطریقی، فالبحث جارٍ فیه بلا کلام . و أمّا إن کان جزء الموضوع فکذلک ، لأنّه لما کان جزءاً و الجزء الآخر هو الواقع ، فقد یصادف الواقع و قد یتخلّف عنه ، و مورد التخلّف هو موضوع التجرّی .

و أمّا القطع الموضوعی ، إذا کان تمام الموضوع للحکم ، فلیس بموردٍ لمبحث التجرّی - و کذا الظن المأخوذ موضوعاً تامّاً للحکم - لعدم التخلّف عن الواقع ، فإذا تحقق القطع لدی المکلّف و خالفه فقد عصی ، و لذا یفتی فی السفر المظنون فیه الخطر بکونه سفر معصیه و یجب فیه التمام ، و لا موضوع هناک للتجرّی ، لفرض کون هذا الظن تمام الموضوع لوجوب إتمام الصلاه ، فمع وجود الظن بالضرر أو الخطر یکون السفر معصیهً ، و لا تجری أصلاً .

وعلیه ، فمتی کان القطع أو الظنّ أو الاحتمال تمام الموضوع للحکم ، فإنّ المخالفه هناک معصیه ، و لا مجال لبحث التجرّی فیه .

ص:۶۱

فموضوع مبحث التجرّی هو کون القطع أو الظن طریقاً إلی الواقع أو جزءاً للموضوع .

و بما ذکرنا یظهر عـدم اختصاص البحث بالقطع ، و أنه جارٍ فی مطلق الحجّه القائمه علی الواقع ، سواء کانت حجهً ذاتیهً کالقطع أو جعلیّه کالأمارات ، فلو قام خبر الثقه علی حکم و خالفه المکلّف ثم ظهر عدم مطابقه الخبر للواقع ، فقد تجرّأ علی المولی .

توهّمٌ و دفع

و ذکر المیرزا أنه قـد توهّم بعضـهم أن النزاع فی المقام إنما یجری فی خصوص مخالفه القطع بالواقع المفروض عدم إصابته ، و أمّا مخالفه الطرق الشـرعیّه ، فلا یجری فیها النزاع ؛ لعدم الإشـکال و الریب فی اسـتحقاق العقاب علی مخالفتها ، و إن کانت غیر مصیبه للواقع .

و منشـأ هـذا التوهّم هو تخیّـل أنّ مخالفه الطرق الشـرعیّه إنّما هی مخالفه الأحکام الظاهریّه المجعوله من قِبَل المولی ، فلا محاله یترتّب علیهـا اسـتحقاق العقـاب و إن لم یکن هنـاک أحکـام واقعیّه فی مواردها ، و هـذا بخلاف القطع ؛ فإنّ مخالفته فی صوره عـدم المصـادفه لا ـ یکون مخـالفهً لحکم واقعی و لا ـ ظـاهری ، فیقع النزاع فی أنّ المخالفه الاعتقادیّه التخیّلیه هل یترتّب علیها ما یترتّب علی المخالفه الواقعیّه أم لا ؟

و أنت بعد ما عرفت أنّ المجعول فی موارد الطرق الشرعیّه لیس هی الأحکام البعثیّه أو الزجریّه ، و إنّما هو نفس صفه الطریقیّه و الکاشفیّه من دون استتباعها لحکمٍ شرعیّ ، تعرف أنّ حال مخالفه الطریق الوجدانی حال الطریق

الجعلی بعینهـا ، من دون فرقٍ بینهما أصـلًا ، وعلیه ، یکون محلّ النزاع فی المقام أعمّ من مخالفه القطع الوجـدانی و الأمارات أو الاُصول ، حتی أصاله الاحتیاط فی موارد العلم الإجمالی أو غیرها .

و بالجمله ، مخالفه مطلق المنجّز للحکم - علی تقدیر انکشاف عدم ثبوته فی الواقع - یکون محلّ الکلام فی المقام (۱) .

و قال السیّد الخوئی :

إن بحث التجری لاـ یختصّ بـالقطع ، بـل یعمُّ جمیع الأمـارات المعتبره و الاـصول العملیّه ، بـل یعمّ کلّ منجز للتکلیف و لو کان مجرّد احتمال ، کما فی موارد العلم الإجمالی بالتکلیف ... .

فـإن الاقتحـام فی بعض الأطراف داخل فی التجرّی ، و إن لم یکن فیه إلّا احتمال المخالفه للتکلیف ، و کـذا الحال فی الشـبهات البدویه قبل الفحص .

و الجامع بین الجمیع هو مخالفه الحجه ، أی ما یحتـج به المولی علی العبـد ، فلو ثبت کون مائع خمراً بالبینه أو الاستصـحاب ، و شربه ، و لم یکن فی الواقع خمراً ، کـان متجرّیـاً . و لو احتمـل کون شـیء حرامـاً و ارتکبه قبـل الفحص ، و انکشف عـدم کونه حراماً ، کان متجرّیاً ، و هکذا . فذکر القطع لیس لاختصاص التجری به ، بل إنما هو لکونه أظهر الحجج و أوضح المنجزات .

و ربمـا یتوهم عـدم جریـان التجرّی فی موارد الأمـارات و الاـصول العملیه الشـرعیه ، و الجامع هو الحکم الظاهری ، بـدعوی أن الأحکام الظاهریه مجعوله فی

۱- ۱) أجود التقریرات ۳ / ۴۲ .

ظرف الجهل بالواقع ، فبكشف الخلاف ينتهى أمدها و تنتفى بانتفاء موضوعها ، لا أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول ، فيكون بمنزله انقلاب الخمر خلّاً ، فكما أنه إذا انقلبت الخمر خلّاً تنتفى الحرمه من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها، لا أنه بعد الانقلاب يستكشف أنه لم يكن حراماً من الأول ، كذلك الحال فى الأحكام الظاهريه ، حيث أن موضوعها الجهل بالواقع ، فبكشف الواقع تنتفى بانتفاء موضوعها ، فلا يتصور كشف الخلاف فى نفس الحكم الظاهرى ، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجرّى .

و هذا التوهم فاسد من أساسه ، إذ هو مبنى على القول بالسّببيه ، و أن المجعول فى مورد الطرق و الأمارات هى الأحكام ، و هو فاسد ، لاستلزامه التصويب الباطل . و الصحيح أن المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه و الطريقيّه فقط ، على ما سيجىء الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى (۱) .

و كذا جاء فى كلام السيّد الصدر ، قال :

موضوع هذا البحث أن أىّ تكليفٍ يتنجّز على المكلّف ، سواء كان بمنجّز عقلى كما فى موارد القطع و الاحتمال المنجز ، أو شرعى ، كما فى الأمارات و الاصول المنجزه ... و قد يتوهّم عدم شمول هذا البحث موارد الحكم الظاهرى ...

و لكنّ هذا التوهّم باطل ... (۲) .

نظر الشيخ الاستاذ

و بالجمله ، فهم يتعرّضون للتوهّم المذكور و يردّون عليه ، لكنّهم يصرّحون

۱- ۱) مصباح الاصول: ۱۸ - ۱۹ .

۲- ۲) بحوث فى علم الاصول ۴ / ۳۵ .

بشمول البحث للاصول العملیّه أیضاً ، و قد تنظّر فی ذلک شیخنا دام بقاه فی الدوره اللّاحقه ، فقال ما حاصله :

إنّ الأصل منه عقلی ، کالاحتیاط و البراءه العقلیّه ، و منه شرعی ، کالطهاره الظاهریه المجعوله فی الشبهات الحکمیّه و الموضوعیّه ، و الحلیّه المجعوله ب «کلّ شیء لک حلال » ، و کذا فی موارد الاحتیاط الشرعی ، بناءً علی دلاله نصوص الاحتیاط علی الحکم المولوی الشرعی ، فمقتضی القاعده فی مثل هذه الموارد ، بناءً علی أنّ المجعول فیها هو الحکم الشرعی - و إنْ کان ظاهریاً - المولوی المستتبع لاستحقاق العقاب ، هو عدم جریان بحث التجرّی .

و ملخّص الکلام : أنه فی کلّ مورد لا یوجد جعلٌ شرعی ، بل المجعول هو الطریقیّه أو المنجزیه و المعذریّه ، فالبحث جارٍ فیه ، و کلّ موردٍ فیه مجعول شرعی - و لو ظاهری - فالمخالفه معصیه ، و لا مجال لبحث التجرّی فیه .

ص:۶۵

أحكام التجرّى

اشاره

قال فى الكفايه :

قد عرفت أنه لا شبهه فى أنّ القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه و المثوبه على الموافقه فى صوره الإصابه ، فهل يوجب استحقاقها فى صوره عدم الإصابه على التجرّى بمخالفته ، و استحقاق المثوبه على الانقياد بموافقته ، أوْ لا يوجب شيئاً ؟

الحق : أنه يوجبه ، لشهاده الوجدان بصحّه مؤاخذته و ذمّه على تجرّيه ... (۱) .

أقول :

هل الحكم المترتّب على التجرّى هو القبح العقلى ، فيستحقُّ الذم و اللّوم فقط ، أو استحقاق العقاب عقلاً أيضاً ، أو الحرمه الشرعيّه بالإضافه إليهما ؟

التجرّى قبيح عقلاً

أمّا القبح العقلى ، و استحقاق الذمّ و اللّوم ، فلا ينبغى الرّيب فى ثبوته ، فقد ذكرنا فى مباحث المعرفه الدينيه و بيان مقامات أئمه الهدى عليهم السلام ، بالاستفاده ممّا ورد عنهم بعد الكتاب المجيد : أنّ المدار فى القرب و البعد من اللّه عزوجلّ هو الانقياد و الطاعه و التمرّد و المعصيه له ، فقد ورد عنهم عليهم السّلام أنه إنما بلغ أمير المؤمنين عليه السلام المقام الذى لا يتقدّم عليه فيه أحد من

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۵۹ .

الأوّلين و الآخرين - سوى رسول اللّه - إلّا بطاعته للّه و رسوله ، فهذا ما دلّت عليه الأدلّه النقليّه (۱) .

و لا شک أن العقل یـدرک حسن الانقیاد للمولی الحقیقی و قبح المخالفه لأوامره و نواهیه ، لکونها خروجاً عن رسم العبودیه و هتکاً لحرمته ، و من هنا یحکم بقبح الفعل المتجرّی به و أنّ فاعله یستحقّ الذمّ و اللّوم .

و لیس لأحـدٍ أنْ یقیس التجرّی علی المولی الحقیقی بالتجرّی علی أحدٍ من الناس ، بأنْ یجعل تعدّی حدوده علی حدّ التصـرّف فی مالٍ بتخیّل أنه لزیـدٍ ثم تبیّن کونه مالاً لنفسه ، فکما لا یکون فی هذه الصّوره ظالماً لزید ، کذلک لا یکون هاتکاً للمولی إذا شرب المائع بقصد کونه خمراً و تبیّن کونه ماءً ، فإنّ هذا قیاس مع الفارق ، کما لا یخفی علی أهل المعرفه .

و علی الجمله ، فإنه لا ینبغی الریب فی ترتّب الذمّ و اللّوم ، و إنّما الکلام فی ترتّب الأزید من ذلک .

هذا ، و قد نسب إلی الشیخ انحصار التجرّی بهذه المرحله فقط ، لکنّ الاستاذ - فی الدّوره اللّاحقه - تنظّر فی هذه النسبه ، و أفاد بأنّ الشیخ غیر جازم بعدم ترتب غیر اللّوم و الذم .

هل یستحقّ العقاب ؟

و أمّا استحقاق العقاب - بالإضافه إلی اللّوم - .

فقیل : بأنّ التجری یوجب قبح الفعل من حیث الصّدور ، و استحقاق العقاب یکون فیما لو کان الفعل قبیحاً من حیث الذات .

۱- ۱) بحار الأنوار ۲۵ / ۲۸۶ - ۲۸۷ .

و قیل : باستحقاق العقاب من حیث الصّدور أیضاً ، فقال صاحب الکفایه باستحقاقه علی نفس العزم علی الفعل ، و قال جماعه - منهم المحقق العراقی - بأنّ الفعل الخارجی مورد القبح و استحقاق العقاب .

هل هو حرام شرعاً ؟

و فی ترتب الحرمه الشرعیّه أیضاً خلاف .

فقیل : بعدمها بل الحکم بالاستحقاق عقلی .

و قیل : بوجودها ، فقیل : بأنه حکم شرعی لا یقبل التخلّف و التغیّر بالعناوین ، و قیل : یتغیّر بها ، و هو رأی صاحب الفصول .

أمّا المیرزا ، فقد ذکر (۱) أن المسأله ربما تحرّر فقهیّهً ، و اخری اصولیّه ، و ثالثهً کلامیّه .

أمّا تحریرها فرعیّهً ، فباعتبار أنْ یقع الکلام فی اتّصاف المخالفه القطعیّه - و لو کان القطع غیر مصادف للواقع - بالحرمه و عدمه .

و أمّا تحریرها اصولیّهً ، فمن جهه دعوی شمول الأدلّه الأولیّه بإطلاقها لصوره التجرّی ، و وقوع النتیجه فی طریق استنباط الحکم الشّرعی ، أو من جهه قانون الملازمه بعد ثبوت الحکم العقلی بالقبح .

و أمّا تحریرها کلامیّهً ، فمن حیث استحقاق العقاب علی المخالفه و الثواب علی الانقیاد .

و تبعه سیدنا الاستاذ قدّس سرّه و تکلّم علی ذلک بالتفصیل (۲) .

۱- ۱) أجود التقریرات ۳ / ۴۲ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۴ / ۳۶ .

رأى الشيخ فى استحقاق العقاب

ذكر الشيخ : أن القاطع لا يحتاج فى العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلّه المثبته لأحكام مقطوعه ، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها ، فيقطع بالنتيجه ... لكنّ الكلام فى أن قطعه هذا هل حجه عليه ... فيعاقب على مخالفته ... ؟

الإشكال عليه

و قد وقع الإشكال فى موردين من هذا الكلام :

أحدهما فى قوله : فيقطع بالنتيجه .

من جهه أنّ هذا الحكم المقطوع به ، هل هو حكم واقعى أو ظاهرى ؟ فإن اريد الواقعى ، فيستحيل القطع به إلّا إذا كان الدليل المثبت له قطعيّاً ، و من المعلوم أن أكثر الأدله المثبته للأحكام ظنيه لا قطعيه ، و إن اريد الظاهرى ، فإنّه لا قطع بالحكم الظاهرى فى غير موارد الاصول الشرعيّه .

و الثانى فى قوله : فيعاقب على مخالفته .

من جهه أنّ موضوع البحث هو أن المخالفه مستتبعه لاستحقاق العقاب أوْ لا ، و ظاهر عبارته العقاب لا استحقاق العقاب .

ثم إنه يرد عليه : وقوع الخلط فى كلامه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى ، لأنّ مناط البحث فى استحقاق العقاب و عدمه هو حكم العقل ، لكنّه فى مقام الاستدلال ينقل الاتفاق من الفقهاء على الأوّل ، و هو الاستحقاق .

كلام الشهيد الأوّل

هذا ، و الأصل فى كلام الشيخ هو ما ذكره الشهيد رحمه اللّه فى قواعده حيث قال ما نصّه :

لا تؤثّر نيّه المعصيه عقاباً و لا ذمّاً ما لم يتلبّس بها ، و هو ما ثبت فی الأخبار العفو عنه ، و لو نوی المعصيه و تلبّس بما يراه معصيه فظهر بخلافها، ففی تأثير هذه النيّه نظر :

من أنها لمّا لم تصادف المعصیّ فيه ، صارت كنيّهٍ مجرّده ، و هو غير مؤاخذ بها .

و من دلالتها على انتهاك الحرمه و جرأته على المعاصی .

و قد ذكر بعض الأصحاب : إنه لو شرب المباح متشبّهاً بشارب المسكر ، فعل حراماً .

و لعلّه ليس بمجرّد النيّه بل بانضمام فعل الجوارح إليها .

و يتصوّر محلّ النظر فی صور :

منها : لو وجد امرأهً فی منزل غيره فظنّها أجنبيّه فأصابها ، فظهرت أنها زوجته أو أمته .

و منها : لو وطئ زوجته لظنّها حائضاً ، فبانت طاهراً .

و منها : لو هجم على طعام بيد غيره و أكل منه ، فتبيّن أنه ملك الآكل .

منها : لو ذبح شاهً يظنّها للغير بقصد العدوان ، فظهرت ملكه .

و منها : ما إذا قتل نفساً بظنّها معصومه ، فبانت مهدره .

و قد قال بعض العامّه : يحكم بفسق متعاطی ذلک ، لدلالته على عدم المبالات بالمعاصی ، و يعاقب فی الآخره – ما لم يتب – عقاباً متوسّطاً بين عقاب الكبيره و الصغيره .

و کلاهما تحکّم و تخرّص علی الغیب (۱) .

و حاصل کلامه عدم ترتّب الفسق و عدم استحقاق العقاب .

بقیّه کلام الشیخ و النظر فیه

ثم إنّ الشیخ أورد أدلّه القول بالاستحقاق .

فذکر الإجماع ، ثم قال : و یؤیّده بناء العقلاء و حکم العقل بقبح التجری .

قال : و قد یقرّر دلاله العقل علی ذلک : بأنا إذا فرضنا شخصین قاطعین ، بأنْ قطع أحدهما بکون مائع معین خمراً ، و قطع الآخر بکون مائع آخر خمراً ، فشرباها ، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر ، فإمّا أن یستحقّا العقاب أو لا یستحقّه أحدهما أو یستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العکس ... .

ثم قال : و یمکن الخدشه فی الکلّ .

أمّا الإجماع ، فالمحصّل منه غیر حاصل ، و المسأله عقلیّه ، خصوصاً مع مخالفه غیر واحد کما عرفت من النهایه ، و ستعرف من قواعد الشهید ، و المنقول منه لیس بحجّه فی المقام .

أقول :

الإشکال علی الإجماع المدّعی من جهه الکبری أو الصغری ، له مجال ، لکن قوله « و المسأله عقلیّه » غیر تام ، لأنّ معقد الإجماع هو « المعصیه » ، فقد تقدّم قوله : « کما یظهر من دعوی جماعه الإجماع علی أنّ ظانّ ضیق الوقت إذا أخّر الصّلاه عصی و إنْ انکشف بقاء الوقت ... » و المعصیه و عدمها حکم شرعی لا عقلی ... .

۱- ۱) القواعد و الفوائد: ۴۴ - ۴۵ . الفائده ۲۰ .

قال :

و أمّا بناءً العقلاء ، فلو سلّم ، فإنّما هو على مذمّه الشخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن وجود صفه الشقاوه فيه ، لا على نفس فعله ، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله ، فإنّ المذمّه على المنكشف لا الكاشف .

قال : و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجرى ... .

أقول :

لقد نزّل الشيخ حكم العقل و بناء العقلاء على اللّوم و المذمّه ، لخبث الباطن و السريره ، إلّا أنه لا شك عقلًا و عقلاءً فی صدق عنوان « الهتک » على هذا الفعل ، و هتک المولی قبیح بلا ریب ، لأنه ظلم کما لا یخفی .

و هذا محصّل الکلام على مسلک الشیخ الأعظم فی مسأله استحقاق المتجرّی للعقاب ، و قد ظهر أنه لا یمکن المساعده علیه .

رأی السیّد الاستاذ تبعاً للشیخ

و قد تبع سیدنا الاستاذ قدس سرّه الشیخ الأعظم ، فقال ما نصّه :

الذی یذهب إلیه الشیخ هو أنه لیس فی مورد التجرّی سوی سوء السریره ، و هو غیر ملازم للعقاب ، لأن العقاب یترتّب على القبح الفعلی لا الفاعلی ، و فی قباله ذهب صاحب الکفایه إلى ثبوت العقاب ... .

و الذی نراه أنّ الحق مع الشیخ ، و أنّ القبح الفاعلی الموجود فی صوره التجرّی لا یلازم العقاب ، و إنما الذی یلازمه هو القبح الفعلی ، فلا وجه لما ذکره صاحب الکفایه من ثبوت العقاب على فعل النفس ، و یدلّ على ما ندّعیه وجهان :

الأول : إنه لا إشكال فی ثبوت العقاب علی المعصیه الحقیقیّه بحکم العقلاء ، فلو کان القصد إلی المعصیه مستلزماً للعقاب ، للزم أن یحکم العقل فی مورد المعصیه الحقیقیه باستحقاق عقابین لحصول سببین له و هما القصد إلی المعصیه و نفس المعصیه . و هذا مما لا یقول به أحد .

الثانی : ما ورد فی الآیات و الروایات من إثبات العقاب علی المعصیه الحقیقیّه و مخالفه المولی ، فیلزم ثبوت عقابین فی موردها ، بناءً علی أنّ التجرّی موضوع العقاب ، لتعدد سببه .

و بالجمله : ما ذهب إلیه صاحب الکفایه مستلزم لدعوی تعدّد العقاب فی مورد المعصیه الحقیقیّه ، و هو مما لا یلتزم به هو و لا غیره ... فالحق مع الشیخ (۱) .

أقول :

سنتعرّض فیما بعد إلی ما قد یورد به علی مذهب صاحب الکفایه فی المقام بعد توضیحه ، و من ذلک الإشکال بلزوم تعدّد العقاب و التمسّک بالنصوص ، فانتظر .

رأی صاحب الکفایه فی قبال الشیخ

و ذهب صاحب الکفایه إلی استحقاق العقاب - مضافاً إلی المذمّه - لکنّه إنما یستحقّه لفعلٍ قلبی و هو « العزم » ، لا للصّفه النفسانیّه و هی خبث السریره کما قال الشیخ ، و لا من أجل وقوع الفعل خارجاً ، کما علیه المحقق الأصفهانی و غیره ... .

فیظهر أن لکلامه جهه إثبات وجهه نفی .

أمّا فی جهه الإثبات ، فاستدلّ بالوجدان قائلاً :

۱- ۱) منتقی الاصول ۴ / ۵۷ - ۵۸ .

لشهاده الوجدان بصحّه مؤاخذته و ذمّه على تجرّيه و هتكه لحرمه مولاه و خروجه عن رسوم عبوديّته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان ، و صحه مثوبته و مدحه على قيامه بما هو قضيه عبوديّته ، من العزم على موافقته و البناء على إطاعته ، و إنْ قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذةً أو مثوبةً ما لم يعزم على المخالفه أو الموافقه ، بمجرد سوء سريرته أو حسنها ، و إنْ كان مستحقّاً للوم أو المدح بما يستتبعانه ... .

ثم قال : و لا يخفى أنّ فى الآيات و الروايات شهادةً على صحه ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه . (۱)

أقول :

فهو يرى أنّ للعقل هنا حكمين .

أحدهما : استحقاق الذم و المدح على خبث السريره و طهارتها ، فإنه يمدح صاحب السريره الصّافيه على هذه الصفه كما يمدح اللؤلؤ على صفائه ، و يذم صاحب السريره الخبيثه .

و الحكم الثانى : هو استحقاق المؤاخذه و العقاب من المولى على العزم على المعصيه ، و كونه فى مقام صدور الفعل المستلزم لهتك المولى ، و العزم فعلٌ قلبى اختيارى يستحقُّ عليه العقاب و الثواب .

فهذا ما يشهد به الوجدان ، و النصوص الشرعيّه شاهده بذلك ، كقوله تعالى :

« إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً » (۲)و قوله عليه السلام « نيّه

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۵۹ .

۲- ۲) سوره الإسراء : ۳۶ .

الكافر شرّ من عمله » (۱) .

و أمّا فی جهه النفی ، فذکر أربعه وجوه ، و ملخّص کلامه فیها :

۱ - کون الشیء مقطوع الخمریه - مثلًا - لا یوجب تعنونه بعنوانٍ من العناوین المقبّحه کالظلم .

۲ - کونه قابلاً للتعنون بالقبح - مثلًا - موقوف علی الالتفات إلی العنوان ، و الحال أن کون الشیء مقطوع الخمریه غیر ملتفت إلیه عند الارتکاب ، و الحکم العقلی متوقف علی صدق هذا العنوان .

۳ - إن موضوعات الأحکام العقلیه یجب تعلّق القصد بها بالإضافه إلی الالتفات ، و لیس هذا المائع قد قصد شربه بعنوان کونه مقطوع الخمریه .

۴ - إنه یعتبر اختیاریه الفعل ، و فی موارد القطع بالموضوع المخالف للواقع لا تحقق للفعل الاختیاری ، فلا موضوع لحکم العقل بالقبح . أی: إنّه لمّا قطع بأنّ هذا خمر - و کان ماءً فی الواقع - أقدم علی شربه بعنوان الخمریه ، إلّا أن شرب الخمر لم یصدر منه اختیاراً ، لعدم کونه خمراً ، و لم یشرب الماء عن اختیار ، لأنه لم یکن من قصده ، فهو لم یحصل منه عمل اختیاری مقصود .

إشكالات المحقق الأصفهانی

و قد ناقش المحقق الأصفهانی فی ما ذکره فی الجهه الاولی (۲) :

أوّلًا : بأن العزم لا یمکن أن یتعنون بعنوان القبح ، لأن القبیح فی نظر العقل هو الظلم ، و العزم علی الظلم لیس بظلم ، فلا یعقل أن یکون موضوع حکم العقل

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱ / ۵۰ ، الباب ۶ من أبواب مقدمات العبادات ، رقم : ۳ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۳ / ۲۹ .

بالقبح . و بعباره اخرى : الظلم يصدر عن عزم و إرادهٍ للظلم ، فالعزم ليس بظلم . و إذْ لا قبح فلا استحقاق للعقاب ، لأن العقل يحكم بالاستحقاق إن كان ظلماً ، و هنا عزم على الظلم و هو ليس بظلم ، لأنّ ملاك قبح الظلم هو لزوم المفسده النوعيه و اختلال النظام العام ، و هو منتف عن مجرّد العزم .

و ثانياً : إنّه لا شبهه فى أن الهتک أمر اختيارى ، و لو لا القصد لم يتحقق الهتک ، وعليه ، فلا يمكن أن يكون مجرد القصد هتكاً ، و إلّا لزم التسلسل ، لأن كونه هتكاً متقوّم بالقصد . إلّا أن يقال بأن قصديّه القصد يتحقّق بنفس القصد ، لكن هذا يستلزم انحصار الاستحقاق بمورد الالتفات إلى قصد الهتك بالقصد ، فمن شرب المائع بعنوان أنه خمر لا يقصد بشربه هتك حرمه المولى ، و إنما يتحقق الهتک إن قصد الهتک ، و بذلک يكون متجرّياً . و الحال أن صاحب الكفايه يرى أن مجرّد القصد و العزم هو الموضوع فى جميع الموارد .

مناقشه الاستاذ

و أجاب الاستاذ :

أمّا عن الأوّل ، فبأنّه إشكال مبنائى ، لأن المحقق الخراسانى يذهب إلى ذاتيّه قبح الظلم لا عقلائيّته ، و المحقق الأصفهانى يرى أن قبح الظلم من القضايا المشهوره ، لأجل حفظ النظام . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لو سلّمنا أنّ ملاک قبح الظلم هو المفسده النوعيه و اختلال النظام كما ذكره ، فلا بدّ أن يكون المراد هو المفسده الشأنيّه لا الفعليه ، و إلّا لزم القول بعدم قبح المعصيه غير الموجبه لاختلال النظام ، و لا يلتزم بذلک أحد ، و مع الالتزام بالشأنيّه ، فلا ريب فى وجودها فى العزم .

ص:۷۶

و أمّا عن الثانى ، فبأنه يبتنى على القول بتقوّم الهتک و التعظيم - مطلقاً - بالقصد ، و ليس الأمر کذلک ، فمن الهتک - و کذا التعظيم - ما يتقوّم بالقصد ، و منه ما لا يتقوّم به . و توضيح ذلک :

إن الهتک و التعظيم من القضايا العقلائيّه ، و کلّ قضيّه عقلائيّه فلا بدّ من الفحص عنها فى الوجدان العقلائى ، فنقول : إذا کان العمل يحتمل الوجهين، فلا يتعنون بأحدهما إلّا بالقصد ، کالقيام مثلاً ، أمّا ما کان ذا عنوانٍ واحدٍ - کالسّجود مثلًا ، إذ لا يکون إلّا للتعظيم - فلا يتقوّم بالقصد ، بل يعتبر فى دلالته عدم قصد المنافى ، و هل الخروج على المولى و هتکه من قبيل الأول أو الثانى ؟

الظاهر أنه من قبيل الثانى لا الأوّل ، و هو يتحقّق بفعل القلب کما يتحقق بفعل الجوارح ، فقصد الخروج عن رسم العبوديه هتک، و لا يتوقف تحققه على قصد آخر، و إنما يتوقف على عدم قصد المنافى کما ذکرنا فى السجود .

فما ذهب إليه صاحب الکفايه فى کمال المتانه .

إشکال آخر

و قد يورد عليه أيضاً : بأن العزم على الظلم من مقدّمات الظلم ، و المقدّمه خارجه عن ذى المقدّمه دائماً ، فلا ينطبق عليه عنوان الظلم ، فلا قبح له و لا استحقاق للعقاب عليه .

الجواب عنه

و يمکن الجواب عنه :

أمّا نقضاً ، فبحرمه الإعانه أو التعاون - على القولين - على الإثم ، کحرمه الإثم ، مع خروج الإعانه أو التعاون عنه ، فکما يقال هناک بالحرمه يقال هنا ،

و الجواب الجواب .

و أمّا حلّاً ، فإنّ القصد يضاف تارةً : إلى العنوان و هو الظلم ، فيكون خارجاً عنه قطعاً ، و اخرى : يضاف إلى معنون الظلم - و هو المعصيه - فيكون القصد من مصاديق الظلم . و الأمر فى التجرى من القسم الثانى ، إذ العزم على الظلم مصداق لمعنون الظلم و هو المعصيه ، فهو ظلم وقع مقدّمه لظلم آخر .

إشكال المحقق الحائرى و الجواب عنه

و أورد المحقق الحائرى على كلام صاحب الكفايه من أن الفعل المتجرّى به لا يكون اختيارياً أصلًا حتى بملاحظه العام الشامل للفرد المقصود و غيره ، بأنّه لعلّه من سهو القلم ، فقال ما حاصله : (۱)

إنه لمّا تجرأ - فشرب المائع بقصد الخمريه فظهر كونه ماءً - تحقّقت عدّه عناوين ، منها : أن الواقع هو شرب الماء ، و منها : أن المائع مقطوع الخمريه ، و منها أنه مقطوع الحرمه ، و منها : انه قد شرب المائع - و هو عنوان جامع بين الخمر و الماء - و منها أنه قد تجرّأ على مولاه . فهذه كلّها عناوين منتزعه من فعله . أمّا عنوان شرب الماء فهو غير اختيارى كما هو واضح ، و كذا عنوان التجرّى ، لأنه لو التفت إليه لما قصد ارتكاب الحرام و المفروض أنه قصده . و الباقى من العناوين كلّه اختيارى ، فقد قصد شرب المائع المقطوع الخمريه و الحرمه . فقول صاحب الكفايه بعدم تحقق الفعل الاختيارى فى الشبهات المصداقيه للتجرّى ، لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد ، غير صحيح .

۱- ۱) درر الفوائد (۱ - ۲) ۳۳۵ .

أقول :

و قد تعرّض المحقق الخراسانی لهذا الإشكال و أجاب عنه فی حاشيه الرسائل (١) ، و أجاب عنه المحقق الأصفهانی (٢) أيضاً ، و ملخّص الجواب هو:

أن المفروض قصده شرب الخمر بخصوصيّه الخمريه ، و معه كيف يمكن تعلّق القصد بالحصّه المتحقّقه ضمن الماء من المائع ؟ فهو من أوّل الأمر قاصد للحصّه الخمريه من الطبيعه ، فلا يمكن تعلّق القصد بالطبيعه الجامعه بين الخمر و الماء و هو المائع .

و أضاف شيخنا - بعد أن ذكره - وجهاً آخر و هو : إنه بعد العلم بامتناع الإهمال فی متعلّق القصد و الإراده ، و أنّه لا بدّ من تعيّن المقصود و المراد ، فإنّه لا يخلو المتعلّق من احدی حالتين ، فإمّا يكون قد تناول المائع لا بشرط عن الخمريه ، فهذا خلاف الفرض ، و إمّا يكون قد تناوله بشرط الخمريه ، فلم تتعلّق الإراده بالجامع .

إشكال المحقق الإيروانی و نقده

و ذكر المحقق الإيروانی ما حاصله (٣) الفرق بين دواعی الإراده و قيود المراد ، فخصوصيّه الخمريه، إن كانت قيداً للمراد تمّ ما ذكره صاحب الكفايه ، إذْ لا واقعيّه للخمريّه و المائيّه غير ملتفت إليها أصلًا ، أما إن كانت الداعی للإراده ، فالفعل صادر عن اختيار .

١- ١) درر الفوائد فی الحاشيه على الفرائد : ٣٧ .

٢- ٢) نهايه الدرايه ٣ / ٣۴ .

٣- ٣) حاشيه الكفايه ٢ / ۴١٧ .

و يظهر الجواب عنه مما تقدّم ، لأن خصوصيّه الخمريّه إن لم تكن قيداً للمراد ، فالمراد إمّا مهمل و إمّا مطلق ، أمّا الإهمال فغير معقول ، و أمّا الإطلاق فالمفروض عدمه ، فالتقييد ضرورى لا محاله .

إشكال الميرزا

و أشكل الميرزا (۱) على قول الكفايه - بأنّ القطع بالخمريّه غير ملتفت إليه ، فهو غير اختيارى - بالنقض عليه، بأخذ القطع فى موضوع الحكم ، فكيف يؤخذ فى الموضوع لو لم يكن مورداً للالتفات ؟

و أمّا حلّاً ، فإنه لا ريب فى كون المقطوع به ملتفتاً إليه لكنْ بالعرض لا بالذات - لأنّ متعلّق الالتفات ليس الخارج بل الصّوره - لكنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ، فالقطع بالشىء مورد للالتفات ، و إذا كان القطع ملتفتاً إليه ارتكازاً ، فالقول بأنه غير ملتفت إليه باطل .

الجواب عنه

و قد اجيب عنه: بأنّ عباره الكفايه هى عدم الالتفات غالباً .

لكنّ هذا لا يكفى جواباً عن النقض بالقطع الموضوعى ، ضروره وجود الالتفات هناك ، فلو كان الالتفات نادراً يلزم تقييد الحكم بالفرد النّادر ، و هذا لغو - كما لو لم يكن مورداً للالتفات أصلًا - و يستلزم القول باختصاص جواز الشهاده - مثلًا - بموارد نادره فقط ، و لا يلتزم بهذا أحد .

بل التحقيق فى الجواب أنْ يقال : بأنّ الالتفات الارتكازى يجتمع مع الغفله و الغافل غير مؤاخذ ، فلا استحقاق للعقاب مع الغفله . و توضيح ذلك :

۱- ۱) أجود التقريرات ۳ / ۵۰ .

إن استحقاق العقاب و عدمه يدوران مدار الالتفات و عدمه ، و القطع بالخمريه و إنْ كان مورداً للالتفات ارتكازاً ، إلّا أنه قد يغفل عنه فعلاً ، و مع الغفله فهو معذور ، بمعنى أنه لا يستحقّ العقاب ، غير أنّ الفرق بين مورد الالتفات الارتكازى و غيره هو ارتفاع الغفله فيه بأدنى مناسبه ، بخلاف غيره ، فحال القطع حال النور ، فكما أنا نرى الأشياء بواسطه النور و مع ذلك نغفل عنه لاستغراقنا فى الأشياء المستنيره ، غير أنا نلتفت إليه بمجرّد التنبيه إليه ، كذلك القطع ، فإنا نغفل عنه لاستغراقنا فى الأشياء المقطوع بها مع كونه فى ارتكازنا ، و ترتفع الغفله بأدنى التفات .

فما ذكره الميرزا من الارتكازيه صحيح ، إلّا أنه لا ينافى الغفله - و إن كانت ترتفع بأدنى التفات - و قد تقدّم أن استحقاق العقاب يدور مدار الالتفات ، و مع الغفله فلا استحقاق .

و هذا معنى قول صاحب الكفايه « بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه » .

المختار فى المسأله

و المختار - تبعاً للاستاد دام بقاه - هو القول باستحقاق العقاب على العزم ، وفاقاً لصاحب الكفايه ، و الاستحقاق على الفعل ، خلافاً له . فههنا دعويان ، الاُولى :

الاستحقاق على العزم

و يستدلُّ له بالعقل و النقل :

أمّا عقلاً ، فلما تقدّم من أن العزم على المعصيه أمر اختيارى ، للمكلّف القدره على إيجاده و إعدامه ، و كلّ عمل اختيارى يُستحق العقاب أو الثواب عليه ...

و من الواضح أن العزم على المعصيه طغيان على المولى و هتك له ، فالعقل حاكم باستحقاق العقاب عليه ، و العقلاء يرون ذلك بلا كلام ، و إنْ لم يقع الفعل على ما عزم عليه .

و أمّا نقلاً ، فالأخبار الوارده فى الموضوع كثيره ، و بعضها معتبر سنداً :

كالخبر عن على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبى عمير ، عن جميل ، عن ابن بكير ، عن أحدهما عليهما السلام قال :

« إنّ اللّه تعالى قال لآدم : يا آدم جعلت لك أنّ من همّ من ذريّتك بسيّئهٍ لم تكتب عليه ، فإنْ عملها كتبت عليه سيّئه . و من همّ منهم بحسنهٍ ، فإنْ لم يعملها كتبت له حسنه ، و إنْ هو عملها كتبت له عشراً » (١) .

و فى روايهٍ اخرى :

« إنما خُلّد أهل النار فى النار ، لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أنْ لو خُلّدوا فيها أن يعصوا اللّه أبداً .

و إنّما خُلّد أهل الجنّه فى الجنّه ، لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أنْ لو بقوا فيها أن يطيعوا اللّه أبداً .

فبالنيّات خلّد هؤلاء و هؤلاء ... » (٢) .

هذا كلّه فى المقتضى لاستحقاق العقاب ، و هل من مانع ؟

أمّا عقلاً ، فسيأتى .

و أما نقلاً ، فما فى النصوص ، ممّا يدلّ على عدم الاستحقاق ، ففى الخبر

ص:٨٢

١- ١) وسائل الشيعه ١ / ٥١ ، الباب ۶ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٨ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ١ / ٥٠ ، الباب ۶ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ۴ .

عن الإمام أبی عبد الله علیه السلام قال :

« لو کانت النیّات من أهل الفسق یؤخذ بها أهلها ، إذاً ، لأخذ کلّ من نوی الزنا بالزنا ، و کلّ من نوی السّرقه بالسرقه ، و کلّ من نوی القتل بالقتل ، و لکنّ اللّه عدلٌ کریم لیس الجور من شأنه ، و لکنه یثیب علی نیّات الخیر أهلها و إضمارهم علیها ، و لا یؤاخذ أهل الفسق حتی یفعلوا » (۱) .

یفید هذا الخبر أنّ المؤاخذه علی النیّات ینافی العدل ، إذن ، لیس هناک استحقاق حتّی یکون العفو ... .

لکنّ قوله علیه السلام : « لکنه یثیب ... » و إنْ دلّ علی التفضّل - إذ لا حقّ لأحدٍ علی اللّه - فیه دلاله علی أن للنیّه أثراً . و کذلک الحال فی طرف نیّه أهل الفسق ، فله أثر و هو استحقاق العقاب ، إلّا أنهم لا یؤاخذون حتی یفعلوا ... .

فکان أثر نیّه الخیر استحقاق التفضّل بالثواب من اللّه ، و أثر نیّه أهل الفسق هو المؤاخذه ، لکنهم یعفون حتی یفعلوا .

فتقع المعارضه فی الروایه صدراً و ذیلاً ، فهی حینئذٍ مجمله لا تصلح لمعارضه الأخبار السّابقه .

علی أنّ سنده لا یخلو عن کلام ، فهو فی قرب الإسناد عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه ... و فی مسعده کلام للعلّامه فی الخلاصه ، إذ أورده فی القسم الثانی ، و هم من لا یعتمد علیهم ، قال : قال الشیخ رحمه اللّه : إنه عامی .

و قال الکشی : إنه بتری (۲) .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱ / ۵۵ ، الباب ۶ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ۲۱ .

۲- ۲) رجال العلّامه الحلی : ۲۶۰ .

إلّا أنه قد تقرّر فی محلّه أنّ العمده هی وثاقه الرّاوی و إن کان علی مذهب باطل .

و ذهب الوحید البهبهانی (۱) إلی الأخذ بروایاته ، لکونها موافقهً لروایات الثقات .

و هذا غایه ما یفیده هو الظن بالوثاقه ، و هو لا یغنی من الحق شیئاً .

و ذهب السید الخوئی (۲) إلی وثاقته ، لکونه من رجال تفسیر علی بن إبراهیم و کتاب کامل الزیارات .

علی أنّ هذا الخبر شاذ بالنسبه إلی الأخبار المتقدّمه ، و قد قال علیه السّلام :

« خذ بما اشتهر بین أصحابک ودع الشاذ النادر » (۳) ، فمقتضی القاعده هو الأخذ بتلک الأخبار و ترک هذا الخبر ... .

و هذا تمام الکلام فی الدعوی الاولی .

الدعوی الثانیه :

الاستحقاق علی الفعل

فنقول :

إنه و إن لم یترتب المفسده علی الفعل خارجاً فلم یکن لما قصده واقعیّه ، و الذی وقع لم یکن مقصوداً له ، إلّا أنه یتعنون بعنوان التمرّد و الخروج علی المولی و الإهانه له ، فیتمّ المقتضی لاستحقاق العقاب ، و یقع الکلام فی المانع عنه .

۱- ۱) انظر : تنقیح المقال فی علم الرجال ۳ / ۲۱۲ .

۲- ۲) معجم رجال الحدیث ۱۹ / ۱۵۱ .

۳- ۳) مستدرک الوسائل ۱۷ / ۳۰۳ .

الإشكال بعدم اختياريه الفعل

و أمّا المانع ، فوجوه :

الأول : إن هذا الفعل لم يصدر عن اختيار ، و كلّ فعل غير اختيارى فليس بموضوع لاستحقاق العقاب . قاله صاحب الكفايه (١) .

و الجواب :

أمّا نقضاً ، فقد التزم هو استحقاق العقاب على العزم ، و فى العزم على المعصيه تجرياً ، قد وقع ما لم يقصد و ما قصد لم يقع ، فما هو جوابه فى مرحله العزم يكون جوابنا فى مرحله الفعل .

و أمّا حلّاً ، فقد ذكر هو رحمه اللّه لاختياريه العزم أنه مسبوق بالتصوّر و التصديق ، و كلّ فعل كان كذلك فهو اختيارى ، و لا فرق فيه بين العزم و الفعل الخارجى . فالإشكال مندفع .

الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه

الثانى : إن عنوان « مقطوع الخمريّه » و« مقطوع الحرمه » غير ملتفت إليه ، و كلّ ما يكون غير ملتفت إليه فهو غير اختيارى ، و كلّ فعل غير اختيارى فلا يستحق عليه العقاب .

و الجواب :

ليس العنوان المستحقّ عليه العقاب هو المقطوع الخمريّه أو الحرمه ، بل هو « الهتك » ، و فى التجرى هذا العنوان متحقّق و ملتفت إليه لدى ارتكاب الفعل و إن لم يكن خمراً .

١- ١) كفايه الاصول : ٢٦٠ .

و قال السيّد الصدر :

الالتفات المرآتی الآلی إلی القطع کاف فی الاختیار ، لأن المقصود من الالتفات ما یقابل الغفله المطلقه التی لا تنافی السلطنه و الاختیار ، لا خصوص الالتفات التفصیلی (۱) .

الإشکال بلزوم تعدّد العقاب

الثالث : استلزام القول باستحقاق العقاب علی الفعل لتعدّد العقاب ، لأنّ المفروض استحقاقه علی العزم أیضاً ، و تعدّد العقاب باطل .

أجیب عنه بوجوه :

جواب المحقق العراقی

فقال المحقق العراقی (۲) :

إنّ العمل الخارجی استمرار لنفس ذاک الطّغیان ، فلا تعدّد لموجب العقاب حتی یتعدّد .

و أیضاً :

فإن ملاک استحقاق الثواب و العقاب أمر ، و ملاک وحده العقوبه و تعدّدها أمر آخر ، بجعل مناط أصل الاستحقاق عنوان التسلیم و الطغیان علی المولی المتحقّق و لو بالإقدام علی المقدّمه ، لا نفس العصیان و تفویت الغرض الأصلی ، و مناط وحده العقوبه و تعدّدها وحده الغرض الفائت و تعدّده ، و لازم ذلک عدم استحقاقه بتفویت غرض أصلی واحد ، إلّا عقوبه واحده و لو مع مخالفته لواجبات

۱- ۱) بحوث فی علم الاصول ۴ / ۵۱ .

۲- ۲) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۳۶ .

غيريّه متعدده . فتدبّر .

ففى كلامه جوابان عن الإشكال .

لكن يرد على الأوّل : إن هنا وجودين من مقولتين ، كلّ واحدٍ منهما من صقعٍ و عالمٍ مستقلّ عن الآخر ، و يستحيل استمرار الوجود فى نشأتين ، لأن العزم من الكيفيّات النفسانيّه ، و العمل الخارجى كيفٌ خارجيٌ محسوس أو مقوله اخرى ، و اتّحادهما محال ، فلا استمرار ، و أمّا أنْ ينطبق على كليهما عنوان « الطغيان » انتزاعاً منهما ، فذاك أمر آخر ، لأن الملاك فى التعدّد هو المعنون .

و مما ذكرنا يظهر الإشكال فى الجواب الثانى ، لأنّ موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان ، فإذا تعدّد تعدّد الحكم ، و قد عرفت أن العزم مصداق للطغيان و الفعل مصداق آخر . و بالجمله ، فإنّ موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان لا الغرض ، و إذا تعدد الموضوع تعدّد الحكم كما هو واضح .

جواب صاحب الكفايه

و قال فى الكفايه :

لا يذهب عليك إنه ليس فى المعصيه الحقيقيّه إلّا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه و هو هتك واحد ، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهّم ، مع ضروره أن المعصيه الواحده لا توجب إلّا عقوبه واحده . كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى ، و لا منشأ لتوهّمه إلّا بداهه أنه ليس فى معصيه واحده إلّا عقوبه واحده ، مع الغفله عن أنّ وحده المسبب تكشف بنحو الإن عن وحده السبب (۱) .

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۶۲ - ۲۶۳ .

و قال فی تعلیقه الفرائد :

إنما یکون تعدّد العقوبه أو المثوبه استحقاقاً بتعدد إظهار الطغیان و الکفران ، أو الموافقه و الطّاعه ، و وحدتها بوحدته ، و لیس فی کلّ واحدٍ من المعصیه و التجرّی بمجرد القصد أو مع العمل أو الإطاعه و الانقیاد کذلک ، إلّا إظهار واحد ، فالإنسان من أوّل ما صار بصدد طاعه أو معصیه ، إلی أنْ فرغ منها أو یرجع بفسخ عزمه مطلقاً ، فلم یظهر الانقیاد له تعالی أو التجرّی علیه تعالی ، إلّا إظهاراً واحداً و إنْ اختلف ما به الإظهار فیهما طولاً و قصراً ، کما هو الشأن أیضاً فی أفراد ما أمر به أو نهی عنه إذا اختلفت کذلک ، فلا یکون الطول فیهما بموجب لتعدّد الطویل منها و لو کان بمقدار أفراد کثیره قصیره ، فلا یکون شرب القدح من الخمر إذا کان فی مجلس واحد بحیث یعدّ شرباً واحداً إلّا کشرب جرعهٍ منها .

و بالجمله ، ملاک العقوبه و المثوبه عن استحقاق هو : إظهار المخالفه و الشقاق و إظهار الانقیاد له و الوفاق ، و هو فی کلّ واحدٍ من المعصیه و الإطاعه و التجرّی و الانقیاد بأنحائهما واحد . و لا ینافی ذلک تفاوت مقدار المثوبه و العقوبه فی المعاصی و الطّاعات ، و کذا فی أنحاء التجرّی و الانقیاد ، فإنه بحسب تفاوت ما قصده فی الصغر و العظم (۱) .

أقول :

لا یخفی أنّ هذا البحث عقلی ، و أنه عن استحقاق العقاب علی الفعل المتجرّی به و عدم استحقاقه عقلاً ، أمّا نفس العقاب فهو واحد بالضروره ... .

و ما ذکره المحقق الخراسانی ففیه نظر ، لأنّ ما نحن فیه یفترق عمّا ذکره من

۱- ۱) درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد : ۳۹ - ۴۰ .

الطول و القصر ، و هو كلام صحيح ، ففى مثل الخط الواحد ، لا يضرّ بوحدته طوله و قصره ، لكن فيما نحن فيه عزمٌ على المعصيه ثمّ فعلٌ خارجى ، فهو و إنْ كان صادراً عن العزم إلّا أنه غير العزم ، فإنه مقدّمه و الفعل ذو المقدّمه . و بعباره اخرى :

ليس الفعل الخارجى استمراراً للعزم ، بخلاف الخطّ الطويل فإنه استمرار للقصير ، فالقياس مع الفارق . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ العزم من الامور النفسانيّه ، و لا يعقل الاتّحاد بين النفسانيّات و الخارجيّات .

فإن قلت : المناط هو الوحده العرفيّه .

قلنا : لا اتّحاد عند العرف بين المقدّمه وذى المقدّمه . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ الرجوع إلى الفهم العرفى فى أمثال المقام لا وجه له ، إذ البحث – كما ذكرنا – عقلى ، و موضوع حكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب هو الطغيان على المولى ، فإذا تعدّد تعدّد حكمه ، و لا دخل للعرف فى ذلك .

هذا كلّه عقلاً .

و أمّا شرعاً ، فظاهر النصوص – كصحيحه جميل المتقدّمه – هو استحقاق العذاب المتعدّد ، و إلّا لما كان للامتنان بالعفو معنىً .

و تلخّص :

إن الحق استحقاق العقاب على العزم و الفعل معاً ، و العقل لا يرى مانعاً عن ذلك .

نعم ، لا تعدّد فى السّيره العقلائيّه ، لكنّ السرّ فى عدم التعدّد هنا شىء آخر ، و هو : إن المناط فى استحقاق العقاب فى بناء العقلاء هو تفويت غرض المولى ،

فإذا كان الغرض المترتب على المقدّمه و ذيها واحداً استحق العقاب الواحد ، و إن كانت المقدمه و ذيها من مقولتين . فتدبّر .

مشكله اجتماع العصيان و الانقياد

بقى الكلام فى مشكله اجتماع الحسن و القبح ، و الحبّ و البغض ، و الإطاعه و العصيان ، فى بعض موارد التجرّى ، فلو ارتكب عملاًـ بعنوان التجرّى و انكشف كونه محبوباً عند المولى ، فإنه من حيث التجرّى قبيح و مبغوض ، و من حيث الواقع حسن و محبوب ، فكيف الحلّ ؟

و هذا من وجوه الإشكال على القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجرّى به .

أمّا بناءً على القول بعدم قبح الفعل المتجرّى به ، فلا إشكال .

و الإشكال فى المقام من جهتين :

إحداهما : اجتماع الحسن و القبح فى الشىء الواحد .

و الآخر : اجتماع المحبوبيه و المبغوضيه بالنسبه إلى الشىء الواحد .

و لكنه يرتفع من الجهه الاولى ، بأنّ الحكم العقلى بالحسن و القبح منوط بالالتفات إلى الموضوع ، و حيث أنّ المتجرّى بالمعصيه قاصدٌ للإتيان بالعمل المبغوض ، فهو فى تلك الحاله غير ملتفت إلى محبوبيّه العمل ، فلا حسن لعمله المأتى به أصلًا ، حتى يلزم الاجتماع .

و هذا الجواب من الشيخ ، ذكره فى ذيل كلام الفصول (1) .

إنما الإشكال فى اجتماع الحبّ و البغض ، المحبوبيّه و المبغوضيّه ، كأنْ

١- ١) فرائد الاصول ١ / ۴۵ .

يُقدم على قتل شخص على أنه صديق المولى فينكشف كونه عدوّاً له .

بيان المحقّق العراقى

و قد أتعب المحقق العراقى نفسه فى حلّ الإشكال ، و محصّل كلامه (۱) هو :

إنَّ ما يتعلّق به الصفات النفسانيه هو الصّور الذهنيّه و ليس الخارج . فهذه هى المقدّمه الاولى .

و المقدّمه الثانيه : إن الصّور متباينه ، و لا يعقل الاتحاد فى الصور الذهنيه .

و المقدّمه الثالثه : هى التضادّ بين الحبّ و البغض ، و من المعلوم أنه يعتبر فى اجتماع الضدين وحده الموضوع ، و وحده المرتبه بين الضدّين ، فمع تعدّد الموضوع أو اختلاف المرتبه لا يلزم الاجتماع .

و المقدّمه الرابعه : إن متعلّق الحكم هو الصّوره قبل الإراده و المعصيه ، فمرتبه الصّلاه - و هى متعلّق الوجوب - متقدّمه على مرتبه إراده المكلّف لها ...

و يشهد بذلك تخلّل الفاء ، فنقول : كانت الصّلاه واجبهً علىّ فأردت الإطاعه .

و بعد ، فإنّ التجرّى و الانقياد عنوانان منتزعان من إراده المكلّف للعمل بعنوان المبغوضيّه أو المحبوبيّه للمولى ، فالتجرّى متأخّر عن مبغوضيّه قتل الصدّيق و عن محبوبيّه قتل العدو ، لكنّ متعلّق الحبّ هو الصّوره ، كما أن متعلّق البغض هو الصّوره ، و الصور متباينه لا يعقل الاتحاد فيها ، فلا يلزم اجتماع المحبوبيّه و المبغوضيّه ، و لا الحبّ و البغض .

الإشكال عليه

و أورد عليه الاستاذ بعد التسليم بأنّ المتعلّق هو الصّوره ، و أن الصّور

۱- ۱) نهايه الأفكار ق ۱ ج ۳ ص ۳۵.

متباينه ، لكن الصّوره فانيه فى الخارج – حسب تعبير القوم – أو مرئيّه خارجاً – حسب تعبيره هو – فكان متعلّق الحبّ و البغض ما يراه الإنسان موجوداً فى الخارج و إنْ لم يكن موجوداً فيه حقيقهً ، و حينئذٍ يعود الإشكال ، لأنّ هذا الفعل الواحد المرئى خارجاً ، قد أصبح مجمعاً للعنوانين ، لكونه مصداقاً لقتل الصديق و لقتل العدو ، فاجتمعت المحبوبيّه و المبغوضيّه فيه ، كما اجتمع الحبّ و البغض فى نفس المولى لهذا الفعل ... فيلزم اجتماع الضدّين .

بل يلزم اجتماع النقيضين ، لأن قتل العدوّ ذو مصلحه ملزمه ، فهو واجب ، و المولى يريد تحقّقه ، لكنّ العمل الصادر من المكلّف مصداق لهتك المولى ، و هو يريد عدمه ، فاجتمع إراده الوجود و العدم فى الشىء الواحد .

لا يقال : يرتفع الإشكال بتعدّد الحيثيّه ، كما فى باب اجتماع الأمر و النهى بناءً على الجواز .

للفرق بين المسألتين ، لأنّ تعدّد الحيثيّه هناك أفاد تعدّد الوجود ، فكان وجود الصّلاه غير وجود الغصب مثلاً ، أمّا هنا ، فإنّ القتل الواحد اجتمع فيه العنوانان ، فهو هو مبغوض و محبوب ، و هو بنفسه مجمع المحبوبيّه و المبغوضيّه .

حلّ الإشكال

لكنّ الإشكال ينحلُّ من جهه الفرق بين المولى العرفى و المولى الحقيقى ، و توضيح ذلك هو :

إنّ الحبّ و البغض لدى المولى العرفى ينشآن من الدّواعى النفسانيّه ، فلذا يلزم اجتماعهما لمّا رأى أنّ المقتول هو عدوّه ، إذ يسرّه ما وقع و إنْ كان العبد متجرّياً عليه ، و ليس الأمر كذلك فى المولى الحقيقى ، فإنّ الحبّ و البغض تابعان للحسن و القبح الواقعيين ، فإنْ كان الفعل حسناً واقعاً استتبع الحبّ ، و إنْ كان

مبغوضاً استتبع البغض ، بناءً على أن الحسن و القبح أمران ذاتيّان ، و ليسا من القضايا المشهوره التی تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : فإنّ القضايا العقليّه إنْ كانت نظريه ، فكلّها ترجع إلى استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ، و كلّ ما بالعرض ينتهی إلى ما بالذات ، و إن كانت عمليّهً ، فكلّها ترجع إلى حسن العدل و قبح الظلم .

و من جههٍ ثالثه : إن تأثير المصلحه للحسن و المفسده للقبح ، إنّما هو على وجه الاقتضاء لا العليّه التامه ، فلا يقدّم أحدهما على الآخر لدى التزاحم ، نظير باب الصّدق و الكذب ، فإنّ الصّدق حسن لوجود المصلحه فيه ، و لكنْ يتقدّم عليه الكذب إن كانت مصلحته أهم أو ترتبت المفسده على الصّدق .

و إذا تبيّن هذه الامور ، فكلّ حسن أو قبيح ينشأ من المصلحه أو المفسده ، فيكون محبوباً عند المولى الحقيقی أو مبغوضاً ، لا بدّ و أنْ ينتهی إلى ما بالذات و هو العدل و الظلم ، و ما لم ينقلب عنوان العدل إلى الظلم أو بالعكس ، لا ينقلب عن كونه محبوباً أو مبغوضاً .

و التجرّی إنْ خرج عن كونه ظلماً فهو ، و إلّا فإنّه لا يترتب عليه مصلحهٌ توجب له المحبوبيّه أصلًا ، لأنّ دخل الظلم فی قبح الفعل و العدل فی حسنه ، ليس بنحو الاقتضاء بل هو العليّه التامّه .

فظهر أن ما دام التجرّی ظلماً على المولى يستحيل اتّصافه بالمحبوبيّه و إنْ اشتمل على مصلحهٍ ، إذ المصلحه تلك يستحيل أن تقلب العمل و تخرجه عن المبغوضيّه ... و كذا الحال فيما لو كان الفعل انقياداً للمولى ، فإنه فی الحقيقه عدلٌ ، و كلّما يكون عدلاً يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فيكون ظلماً .

و تلخّص : عدم لزوم اجتماع الضدّين أصلًا .

ص:٩٣

حكم التجرّی شرعاً

اشاره

و بعد الفراغ عن البحث عن حکم العقل ، تصل النوبه إلی حکم الشّرع ، فهل هناک من دلیلٍ علی حرمه الفعل المتجرّی به فیستحقّ مرتکبه العقاب شرعاً ، أوْ لا دلیل علی ذلک ؟

قد نسب إلی المشهور القول بالحرمه ، و استدلّ لذلک بوجهین :

الاستدلال بالإطلاقات علی الحرمه

الوجه الأول : إطلاقات أدلّه الحرمه ، فدلیل حرمه شرب الخمر مثلًا یعمّ بإطلاقه صوره التجرّی .

و یتوقف تمامیّه هذا الوجه علی بیان امور :

الأول : إنّ الأوامر و النواهی المولویّه إنما هی بداعی جعل الداعی و التأثیر فی إراده العبد نحو الانبعاث أو الانزجار .

الثانی : إنّ الواقع بما هو واقع لا- یقبل الانبعاث إلیه و الانزجار عنه إلّا بوجوده الإدراکی ، و الإنسان إنما یتحرّک بدافع الصّوره النفسیّه للشیء لا- وجوده الواقعی ، و لو لم تتحقق تلک الصّوره فلا- تحرّک و لا انزجار من الإنسان . و لا یخفی عدم انحصار ذلک بالعلم ، بل اللّازم وجود الصّوره سواء کانت علمیّه أو ظنیّه أو احتمالیه ، لأنّ المحرّک أو الزاجر هو درک الواقع أعم من أن یکون علمیّاً أو ظنّیّاً أو احتمالیّاً ... .

ص:۹۴

الثـالث : إنّ مطـابقه هـذه الصّوره و مخالفتهـا للواقع خـارجه عن اختيـار الإنسان ، فقـد تكون مطابقه و قـد لا تكون ، و لا اختيار للإنسان فی ذلک .

و بالنظر إلی هذه الامور ... .

فإنّ متعلّق التكليف القابل للانبعاث و الانزجار هو ما احرز أنه خمر ، لما تقدّم من أن المؤثر فی الإراده هو الإحراز ، فكان متعلّق التكليف هو ما احرز ، و هو مطابق للواقع تاره و اخری غير مطابق له ، و قد تقدّم أن المطابقه و المخالفه ليسا باختياريين للمكلّف ، فكـان موضـوع الحرمه : مـا احرز أنه شـرب للخمر ، فهـذا هـو الموضـوع ، و لا ـ دخـل فيه للواقع و لا ـ المطـابقه للواقع ، بـل هو الموضوع للحكم بالحرمه سواء طابقه أو خالفه .

فالفعل الصادر من المكلّف حرام و إنْ لم يكن شرب الخمر فی الواقع .

الجواب عن الاستدلال المذكور

و قد أورد المحققون علی هذا الاستدلال وجوهاً من الإشكال :

أولاً ـ : إنّ إحراز الواقع و تحقّق الصّوره الإدراكيّه منه فی الـذهن ، إنما يؤثّر فی مرحله فاعليّه الحكم و محركيّته للمكلّف ، لا فی مرحله فعليّه الحكم و وجوده حتی يكون أعم من المطابق و المخالف ، و قد وقع الخلط فی الاستدلال بين شرط وجود المقتضی و شرط تأثيره فی الإراده ، و الإحراز شرط تأثيره لا وجوده .

و ثانياً : إنّ الأحكام الشـرعيّه معلوله للمصالـح و المفاسـد ، فلو جُعل الإحراز موضوعاً للحكم الشـرعی لزم انتفاء الحكم حيث لا إحراز ، فيلزم تخلّفه عن المصـلحه و المفسده . و كذا لو كان إحرازٌ بلا واقع ، كما لو أحرزت الخمريّه و لا خمر واقعاً ، فإنّه يلزم تحقّق الحكم بالحرمه بلا مفسده ... و الحال أنّ الأحكام

تابعه للمصالح و المفاسد مطلقاً .

و ثالثاً : لو سلّمنا أن للإحراز دخلاً فی الحکم ، فإنّ متعلّق الحکم هو الواقع المحرز لا إحراز الواقع و إنْ لم یکن الواقع ، و الحال أنه فی مورد التجرّی لا یوجد الواقع ، لأن المرتکب هو الماء و لیس خمراً ، و إطلاق أدلّه حرمه شرب الخمر یقتضی ترتّب الحکم حیث یکون المرتکب خمراً .

و رابعاً إنّ هذا الدلیل منتقض بالواجبات ، فلو أحرز وجوب شیء و أتی به بقصد الوجوب هل یکون واجباً ؟ و هل یکون الإتیان به مجزیاً و إنْ انکشف الخلاف ؟ هذا لا یقول به أحدٌ ... فظهر أنّ موضوع الأدلّه الشرعیه لیس إحراز الواقع .

و خامساً لو کان الموضوع هو الإحراز ، لزم أنْ یکون المتجرّی عاصیاً ، لأنه قد ارتکب الحرام و هو ما احرز کونه خمراً ، و الحال أنّ التجرّی غیر العصیان .

الاستدلال للحرمه بقاعده الملازمه

الوجه الثانی : قاعده الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع .

أمّا حکم العقل بقبح التجری بأنْ یکون مستتبعاً لاستحقاق العقاب ، فقد قال الشیخ (1) :

إنه قد یقرّر دلاله العقل علی ذلک ، بأنا إذا فرضنا شخصین قاطعین ، بأنْ قطع أحدهما بکون مائع معیّن خمراً ، و قطع الآخر بکون مائع آخر خمراً ، فشرباهما ، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر ، فإمّا أنْ یستحقّا

1- 1) فرائد الاصول 1 / 38 .

العقاب ، أوْ لا يستحقه أحدهما ، أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر ، أو بالعكس .

لا سبيل إلى الثانى و الرابع ، و الثالث مستلزم لإناطه استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، و هو مناف لما يقتضيه العدل . فتعيّن الأول .

و أمّا حكم الشرع ، فبقاعده : كلّ ما حكم به العقل حكم به الشّرع .

فإذا ثبت قبح التجرى - قبحاً مستتبعاً لاستحقاق العقاب - كان ملازماً للحرمه و يترتّب العقاب .

لكن لا يخفى أنّ العقاب إنما يترتّب على « هتك المولى » ، هذا العنوان الجامع بين التجرّى و العصيان ، لا على العصيان ، لأنا لو قلنا بحرمه المعصيه حرمةً شرعيّه ، لزم التسلسل ، لأنّ المعصيه محرّمه ، و ارتكاب الحرام معصيه اخرى و هكذا .

و أيضاً : فإن المعصيه عباره عن مخالفه الحكم الواقعى ، و هى خارجه عن الاختيار ، و ما كان كذلك فلا يكون موضوعاً للقبح و استحقاق العقاب ... .

فالموضوع هو الهتك و الخروج عن زىّ العبوديّه ، و هو عنوان جامع بين المعصيه و التجرّى .

هذا محصّل ما قيل فى وجه الاستدلال .

لكنْ يرد على ما ذكر قبل الإشكال فى الاستدلال بقاعده الملازمه :

أنه لا ـ ريب فى أنّ متعلّق الحرمه هو مطلق الوجود ، فإذا قال : يحرم الخمر ، توجّهت الحرمه إلى جميع أفراد الخمر و انحلّت الحرمه بعددها ، - بخلاف الوجوب ، فإن متعلّقه صرف الوجود ، و يحصل الامتثال بتحقق فردٍ ما من أفراد

الواجب - فلو كان متعلّق القبح و الحرمه هو العنوان الجامع بين التجری و المعصيه ، كانت المعصيه - لا محاله - مصداقاً للجامع كالتجری ، و توجّهت الحرمه إليها ، لأنّ الحرمه تسری من الجامع إلى الحصّه كما لا يخفى ، و إلّا لزم عدم انحلال الحرمه ، و حينئذٍ ، يأتی إشكال التسلسل .

و أمّا الكلام فی أصل الاستدلال ، فقد عرفت أنه يتكون من مقدّمتين :

احداهما : قبح التجری .

و الاخری : انطباق قاعده الملازمه .

الإشكال على المقدمه الاولى

أمّا المقدّمه الاولى ، فقد يقال (١) بأنّ التجرّی إنما يكون قبيحاً لو صدر عن استخفافٍ بالمولى و أحكامه ، أمّا المخالفه للأحكام بالدواعی النفسانيه - كما هو حال كثير من الفسّاق - فلا يصدق عليها عنوان التجری .

و فيه :

أوّلاً : إنّ الالتزام بعدم قبح ما صدر عن الدواعی النفسانيّه لا بقصد هتك المولى و الاستخفاف به ، غير ممكن .

و ثانياً : إنه مخالف لظواهر الأدلّه و ما ورد فی الأدعيه .

و ثالثاً : إنه ينافی ظاهر قوله تعالى «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ ... » (٢)فإنّه دالٌّ على أن كلّ مخالفه ظلم ، سواء كانت بقصد إهانه المولى أوْ لا .

و أمّا المقدمه الثانيه ،

فقد اشكل عليها بوجوه :

١- ١) درر الاصول (١ - ٢) ٣٣٧ .

٢- ٢) سوره الأنبياء : ٨٧ .

الاشکال الأول علی المقدمه الثانیه

اشاره

إن الغرض من جعل الحکم التحریمی الشرعی هو ارتداع العبد ، و لمّا کان هذا الغرض حاصلاً بحکم العقل باستحقاق العقاب علی التجری ، کان جعل الحکم الشّرعی فی مورده لغواً . قاله المحقق العراقی (۱) .

الجواب عنه بوجوه

لکنّ هذا الاشکال إنما یتمّ علی القول بأنّ العقاب یترتب علی مخالفه الحکم العقلی . و أمّا علی القول بأن العقاب یدور مدار الحکم الشرعی و لا أثر لحکم العقل باستحقاق العقاب فی المقام بل لا بدّ من الحکم الشرعی ، فلا یتم الاشکال . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن ما ذکر إنما یتم لو کان جعل الحکم الشرعی لبیان استحقاق العقاب علی المخالفه ، بل إنّ من الناس من لا ینبعث إلّا ببعث المولی و لا ینزجر إلّا بزجره ، و جعل الحرمه لمثل هؤلاء مفیدٌ ، و بذلک یخرج الجعل عن اللّغویه .

و ثالثاً : إنه یکفی للخروج عن اللّغویه استناد ترک التجرّی إلی نهی المولی .

الإشکال الثانی

اشاره

إن القاعده إنما تجری فی الأحکام الإلزامیه ، لأنّ الأحکام تابعه للمصالح و المفاسد ، و من کلّ حکم الزامی نستکشف المصلحه أو المفسده اللّزومیّه . و فی موارد التجرّی لا تقع مفسدهٌ و لم یتبدّل حکم من الأحکام الشرعیّه ، فلاً تجری القاعده فیها (۲) .

ص:۹۹

۱- ۱) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۳۷.

۲- ۲) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۳۷.

الجواب عنه :

إنّ الأحكام الشرعيه ألطاف فى الواجبات العقليّه ، فجعلها فى موارد الأحكام العقليّه لطف من اللّه سبحانه ، فهو يجعل الحكم الشرعى حتى يتقرّب العبد إليه و ينقاد ، و إنْ لم يكن للحكم ملاك .

الإشكال الثالث

اشاره

إنه يستحيل أنْ يكون هذا القبح فى المقام مستتبعاً للحكم الشرعى ، و ذلك :

لأنّ القبح الذى يتوهّم استتباعه للحكم الشرعى :

لو كان خصوص القبح الثابت لعنوان التجرّى ، أى مخالفه القطع المخالف للواقع بهذا العنوان . ففيه :

أوّلاً : إنه لا وجه لهذا الاختصاص ، لما عرفت من أنّ حكم العقل بالقبح بالقياس إلى صوره مصادفه القطع للواقع و مخالفته يكون على حدّ سواء ، و ملاكه - و هو الهتك و الجرأه على المولى - يكون موجوداً فى كلتا الصورتين .

و ثانياً : لازم هذا أن يكون المحرّم مخالفه القطع بعنوان كونه مخالفاً للواقع ، و هذا الحكم غير قابل للمحركيّه أصلًا ، لأن من مبادئ قدره المكلّف على الامتثال المعتبره عندهم فى صحه التكليف ، هو الالتفات إلى الموضوع ، و الالتفات إلى هذا العنوان يكون مساوقاً لزواله ، نظير الالتفات إلى النسيان ، فكما لا يمكن تكليف الناسى بهذا العنوان ، كذلك لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفه قطعه للواقع ، فعلى مسلك المشهور لا يصح هذا التكليف .

و أمّا لو كان القبح المستتبع للحكم المولوى الشرعى القبح الجامع الثابت فى التجرى و المعصيه الواقعيه ، فلازمه التسلسل و أن يكون هناك أحكام غير

ص:١٠٠

متناهیه و عصیانات غیر متناهیه و عقوبات غیر متناهیه ، و ذلک .

لأن العصیان لو کان حراماً شرعاً فحرمته أیضاً حکم شرعی فعصیانها أیضاً قبیح ، فلا بدّ و أن یکون حراماً ، و هکذا إلی ما لا نهایه له ، و التجری قبیح فلا بدّ و أن یکون حراماً ، فعصیانه أیضاً کذلک و هکذا إلی أن یتسلسل ، و من البدیهی أنا إذا راجعنا وجداننا لا نری فی أنفسنا إرادات أو کراهات عدیده فی البعث نحو شیء واحد أو الزجر عنه .

هذا مضافاً إلی أنه لا یبعد أن یکون ذلک مستلزماً لعدم الفرق بین المعاصی من حیث العقوبه ، فإنها فی جمیعها غیر متناهیه علی الفرض . (۱)

الجواب

و هذا الإشکال إنما یتمّ فی صوره القطع ، کما لو قطع بأنّ المائع خمر ، و أنّ الشارع قد حرّم الخمر ، و فی صوره قیام الحجه ، کما لو قامت البیّنه علی أنه خمرٌ و مع ذلک أقدم علی الشّرب ، ففی هاتین الصّورتین قد قام الطریق عنده علی الحرمه الشرعیّه ، و یکون جعل الحرمه له مع ذلک لغواً ، لعدم تأثیره فی نفس المکلّف مع وجود قیام الدلیل عنده .

أمّا حیث لا قطع و لا حجه شرعیّه ، و إنما کان یحتمل کون المائع خمراً فیحتمل الحرمه ، فإنّ جعل الحرمه له حینئذٍ یکون مؤثّراً بلا ریب و لا تلزم اللّغویه .

لا یقال : إنّ الاحتمال الموجود عنده منجّز ، فیستحق العقاب .

۱- ۱) دراسات فی علم الاصول ۳ / ۳۳ .

لأن استحقاقه العقاب حينئذٍ حكم عقلی ، و الكلام فی ثبوت الحكم الشرعی .

و علی الجمله ، فإنّ هذا الإشكال أخصّ من المدّعی .

و أمّا الإشكال بلزوم التسلسل ، و الذی جاء فی التقریر الآخر أیضاً حیث قال :

و إن كان القبح للأعم من التجرّی و المعصیه ، أی عنوان الهتک الجامع بینهما . ففیه : إن جعل الحكم الشرعی مستلزم للتسلسل ، لأن التجرّی أو العصیان قبیح عقلاً علی الفرض ، و القبح یستتبع الحرمه الشرعیّه ، و عصیان هذه الحرمه أو التجرّی فیها قبیح عقلاً أیضاً ، و القبح العقلی مستلزم للحرمه الشرعیّه كذلک ، و هكذا إلی ما لا نهایه له (۱) .

فقد أجاب شیخنا عنه – فی الدّورتین – بأنّ الأساس فی بطلان التسلسل وجود المعالیل بلا انتهاء إلی علّهٍ موجبه ، و أمّا مع وجود العلّه ، فلا محذور فی تعاقب المعالیل . و فیما نحن فیه : العلّه للحكم هو اعتبار الشارع ، و معه فلا محذور فی المعالیل . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إنّ مورد الكلام هو الحكم الشرعی ، و الحكم أمر اعتباری ، و التسلسل فی الاعتباریات ینقطع بانقطاع الاعتبار .

و قال السیّد الصّدر : استحاله التسلسل إنما هو فی الوجودات الخارجیّه لا الاعتباریّه ، فلتكنْ هناک مجعولات عدیده متسلسله بعدد الالتفات إلی العناوین

۱- ۱) مصباح الاصول : ۲۶ / ۲۷ .

الثانویّه المترتبه و التی یعتبرها العقل قبیحه کلّما توجّه و التفت إلیها (۱) .

إلّا أنّ التسلسل فیما نحن فیه محال من جههٍ اخری و هی : إنّ جعل الحکم إنما یکون بداعی جعل الداعی للانبعاث أو الانزجار ، و لکن الانبعاث أو الانزجار اللّامتناهی محال ، فجعل الأحکام غیر المتناهیه محال .

الإشکال الرابع

اشاره

إن جعل الحرمه الشرعیّه هنا یستلزم اجتماع المثلین فی نظر القاطع ، فإنّه لما قطع بکون المائع خمراً ، ثبتت له حرمهٌ و إن لم یکن فی الواقع خمراً ، فإذا جرت قاعده الملازمه و جاءت بحرمهٍ شرعیّه ، اجتمع الحکمان ، و اجتماع المثلین قطعاً أو احتمالاً محال .

لا یقال : یجمع بین الحکمین من باب التأکّد ، کما فی أکرم العالم و أکرم الهاشمی ، فاجتمع الحکمان فی العالم الهاشمی و تأکّد الوجوب .

لأنّ هذا إنما یصحّ فیما یقبل التأکّد مثل الإکرام ، و لا یتمُّ فی مثل البعث و طلب الترک الاعتباریین . (۲)

و الحق ورود هذا الإشکال ، بناءً علی أن حقیقه الحکم عباره عن طلب الفعل أو الترک إنشاءً .

جواب السید الخوئی

و أمّا ما أفاده تلمیذه المحقق جواباً عن محذور لزوم اجتماع المثلین من الوجهین ، إذ قال :

۱- ۱) بحوث فی علم الاصول ۴ / ۶۱ .

۲- ۲) فوائد الاصول ۳ / ۴۵ .

أمّا أوّلاً : فلأن فی القطع بالموضوع یمکن تصویر مورد الافتراق من الطرفین . مثلاً : لو قال المولی : لا تشرب الخمر و قال أیضاً : « لا تشرب معلوم الخمریه » و فرضنا أن المکلّف قطع بخمریّه شیء و هو غیر عالم بحرمه الخمر الواقعی ، و لم یصل إلیه دلیله ، و إنما علم حکم مقطوع الخمریّه فقط ، یکون حینئذ حکم مقطوع الخمریه فعلیّاً علیه من غیر أن یستلزم اجتماع المثلین حتی فی نظره ، و هکذا عکسه ، نعم ، فی مورد العلم بالحکمین معاً یلزم ذلک ، فلا بدّ من الالتزام هناک بالتأکید ، کما فی جمیع موارد اجتماع العامّین من وجه ، فما أفاده مختص بالقطع بالحکم .

و ثانیاً : لا ملزم لأن یکون بین موضوعی الحکمین المتماثلین عموماً من وجه ، بل یمکن أن یکون بینهما عموم مطلق ، نظیر ما إذا تعلق النذر أو الشرط فی ضمن العقد اللّازم بالواجبات ، کالصّلاه المفروضه ، فإنها حینئذ تکون واجبه من جهتین ، من جهه الأمر الصّلاتی و من جهه الأمر النذری ، و یکون فیها ملاکهما ، غایه الأمر نلتزم فیها بالتأکد فی مقام الفعلیّه ، و أما فی مرحله الإنشاء و الملاک فالتعدد ثابت ، و المقام من هذا القبیل ، فإنّ القطع بالحکم و إنْ کان فی نظر القاطع لا ینفک عن ثبوته واقعاً ، و لا یمکننا تصویر مورد الافتراق من ناحیه القطع ، بأن یکون هناک قطع بالحکم و لم یکن حکم حتی فی نظر القاطع ، و إنما الافتراق یکون من طرف الحکم فقط فیما إذا ثبت بغیر القطع من الطرق و الأمارات ، و لکن قد عرفت أنه لا یعتبر أن یکون بین الموضوعین عموم من وجه ، و بالالتزام بالتأکد فی أمثال المقام یندفع إشکال اجتماع المثلین (۱) .

۱- ۱) دراسات فی علم الاصول ۳ / ۳۶ .

إشكال السيّد الصدر

فقد أورد عليه تلميذه المحقق السيّد الصدر بقوله :

و كلا هذين الجوابين غريب في بابهما .

أما الأوّل ، فلأنه لا يرفع مشكله لزوم اجتماع المثلين بحسب نظر القاطع المحال ، إلّا أن يدّعى اختصاص حرمه شرب مقطوع الخمريّه بمن لا يعلم بحرمه شرب الخمر ، و هذا غير محتمل و خروج عن محلّ الكلام .

هذا مضافاً : إلى أنّ هذا الجواب خلاف مبنى الإشكال ، إذ المفروض أنّ حرمه معلوم الخمريه ناشئه من القبح الناشئ من التجرّى الذى لا يكون إلّا بفرض وصول الحرمه الواقعيه ، فمع عدم وصولها لا قبح و لا تجرى ، فلا موضوع للحرمه بالعنوان الثانوى .

و أما الثانى ، فلأنّ مورد النقض تكون النسبه فيه بين الحكمين العموم من وجه لا المطلق ، فإن وجوب الصّلاه مع وجوب الوفاء بالنذر من الواضح أنّ النسبه بينهما عموم من وجه . اللهم إلّا أن يكون المقصود إنكار أصل استحاله اجتماع حكمين مثلين فى مورد واحد بعنوانين إذا كان أحدهما أعم من الآخر ، إلّا أنّ ما ذكر ليس مصداقاً له ، و إنما الصحيح التمثيل بموارد الأمر بالجامع و الأمر بالفرد و الحصّه فإنه لا محذور فيه .

هذا مضافاً : إلى أنّ النسبه بين الخمر الواقعى و معلوم الخمريّه فى المقام أيضاً العموم من وجه بحسب نظر القاطع ، لأنه يعلم أنه ربما يكون شىء معلوم الخمريه و لو عند غيره أو فى مرّه اخرى مع عدم كونه فى الواقع خمراً ، فيكون جعل حكمين معقولاً من زاويه نظره أيضاً (۱) .

۱- ۱) بحوث فى علم الاصول ۴ / ۶۰ - ۶۱ .

الأول : فى القول بأن الحسن و القبح من القضايا المشهوره

اشاره

قد عرفت أن المحقّق الأصفهانى قد خالف صاحب الكفايه فى قوله باستحقاق العقوبه على العزم على المعصيه ، و أشكل على ذلك بما تقدم نقله مع الجواب عنه .

و قد كان ممّا ذكره هناك : أن حكم العقل باستحقاق العقاب - من جهه كونه هتكاً لحرمه المولى و جرأةً عليه - هو من الأحكام العقليّه الداخله فى القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء ، لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع بها ، ثم قال :

و أمّا عدم كون قضيّه حسن العدل و قبح الظلم - بمعنى كونه يستحقّ عليه المدح أو الذم - من القضايا البرهانيه ، فالوجه فيه :

إنّ موادّ البرهانيات منحصره فى الضروريات الست . فإنّها :

إمّا أوليّات : ككون الكلّ أعظم من الجزء .

أو حسيّات ، سواء كانت بالحواسّ الظاهره المسمّاه بالمشاهدات ، ككون هذا الجسم أبيض ، أو هذا الشىء حلواً ، أو بالحواسّ الباطنه المسمّاه بالوجدانيّات ، و هى الامور الحاضره بنفسها للنفس ، كحكمنا بأنّ لنا علماً و شوقاً و شجاعه .

أو فطريّات ، و هی القضايا التی قياساتها معها ، ككون الأربعه زوجاً ، لأنها منقسمه بالمتساويين ، و كلّ منقسم بالمتساويين زوج .

أو تجربيّات ، و هی الحاصله بتكرر المشاهده ، كحكمنا بأن سقمونيا مسهل .

أو متواترات ، كحكمنا بوجود مكه .

أو حدسيّات موجبه لليقين ، كحكمنا بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس .

قال :

و من الواضح أنّ استحقاق المدح و الذم بالإضافه إلی العدل و الظلم ، ليس من الأوّليّات ، بحيث يكفی تصوّر الطرفين فی الحكم بثبوت النسبه ، كيف ، و قد وقع النزاع فيه من العقلاء . و كذا ليس من الحسيّات بمعنييها ، و ليس من الفطريات ، إذ ليس لازمها قياس يدلّ علی ثبوت النسبه .

قال : و أما عدم كونه من التجربيات و المتواترات و الحدسيّات ، ففی غايه الوضوح .

فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخله فی القضايا البرهانيه ، بل من القضايا المشهوره .

و أمّا حديث كون حسن العدل و قبح الظلم ذاتيّاً ، فليس المراد من الذاتی ما هو المصطلح عليه فی كتاب الكليّات ، لوضوح أن استحقاق المدح و الذم ليس جنساً و لا فصلاً للعدل و الظلم ، و ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه فی كتاب البرهان ، لأنّ الذاتی هناك ما يكفی وضع نفس الشیء فی صحه انتزاعه منه ، كالإمكان بالإضافه إلی الإنسان مثلاً ، و الاستحقاق المزبور ليس كذلك ، لأنّ سلب

مال الغير – مثلاً – مقوله خاصّه بحسب أنحاء التصرّف ، و بالإضافه إلی کراهه المالک الخارجه عن ذات التصرّف ینتزع منه أنه غصب ، و بالإضافه إلی ترتب اختلال النظام علیه بنوعه – و هو أیضاً خارج عن مقام ذاته – ینتزع منه أنه مخلّ بالنظام و ذو مفسده عامه ، فکیف ینتزع الاستحقاق – المتفرع علی کونه غصباً و کونه مخلاًّ بالنظام – عن مقام ذات التصرف فی مال الغیر ؟

بل المراد بذاتیّه الحسن و القبح : کون الحکمین عرضاً ذاتیّاً ، بمعنی أنّ العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه یحکم علیهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر ، بخلاف سائر العناوین ، فإنها ربما تکون مع حفظها معروضاً لغیر ما یترتب علیه لو خلّی و نفسه ، کالصّدق و الکذب ، فإنهما مع حفظ عنوانهما فی الصّدق المهلک للمؤمن تحت الظلم و الکذب المنجی للمؤمن یترتب استحقاق الذم علی الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم علی المؤمن ، و یترتب استحقاق المدح علی الثانی لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلی المؤمن ، و إنْ کان لو خلّی الصّدق و الکذب و نفسهما ، یندرج الأوّل تحت عنوان العدل فی القول ، و الثانی تحت عنوان الجور (۱) .

مناقشه القول المذکور

و أورد علیه شیخنا بوجوه :

الأول إن کان حسن العدل و قبح الظلم من القضایا المشهوره التی تطابقت علیها آراء العقلاء ، فإن هذا التطابق لا یکون بلا ملاک ، و الملاک هو المنشأ للحسن

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۲۹ - ۳۲ .

و القبـح ، و قـد ذكر أنّ الملاک هو المصـلحه المترتبه على العدل و المفسده المترتبه على الظلم ، إلّا أنه يأتى السؤال مرةً اخرى عن تلـک المصالـح و المفاسـد ، فيجـاب بحفـظ النظـام و اختلالـه ، فکـان موضوع الحسن هو حفـظ النظام و موضوع القبـح هو اختلاله ، و هذا خلف ما فرض من أن الموضوع فى القضيتين هو العدل و الظلم .

الثانى : إن القول بکون الحسن و القبح من القضايا الجعليه العقلائيه ، يستتبع أمراً فاسداً مهمّاً لا نظنّ أن يلتزم به هذا المحقق و لا غيره ، و ذلـک : لأنّ البحث عن المبـدأ و المعاد و النبوّه و غير ذلک من اصول الـدين ينتهى إلى الحسن العقلى ، کما أن ترکه ينتهى إلى القبح العقلى ، فلو کان الحسن و القبح من القضايا العقلائيه ، لم يبق ملزمٌ للفحص و البحث فى اصول الدين .

الثالث : إن القول المـذکور يسـتلزم أمراً فاسـداً آخر ، و هو انتفاء القبـح عن الظلم حيث لا تترتب المفسـده النوعيه عليه ، و کـذا الحسن عن العـدل حيث لا تترتب عليه المصـلحه النوعيه ... و الحـال أن کثيراً من الأحکام الشـرعيه لا يترتب عليها المفسـده أو المصـلحه النوعيه ، فلو أنّ شـخصاً ترک صلاه الصبح و لم يطّلع على ذلک أحد ، فأىّ مفسده نوعيه تترتب ؟ و هل يمکن القول بعدم استحقاق العقاب حينئذٍ ؟

إن مخالفه أىّ حکم من الأحکام الشرعيّه الإلزاميه - سواء النظاميه منها و غير النظاميه - يوجب استحقاق العقاب بلا إشکال .

الرابع : إن الامور الاعتبـاريه تـدور مـدار الاعتبـار و وجود المعتـبر ، فلو فقـد المعتـبر أو وجـد من دون أن يعتـبر ، لانتفى الأمر الاعتبارى ، هذا من جهةٍ . و من جهةٍ اخرى : إن للعقل القدره على تصوّر جميع الفروض .

و علی ما ذکر ، فلو فرض انتفاء النظام و المصالـح و المفاسد النوعیه بعدم وجود العاقل و العقلاء فی العالم ، فإنّ العقل فی ذلک الفرض یـدرک حسن العـدل و قبـح الظلم کما یـدرک أن الکلّ أعظم من الجزء ، و بـذلک ینکشف أن هاتین القضـیتین - أی حسن العدل و قبح الظلم - لیستا من الامور الاعتباریه العقلائیه .

فتلخص : إن الحقّ ما علیه المشـهور من الفقهاء و الاصولیین ، من أن حسن العدل و قبح الظلم من ذاتیّات العدل و الظلم ، و لیسا معلولین للمصالح و المفاسد النوعیّه .

الثانی : فی الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب علی القصد

ذکر فی دراسـات فی علم الاـصول ، أنه ربمـا یسـتدلّ لحرمه التجرّی بالروایـات الوارده فی ترتب العقاب علی قصـد السوء و أنه یحـاسب علیه ، و هنـاک روایـات اخر دالّه علی عـدم ترتب العقـاب علی القصـد و أنَّ نیه السـوء لاـ تکتب ، فتقع المعـارضه بین الطائفتین .

و الشیخ قدّس سرّه جمع بینهما بحمل الطائفه الاولی علی القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات و الثانیه علی القصد المجرد عن ذلک ، و لکنه لا شاهد علیه ، فیکون جمعاً تبرعیاً .

و الصـحیح أنْ یجمع بینهما بحمل الطائفه الثانیه علی القصد الذی ارتدع الإنسان بنفسه عنه ، و الاولی علی ما إذا لم یرتدع حتی إذا شغله شاغل خارجی .

و الشاهد علی هذا الجمع هو : النبوی المشهور من أنه « إذا التقی المسلمان بسیفهما ، فالقائل و المقتول فی النار ، قیل : یا رسول اللّه هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟ قال صلّی اللّه علیه و آله : لأنه أراد قتل صاحبه » (1) .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۵ / ۱۴۸ ، الباب ۶۷ من أبواب جهاد العدو ، رقم : ۱ . و فیه اختلاف فی اللّفظ .

فإنّ ظاهر التعليل هو إراده القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه ، و أنّ عدم تحقق القتل منه كان لعدم تمكنه على ذلك .

و بعباره اخرى : حيث إن كلّ روايه تكون نصاً فى موردها ، و مورد النبوى إنما هو قصد القتل مع عدم انقداح رادع له عن نفسه فيكون نسبته مع الطائفه الثانيه من الروايات نسبه الخاص إلى العام فيه تخصص تلك الأخبار ، و تختص بصوره تحقق الرادع له عن نفسه ، فتنقلب النسبه بينها و بين الطائفه الاولى من الروايات من العموم من وجه إلى العموم المطلق ، فتخصص الطائفه الاولى بالطائفه الثانيه فيخرج صوره وجود الرادع عن قصد السوء عن الروايات الدالّه على المؤاخذه على القصد و تبقى الصوره الاخرى تحتها ، فالمقام من صغريات مبحث انقلاب النسبه ، و نتعرض له فى محلّه .

و كيف كان ، فهذه الروايه تكون شاهده للجمع الذى ذكرناه .

و أما الجمع الذى ذكره الشيخ رحمه اللّه فلا شاهد عليه .

و لا يخفى أنه لا يحتمل فى النبوى أن يكون لإراده القتل خصوصيه فى الحرمه للقطع بعدم الفرق بين القتل و غيره من المعاصى من هذه الجهه ، فتأمل .

و على أى تقدير ، الاستدلال بما يدلّ على المؤاخذه على قصد المعصيه و لو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمه التجرى ، غير صحيح .

أما أولاً : فلأنّ مورد النبوى المتقدم الذى جعلناه شاهداً للجمع و خصصنا به ما دلّ على ثبوت المحاسبه و المؤاخذه على نيه السوء من جهه كونه نصّاً فى مورده ، إنما هو إراده القتل الواقعى و الاشتغال بمقدماته و عدم ارتداعه عنه بنفسه ، و لا ربط له بالحرام الخيالى أى ما يعتقده حراماً .

و ثانیاً : لو سلمنا أن مورده أعم من ذلک و من قصد الإتیان بما قطع بحرمته ، فلیس فی الروایات ما یدلّ علی حرمه ذلک القصد ، بل غایه ما فیها إنه یحاسب علیه أو یعاقب ، و هذا التعبیر لا یدلّ علی أزید مما کان العقل مستقلاً به من استحقاق المتجری للعقاب ، و لا یستفاد منها الحرمه المولویه (۱) .

أقول

أوّلاً : لقد اعتمد علی النبوی ، و جعله شاهداً للجمع بین الأخبار .

و ثانیاً : إنه لم یناقش فی الأخبار الدالّه علی الاستحقاق سنداً ، و لذا سلّم بالتعارض و جمع بین الطرفین بشهاده النبوی .

و لکنْ فی مصباح الاصول ، بعد الإشاره إلی اختلاف الأخبار و ذکر النبوی :

لکنّ التحقیق عدم صحّه الاستدلال بالروایات الدالّه علی ترتّب العقاب علی قصد المعصیه لحرمه التجرّی ، مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض ، لوجوه :

الأوّل : إنها قاصره من حیث السند ، فإنا راجعناها بتمامها ، و رأینا أنّ ما یدلّ علی المقصود ضعیف السند کالنبویّ المذکور ، و ما هو تام سنداً قاصر من حیث الدلاله، راجع الوسائل : أبواب مقدّمه العبادات ... (۲) .

فبین التقریرین بونٌ بعید !! و ما جاء فی الدراسات هو المتقن کما سیظهر .

و ثالثاً : ما ذکره من وجه الجمع ، یرد علیه :

۱ - إنّ مسأله انقلاب النسبه محلّ بحثٍ بین الأعلام .

۱- ۱) دراسات فی علم الاصول ۳ / ۳۷ - ۳۹ .

۲- ۲) مصباح الاصول ۲ / ۲۹ .

۲ - إنّ دعوى اختصاص النبوىّ بما إذا لم يرتدع عن قصد القتل ، ليكون شاهداً للجمع ، دعوى بلا دليل ، نعم ، هو القدر المتيقّن ، لكن الأخذ به مقام الجمع أوّل الكلام .

و رابعاً : إنّ فى الروايات ما هو معتبر سنداً ، فقد روى الشيخ الكلينى عن على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبى عمير ، عن جميل ، عن أحدهما عليهما السّلام قال :

« إنّ اللّه تعالى قال لآدم : يا آدم ، جعلت لك أنّ من همّ من ذريّتك بسيّئهٍ لم تكتب عليه ... » (۱) .

فإن لسانه لسان الامتنان ، و لو لا وجود المقتضى للعقوبه لما كان للامتنان وجه .

فالتحقيق : صحّه الاستدلال بالأخبار ، لكنّ مقتضى الجمع هو عدم فعليّه العقاب منّهً منه اللّه الجواد الكريم .

الثالث : فى كلام صاحب الفصول

اشاره

إنّ لصاحب الفصول (۲) نظريه فى باب التجرّى تعرّض لها الشيخ و غيره ، و تتلخّص فى نقطتين :

الاُولى : إن قبح التجرّى ليس ذاتيّاً بل يختلف بالوجوه و الاعتبار ، فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل ، فحسب أنه ذلك الكافر و تجرّى بترك قتله ، فإنه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع و إنْ

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱ / ۵۲ ، الباب ۶ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ۸ .

۲- ۲) الفصول الغرويه ، مبحث الاجتهاد و التقليد : ۴۳۱ .

كان معذوراً لو فعل . و أظهر من ذلک ما لو جزم بوجوب قتل نبی أو وصی ، فتجرّی و لم یقتله .

قال :

أ لا تری أن المولی الحکیم إذا أمر عبده بقتل عدوٍّ له ، فصادف العبد ابنه و زعمه ذلک العدو ، فتجرّی و لم یقتله ، أن المولی إذا اطّلع علی حاله لا یذمّه علی هذا التجرّی ، بل یرضی به و إنْ کان معذوراً لو فعل .

قال :

و من هنا یظهر أن التجری علی الحرام فی المکروهات الواقعیّه أشدّ منه فی مباحاتها ، و هو فیها أشدّ منه فی مندوباتها ، و یختلف باختلافها ضعفاً و شدّه کالمکروهات ... .

إشکال الشیخ علی النقطه الاولی

و قد أورد علیه الشیخ (۱) :

أولاً : بمنع ما ذکره من عدم کون قبح التجری ذاتیّاً ، لأنّ التجرّی علی المولی قبیح ذاتاً ، سواء کان لنفس الفعل أو لکشفه عن کونه جریئاً کالظلم بل هو قسم من الظلم . فیمتنع عروض الصفه المحسّنه له . و فی مقابله الانقیاد للّه سبحانه ، فإنه یمتنع أن یعرض له جهه مقبّحه .

و حاصله : إن التجری علّه تامّه للقبح کالظلم ، و کیف یمکن أن یکون کالظلم أو ظلماً حقیقهً و لا یکون قبیحاً ، و لا یستحق علیه العقاب ؟

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۴۳ .

أقول :

و لا يرد عليه ما ذكره المحقق العراقى (۱) من أنه يمكن أن يجاب عنه بإمكان أهميه مصلحه الواقع بالنسبه إلى مفسده التجرى فى نظر المولى ، بنحو يمنع عن تأثير التجرى فى المبغوضيّه الفعليّه .

وجه عدم الورود : إن الكلام فى الحسن و القبح لا فى المصالح و المفاسد ، ففى باب الحسن و القبح تارهً : يكون الموضوع اقتضائياً كالصّدق و الكذب ، و اخرى : يكون علهً تامّه كالعدل و الظلم ، فلو كان العنوان قبيحاً بالذات فلا يزول قبحه بترتب مصلحهٍ عليه ، إلّا إذا ارتفع الموضوع و تغيّر ، فإذا كان التجرى قبيحاً ذاتاً فمع حفظ قبحه لا يكون طاعهً للمولى و لا يتّصف بالحسن .

هذا مراد الشيخ و هو متين .

نعم ، قد يقع التزاحم فى المصالح و المفاسد ، و يكون أحد الطرفين أهم من الآخر فيتقدّم و يكون هو المؤثّر كما ذكر المحقق العراقى ، لكنه بحث آخر لا ربط له بما نحن فيه .

هذا فى الجواب الأوّل .

و أجاب الشيخ عن كلام الفصول ثانياً فقال :

لو سلّمنا عدم كونه علّهً تامّهً للقبح كالظلم ، فلا شك فى كونه مقتضياً له كالكذب ، و ليس من قبيل الأفعال التى لا يدرك العقل بملاحظتها فى أنفسها حسنها و لا قبحها . و حينئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهه يتدارك بها

۱- ۱) نهايه الأفكار ق ۱ ج ۳ ص ۳۹ .

قبحه ، كالكذب المتضمّن لإنجاء نبی .

و من المعلوم أن ترک قتل المؤمن بوصف أن مؤمن فی المثال الذی ذکره - کفعله - لیس من الامور التی تتّصف بحسن أو قبح ، للجهل بکونه قتل مؤمن ، و لذا اعترف فی کلامه بأنه لو قتله کان معذوراً ، فإذا لم یکن هذا الفعل الذی تحقق التجرّی فی ضمنه ممّا یتّصف بحسنٍ أو قبح ، لم یؤثر فی اقتضاء ما یقتضی القبح ، کما لا یؤثر فی اقتضاء ما یقتضی الحسن لو فرض أمره بقتل کافر فقتل مؤمناً معتقداً کفره ، فإنه لا إشکال فی مدحه من حیث الانقیاد و عدم مزاحمه حسنه بکونه فی الواقع قتل مؤمن (۱) .

و حاصل الکلام :

إن الأحکام العقلیّه تفارق الأحکام الشرعیّه ، من حیث أنّ الأحکام الشرعیه تابعه للملاکات ، فالواجب واجب سواء احرز أوْ لا ، و کذا الحرام ، بخلاف الأحکام العقلیه ، فإنّ الإحراز دخیل فیها ، فلولا الاحراز و الالتفات لم یتحقّق موضوع الحکم العقلی ، فلا بدّ من الالتفات و القصد حتی یتحقّق ، وعلیه ، فإنّ المحبوبیّه الواقعیه للفعل إمّا تقع مورداً للالتفات و إمّا لا تقع ، فعلی الأوّل یرتفع القبح الاقتضائی للتجرّی ، و أمّا علی الثانی فلا ، بل الفعل باقٍ علی قبحه و لا ینقلب حَسَناً ، لما تقدَّم من اعتبار الالتفات فی حکم العقل بالحسن و القبح ، و إذا لم یتّصف الفعل بالحسن لم یصلح للمانعیه عن اقتضاء التجرّی للقبح .

و هذا مراد الشیخ قدس سره و هو متین کذلک ... .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۴۳ - ۴۴ .

و علی هذا ، فإن إشکال المحقق العراقی : بأنّ غفله المکلّف عن مصلحه الواقع إنما تمنع عن تأثیرها فی المصلحه بحسب نظره الذی به قوام حکم عقله بالقبح ، و إلّا فبالنسبه إلی نظر المولی العالم بالواقع و الملتفت إلی الجهتین ، فلا تمنع غفله المکلّف عن تأثیر المصلحه التی هی أهم فی نظره فی المحبوبیه الفعلیه المانعه عن تأثیر التجری فی المبغوضیه الفعلیه و الحرمه ... (1).

غیر وارد علی الشّیخ ، لأنّ کلام الشیخ غیر ناظر إلی المصالح و المفاسد ، بل کلامه هو أنّ القبح المضاف إلی التجرّی بنحو الاقتضاء - علی فرض التنزّل - إنما یرتفع بالحُسن ، و هو إنما یتحقّق فی صوره الالتفات و القصد من الفاعل ، و المفروض انتفاؤهما ، فلا حسن حتی یزاحم القبح ... .

هذا کلام الشیخ ، و لا یرد علیه ما ذکره العراقی .

إشکال المحقق العراقی

ثم إن المحقق العراقی - بعد أن أشکل علی الشیخ بما عرفت - قال فی الإشکال علی الفصول :

فالأولی هو الإشکال علیه بما ذکرنا من منع المزاحمه بین تلک الجهات بعد تعدّد الموضوع لها و طولیّته (2) .

و حاصل کلامه :

إن التزاحم إنما یکون فی حال اجتماع الملاکین ، أی ملاک الحسن و ملاک القبح فی الشیء الواحد ، لکنّ الاجتماع هنا محال ، لأنّ موضوع المحبوبیّه و ما

1- 1) نهایه الأفکار ق 1 ج 3 ص 39.

2- 2) المصدر نفسه .

تقوم به المصلحه هو الفعل فی مرتبه قبل الإراده ، و موضوع المفسده هو الفعل فی مرتبه الإراده ، و إذا کانا فی مرتبتین لم تتحقق المبغوضیه و المحبوبیه فی الشیء الواحد .

إلّا أنّ التحقیق هو أنّ الحبّ و البغض لا- یقومان بالصّور النفسیّه بما هی موجودات ذهنیّه ، بل هما قائمان بالصّور المرئیه فی الخارج ، لأنّ المصالح و المفاسد التی هی مناشئ الحب و البغض قائمه بالموجودات الخارجیّه ، فکان الأمر دائراً مدار وحده الوجود و تعدّده خارجاً ، لا وحده المرتبه و تعدّدها .

النقطه الثانیه

فی کلام الفصول :

إن التجری إذا صادف المعصیه الواقعیّه تداخل عقابهما .

إشکال الشیخ علی النقطه الثانیه

قال الشیخ :

و لم یعلم معنی محصّل لهذا الکلام ، إذ مع کون التجرّی عنواناً مستقلّاً فی استحقاق العقاب ، لا وجه للتداخل إنْ ارید به وحده العقاب ، فإنه ترجیح بلا مرجح ، و سیجیء فی الروایه : « إن علی الراضی إثماً و علی الداخل إثمین » . و إنْ ارید به عقاب زائد علی عقاب محض التجری ، فهذا لیس تداخلاً ، لأنّ کلّ فعل اجتمع فیه عنوانان من القبح ، یزید عقابه علی ما کان فیه أحدهما (1) .

و حاصل ذلک : الإشکال علیه عقلاً و نقلاً .

أمّا عقلاً ، فلأنه ترجیح بلا مرجّح .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۴۵ .

و أمّا نقلاً فللخبر : « الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم ، و على كلّ داخل فى باطل اثمان : إثم العمل به و إثم الرّضا به » (1)
.

و إنْ اريد به عقاب زائد على عقاب التجرّى كان من قبيل اجتماع عنوان الهاشمى و العالم فى الشخص الواحد المأمور بإكرامه ، فإنّه إكرام واحد مؤكّد .

و تلخص :

أن الشيخ يرى اجتماع التجرى و المعصيه ، و ينكر تداخل العقابين .

إشكال صاحب الكفايه

و يرى صاحب الكفايه : إن مقتضى القاعده هو النظر فى تعدّد ملاك استحقاق العقاب فى مورد التجرّى و وحدته ، و قد تقدّم أن الملاك هو هتك المولى . فإنْ كان فى صوره مصادفه الواقع هتكان ، وقع البحث فى تداخل العقوبتين و عدمه ، أما إذا كان هتك واحد فلا موضوع للبحث ... لكنّ وحده العقاب تكشف عن وحده ملاك الاستحقاق (2) .

إشكال الميرزا

لكنّ الميرزا (3) يرى أنّ البحث عن تداخل العقابين و تعدّدهما فرعٌ للبحث عن إمكان الاتّحاد بين التجرّى و المعصيه ، لكنّ التجرّى نقيض المعصيه ، فوقوعه فى موردها غير ممكن و لا يجتمعان ، فلا تصل النوبه إلى البحث عن تداخل العقابين و عدمه .

١- ١) وسائل الشيعه ١۶ / ١۴١ ، الباب ۵ من أبواب الأمر و النهى ، رقم : ١٢ .

٢- ٢) كفايه الاصول : ٢۶٢ .

٣- ٣) أجود التقريرات ٣ / ۶۵ .

كلام المحقق العراقى

إلّا أنّ المحقق العراقى (1) اعترض على الميرزا بإمكان الاجتماع فى بعض الموارد ، كما لو ترك مقدّمه الواجب من باب التجرى و أدّى ذلك إلى ترك الواجب ، فقد استحق العقاب على ترك المقدّمه و على المعصيه بترك الواجب ، فاجتمع العقابان ... .

و كذا فى مقدّمه الحرام ، فلو ارتكب المقدّمه من باب التجرى و فعل ذا المقدمه الحرام ، فقد استحق العقابين .

و أمّا المورد الذى ذكره الميرزا للاجتماع ، و هو ما إذا تيقّن بخمريّه المائع و شربه و ظهر أنه ماء مغصوب ، حيث أنه مع يقينه بالخمريّه يحصل له اليقين بالحرمه ، فإذا خالف فقد ارتكب الحرام من جهه التجرّى و من جهه الغصب ، لأنه قد تصرّف فى مال الغير إذْ شرب الماء ، فاجتمع التجرى و المعصيه .

فقد أشكل عليه العراقى بما حاصله : إن العلم بجنس الالزام منجّز لنوع الإلزام ، لكنْ لا علم بالجنس فى المثال ، بل هو علم بنوع الإلزام - و هو العلم بالحرمه الخمريه - و هو لا ينجّز الحرمه من جهه الغصبيه ، لأن العلم بنوعٍ لا ينجّز العلم بنوع آخر .

رأى السيّد الاستاذ

و ذهب السيّد الاستاذ قدس سرّه إلى القول بالتداخل فى سبب العقاب ، و قد ذكر لذلك ثلاثه مقدماتٍ :

۱- ۱) فرائد الاصول ۳ / ۵۵ - ۵۶ . الهامش .

الاولی : إنه لا إشکال فی کون التجرّی من أوصاف و عناوین التصدّی و العزم .

و الثانیه : إنه لا إشکال فی کون العقاب و الثواب فی مورد المعصیه و الطاعه علی نفس ما به المخالفه و ما به الموافقه ، فیعاقبه و یؤنّبه علی عدم سفره لو أمره بالسفر و لم یسافر ، کما یشکره علی سفره لو سافر .

و الثالثه : إنه لا اشکال فی عدم تعدّد العقاب و الثواب فی مورد المعصیه و الإطاعه ، إذ المرجع هو الارتکاز العقلائی فی هذا الباب ، و هو قاض بما ذکرناه ، إذ لا نری أنّ السید یعاقب العبد عقابین إذا خالف أمره أو نهیه و یثیبه ثوابین إذا وافق أحدهما ، ثواب علی قصد الطاعه و ثواب علی نفس الطاعه .

قال : فنستکشف من مجموع ذلک أنّ التجری إنما یکون سبباً و موضوعاً للعقاب علی تقدیر عدم المصادفه ، و إلّا فهو یندک فی المعصیه الحقیقیّه و یکون التأثیر لها لا له .

قال : و لعلّ هذا مراد الفصول (۱) .

أقول :

و ما أفاده رحمه اللّه غیر واضح .

فإن المفروض أنّ للقصد أثراً ، و لیس تمام الأثر للفعل کما أفاد فی المقدّمه الثانیه ، و حینئذٍ ، یقع البحث فی التداخل و عدمه ، و موضوع البحث عن ذلک هو صوره المصادفه للواقع ، فلا یقاس ما ذکره فی المقدّمه الثالثه .

۱- ۱) منتقی الاصول ۴ / ۶۶ .

بـل إنّ كلامه لا يخلو من تهافت ، لأنه إنْ لم يكن للتجرى أثر أصـلًا ، فما معنى الانـدكاك فى المعصـيه الحقيقيّه و أنه يكون التأثير لها لا له ؟

و لعلّ السّهو من المقرّر ، و اللّه العالم .

الرأى المختار

و قـد وافق الشيخ الاسـتاذ على مـا ذكره المحقّق العراقى فى الردّ على الميرزا ، و اختـار نظر صـاحب الكفـايه فى البحث ، و أنّ العرف يرى وحده الهتك فى موارد الاجتماع المذكوره ، فهم لا يرون التعدّد بين المقدّمه وذى المقدّمه .

إلّا أن يقـال بأنّ البحث عقلى و لا مجال فيه لمراجعه أهل العرف ، و وجود المقـدّمه غير وجود ذى المقـدّمه عقلًا ، و العقل هو المرجع لمعرفه الوحده و التعدّد ... فاستحقاق العقابين على القاعده ، إلّا أنّ الضروره قائمه على عدم التعدّد . فتدبّر .

الرابع : فى ما أفاده السيد المجدّد الشيرازى

اشاره

قـد اسـتدلّ السـيّد المجـدّد الشـيرازى قدّس سرّه لاسـتحقاق المتجرّى العقاب ، بنفس ملاك اسـتحقاق العاصـى للعقاب ، بوجهٍ يتركّب من امور أربعه ، و هذا ملخّص ما حكى (1) عنه :

الأمر الأوّل

إنّ وظيفه المولى هو جعـل الحكم و إيصـاله إلى المكلّف بـالطرق المتعارفه كإرسال الرسل ، فهو يرسل الرسول و يأمره بأن يبلّغ الحكم إلى وصيّه و هو يبلّغه

١- ١) انظر : أجود التقريرات ٣ / ٥١ - ٥٤ .

إلى أصحابه و تلامذته ، و هكذا حتى يصل إلى عموم المكلّفين ، فإذا وصل إليهم تحقق البعث . و حينئذٍ ، يحكم العقل بوجوب الانبعاث و الامتثال .

و الحكم العقلى بوجوب امتثال الحكم الشرعى و الانبعاث عنه ، حكم استقلالى يستحيل وجود حكم شرعى و بعث مولوى فى مورده ، لأن مرتبه البعث مقدّمه على مرتبه الانبعاث تقدّم العلّه على المعلول ، فلو وجد بعث فى مرتبته انقلب المعلول علّهً و هو خلف، فالحاكم بوجوب الإطاعه للمولى و حرمه المعصيه له هو العقل لا ـ المولى ، و هو وجوب ذاتى ينتهى إليه وجوب كلّ واجب ، كما أنّ طريقيّه القطع كانت ذاتيه و إليها تنتهى طريقيّه كلّ طريق .

هذا ، و لو كان وجوب الطاعه و حرمه المعصيه حكماً مجعولاً ـ من المولى ، لا ـ ذاتيّاً من العقل ، لما وجب امتثال حكم من الأحكام الإلهيه ، ضروره أن وجوب الانبعاث عنها لو كان مجعولاً غير ذاتى ، كان وجوب الانبعاث عن هذا الوجوب محتاجاً إلى جعل آخر ، و هكذا . فيدور أو يتسلسل . و هذا بخلاف ما إذا كان غير مجعول و كان ذاتيّاً ، فيكون وجوب كلّ واجب شرعى بعد وصوله إلى المكلّف داخلاً فى هذه الكبرى العقليّه و تجب إطاعته بحكم العقل .

الأمر الثانى

إنّ الأحكام العقليّه على قسمين ، فالحكم العقلى بحسن الطاعه و قبح المعصيه فى مرتبه المعلول للحكم الشرعى ، لأنّه حكمٌ بالانبعاث عن الحكم الشرعى المتقدّم عليه ، كما تقدّم . فهذا قسمٌ .

و القسم الآخر من الأحكام العقليّه : ما هو فى مرتبه العلّه – و هو بقيه الأحكام العقليّه عدا الحكم بحسن الطاعه و قبح المعصيه – كحكمه بقبح التشريع و قبح

التصرّف فی مال الغیر و نحوهما ، فإنّ حکم العقل بقبح التشریع و قبح التصرّف فی مال الغیر ، یکون - بضمیمه قاعده الملازمه - مثبتاً للحکم الشرعی ، فیکون فی مرتبه العلّه للحکم الشرعی بحرمه التشریع و بحرمه التصرّف فی مال الغیر .

و بین القسمین فرق من جهه اخری أیضاً هی : أن الحکم العقلی بوجوب الطاعه و الانبعاث یدور مدار وصول الحکم الشرعی کما تقدّم ، بخلاف الأحکام العقلیه الاخری کحرمه التشریع ، فالتشریع حرامٌ و لو ظنّاً أو مع الشک ، فإنّ قبح التشریع إنما هو لکونه تصرّفاً فی سلطان المولی بغیر إذنه ، و هو مشترک بین موارد العلم و الظن و الشک ... فالحرمه ثابته ، أمّا فی باب الإطاعه و المعصیه ، فإنّه مع الشک لا حرمه ، بل المرجع قاعده قبح العقاب بلا بیان .

الأمر الثالث

إنّ العلم المعتبَر فی حکم العقل بوجوب الانبعاث ، أی وجوب الطاعه و حرمه المعصیه ، لا بدّ و أنْ یکون تمام الموضوع ، صادف الواقع أو لا ، ضروره أنه لو کان موضوعه خصوص العلم المصادف للواقع ، لکان إحراز المصادفه التی هی الجزء الآخر للموضوع لازماً فی حکمه بوجوب الانبعاث ، وعلیه ، فلا یجب امتثال التکلیف الواصل من قبل المولی أصلاً ، لأن کلّ تکلیفٍ واصل فیحتمل کونه مخالفاً للواقع ، و هذا یستلزم أنْ لا یحکم العقل بالانبعاث أصلاً ... فالموضوع للحکم العقلی لیس إلّا العلم و الإحراز .

الأمر الرابع

إنّ الملاک لاستحقاق العقاب علی المعصیه ، إمّا هو القبح الفعلی و إمّا هو القبح الفاعلی . فإنْ کان الملاک هو الأوّل ، لزم ثبوت الاستحقاق فی موارد الحرمه

الواقعيّه مع عدم العلم و الإحراز . فالملاک هو الثانی ، أی القبح الفاعلی ، و إذا کان الملاک للاستحقاق فی المعصیه هو القبح الفاعلی ، فإنّ هذا الملاک موجود فی موارد التجرّی کذلک .

فثبت استحقاق العقاب فی مورد التجرّی بنفس ملاک استحقاقه فی مورد المعصیه .

إشکال المیرزا النائینی

قال المیرزا :

و لا یخفی علیک أنّ لازم هذه المقدّمات و إنْ کان هو استحقاق المتجرّی للعقاب بملاک استحقاق العاصی له ، إلّا أنّ المقدّمه الثالثه و الرابعه منها محلّ نظر بل منع .

قال :

أمّا المقدّمه الثالثه ، فلأنّ العلم و انکشاف الواقع و إنْ کان هو الموضوع فی هذا الحکم العقلی - کما عرفت فی المقدمه الثانیه - إلّا أنه غیر متحقّق فی باب التجرّی ، و المتحقّق فی مورده هو الجهل المرکّب ، و أنّی لهم بإثبات سرایه أحکام العلم للجهل .

و بالجمله ، إنّ ما یقتضیه وظیفه العبودیّه هو لزوم انبعاث العبد عن البعث الواصل إلیه ، و أمّا لزوم انبعاثه عن البعث التخیّلی ، فلا یحکم به العقل أصلاً ، لعدم کون ترک هذا الانبعاث ظلماً للمولی . و الحاصل : إن حکم العقل بوجوب الطاعه و حرمه المعصیه ، إنما هو بملاک العبودیّه و المولویّه ، و هذا الملاک غیر متحقّق فی موارد التجرّی قطعاً .

قال :

و أمّا المقدّمه الرابعه ، فلأن ملاک استحقاق العقاب و إنْ لم یکن هو القبح الفعلی کما أفاده ، إلّا أنّ ذلک لا یستلزم کون القبح الفاعلی الموجود فی صوره التجری ملاکاً له أیضاً .

بیـان ذلک : إن القبـح الفاعلی المتحقّق فی فرض العصـیان لیس أمراً مغایراً للقبـح الفعلی الواصل إلی المکلّف ، بل نفس القبح الفعلی - بعد فرض علم المکلّف به - یوجب اتّصاف الفعل بالقبح الفعلی ، و هذا هو الملاک فی استحقاق العقاب . و أمّا القبح الفاعلی الموجود فی التجرّی فهو مغایر لهـذا المعنی من القبـح الفاعلی ، و إنما هو مجرد کشف الفعل عن سوء السـریره و شـقاء الفاعل ، و أین ذلک من القبح الفاعلی الموجود فی فرض العصیان ؟ (۱)

جواب الاستاذ عن الإشکال

و قد أجاب الاستاذ عن کلا الإشکالین :

أمّا ما ذکره فی المقدّمه الثالثه .

ففیه : إن محصّـل کلاـم المیرزا الکـبیر هـو أنّه إنْ لم یکن العلم تمـام الموضوع لاسـتحقاق العقـاب ، فـإنه لاـ محـاله یکون جزء الموضوع له ، و یکون الجزء الآـخر هو المصـادفه للواقع ، لکنّ المصـادفه له لاـ تحصـل دائمـاً ، و لازم ذلک أنْ لا یحکم العقل بالانبعاث أصلاً ، و هذا خلفٌ ، فالعلم تمام الموضوع للاستحقاق . و کأنّ المحقق النائینی قد غفل عن هذه النکته .

۱- ۱) أجود التقریرات ۳ / ۵۴ - ۵۵ .

و أمّا ما ذكره فى المقدّمه الرابعه .

ففيه : لقـد ذكر الميرزا الكبير مستشـكلاً قول الشـيخ الأـعظم : « و أمّـا بنـاء العقلاـء ، فلو سـلّم ... كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قـدر على قتل سـيّده لقتله ... » أنّا سـلّمنا ذمّهم للعبد فى المقيس عليه أيضاً ، و لأنه لأجل انكشاف سوء سـريرته ، لكنّ اختصـاص الـذم فى المقيس بتلـك الجهه ممنوع ، بل المتجرّى مـذموم من تلك الجهه و من جهه كون فعله هتكاً لحرمه السـيّد أيضاً ، فهو مذموم على سوء سريرته و على هتكه المتّحد مع الفعل المتجرّى به ، فالمذمّه على الفعل و الفاعل كليهما (۱) .

و حاصل كلامه : إن القبح الموجود فى التجرّى هو من جهتين .

إحداهما : القبح الفاعلى الناشئ من خبث الباطن و سوء السريره .

و الاخرى : القبح الفاعلى الناشئ من قبح الفعل الصادر المنطبق عليه عنوان الهتك للمولى و إنْ لم يكن معصيةً له .

فظهر : عدم تماميّه إشكال الميرزا النائينى ، و أنّ الحق استحقاق العقاب كما تقدّم سابقاً ، خلافاً للشيخ و الميرزا النائينى .

۱- ۱) تقرير بحث المجدّد الشيرازى : ۳ / ۲۸۷ .

ثمره البحث

بقی الکلام فی ثمره البحث ، و هی تظهر فی الفتوی ، فإنّه بناءً علی حرمه التجرّی قصداً أو قصداً و فعلاً ، یفتی بالحرمه ، و بناءً علی عدمها لا یفتی .

و ذکر المحقق العراقی أنه تظهر الثمره فیما لو قامت الأماره علی حرمه عملٍ و لکنّا نحتمل مطلوبیته عند المولی - لوضوح عدم المنافاه بین وجود هذا الاحتمال الوجدانی و قیام الأماره علی الحرمه - فعلی القول بقبح الفعل المتجرّی به و استحقاق العقاب علیه لم یکن الإتیان بالعمل برجاء المطلوبیّه ، لأنّ القبیح غیر صالح للمقربیّه ، أمّا علی القول بعدم القبح - کما علیه الشیخ و صاحب الکفایه - فیجوز ، فلو انکشف الخلاف و ظهر عدم اعتبار الإماره ، وقع العمل صحیحاً و مسقطاً للأمر .

و فیه : إنه یعتبر فی عبادیه العمل قابلیّته لأنْ یصدر مقرّباً ، و تمشّی قصد القربه به و لو رجاءً ... و مع وجود الأماره المعتبره علی الحرمه ، لا یکون العمل صالحاً للمقرّبیه إلی المولی ، لأنها تفید المبغوضیه عنده ، و المبغوض کیف یکون مقرّباً ؟

هذا تمام الکلام فی التجرّی ، و الحمد للّه .

ص:۱۲۸

أقسام القطع و أحكامها

اشاره

ص:۱۲۹

القطع - کما عبّر صاحب الکفایه : یکشف عن متعلّقه تمام الانکشاف (۱) - فهو کالنور ، و هو أقوی الحجج علی الأحکام الشرعیّه ، و قد تقدم الکلام علی حجیّته ، ثم ذکرنا أنه تارهً یکون مطابقاً للواقع و اخری مخالفاً له ، فتعرضنا لمسأله التجرّی بهذه المناسبه .

القطع الطریقی و الموضوعی

اشاره

و ینقسم القطع إلی الموضوعی و الطریقی ، و یترتّب علی ذلک البحث عن قیام الطرق و الأمارات و الاصول مقام القطع و عدم قیامها ، و فی صوره القیام ، فأیّ قسم ؟

القطع الطریقی ، هو القطع الذی لیس له إلّا جهه الطریقیّه إلی الواقع و حیثیّه إراءه الواقع ، من دون دخلٍ له فی أمرٍ واقعی أو اعتباری ، فإذا قطع بالخمر ، لا یکون لقطعه أثر لا فی خمریه الخمر و لا فی حرمته .

و القطع الموضوعی ، هو القطع الذی یکون - بالإضافه إلی ما ذکر - مورد أخذ الشارع فی حکمه أو موضوع حکمه ، کأن یجعل القطع باجتهاد زید موضوعاً لجواز تقلیده ، و بعدالته موضوعاً لجواز الصّلاه خلفه ... و هکذا .

۱- ۱) درر الفوائد فی حاشیه الفرائد : ۵ .

الفرق بين القسمين

و أفاد الشّيخ (۱) وجود ثلاثه فروق بين القسمين :

الأول : إن القطع الموضوعی يقع وسطاً فی الثبوت ، و الطريقی لاـ يكون كـذلك . أی: لو لاـ القطع بعداله زيد مثلًا لم يترتب جواز الصلاه خلفه ، أمّا الطريقی ، فلا يقع واسطهً فی ثبوت الخمر و لا حرمته ، كما تقدم .

و الثانی : إنه لاـ يفرّق بين أسباب حصول القطع الطريقی و خصوصيّاته و متعلّقاته ، أمّيا الموضوعی فيتبع نظر المولی و كيفيّه أخذه القطع موضوعاً لحكمه .

فتارهً : يرتّب الحكم علی الموضوع علی نحو الإطلاق فيكون كالطريقی ، مثل موضوعيّه القطع لوجوب الإطاعه و استحقاق المؤاخذه علی المخالفه فی نظر العقل ، فهو قطع موضوعی عند العقل ، و لاـ دخل لخصوصيهٍ من الخصوصيّات فی كونه موضوعاً لهذا الحكم العقلی .

و اخری : يكون للخصوصيّه دخل ، كأنْ يقول : إن كان الحكم الذی قطع به المجتهد مستنبطاً من الكتاب و السنّه ، فتقليده فيه جائز ، فقد أخذت خصوصيّه « من الكتاب و السنّه » فی القطع الموضوعی .

و الثالث : إن القطع الطريقی تقوم جميع الأمارات – بأدلّه اعتبارها – مقامه ، و أمّا الموضوعی ، ففيه تفصيل ، فهی تقوم مقامه إنْ كان بنحو الكاشفيه ، أمّا إن كان بنحو الصفتيه فلا .

و من هنا ظهر انقسام الموضوعی إلی قسمين ، و سيأتی توضيحه .

و هذا ملخّص كلام الشيخ قدس سرّه .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۳۱ – ۳۵ .

أنحاء دخل القطع الموضوعی فی الحکم

ثم إنّ القطع الـذی اخـذ فی الموضوع ، یقبل أنواعاً من الأخـذ و المـدخلیّه فی الحکم ، فتارهً : یکون کلّ الـدخل للقطع و لا أثر للواقع أصـلاً ، و اخری : یکون للواقع دخـل أیضـاً ، و القطع إمّـا جزء أو قیـد . مثـال الأـوّل : أن یکون الحکم مترتباً علی محرز الخمریّه ، فالإحراز هو الموضوع فقط . و مثال الثانی : أن یکون الحکم مترتباً علی الخمر المحرز ، فللإحراز جزء من الـدخل ، و مثال الثالث : أن یکون الحکم مترتباً علی الخمر المقیّد بالإحراز .

و إذا کـان للقطع تمـام الموضوعیّه و الـدخل ، فإنّ الحکم یترتّب و إنْ کان جهلاً مرکّباً ، و إلّا کان للمطابق الخارجی مـدخلیّه ، جزءاً أو قیداً کما فی المثالین .

و إذا تعلّق القطع بالموضوع ، أمکن أخذه فی موضوع حکمٍ آخر ، کأن یقول : إذا قطعت بالخمریّه وجب علیک التصدّق بکذا .

و أمّا إذا تعلّق بحکمٍ ، فهل یمکن أخذه موضوعاً لحکم آخر ؟ فیه تفصیل :

إنْ کان الحکم الآخر مماثلاً لهـذا الحکم - کأن یکون القطع بحرمه الخمر مأخوذاً فی موضوع حکم آخر مثله - أو یکون القطع بوجوب الصلاه موضوعاً لوجوبها بوجوب آخر ، فلا یمکن ، للزوم اجتماع المثلین .

و إن کان ضدّاً ، فکذلک ، کأن یقول : إذا قطعت بوجوب الصلاه حرمت علیک الصلاه . للزوم اجتماع الضدّین .

و إنْ کان مخالفاً له ، فلا مانع ، کأن یقول : إذا قطعت بوجوب الصـلاه وجب علیک التصدّق بکذا . فإنه لا مماثله و لا تضاد بین وجوب التصدّق و وجوب الصلاه ، بل هما متغایران .

أقسام القطع الموضوعى فى الكفايه

و قد جعل صاحب الكفايه (۱) القطع الموضوعى على أربعه أقسام ، فذكر أنّه :

تـارةً : يكون تمـام الموضوع . و اخرى : بنحو يكون جزءه أو قيـده . و فى كـلٍّ منهمـا يؤخـذ طوراً : بما هو كاشف و حاك عن متعلّقه ، و آخر : بما هو صفه خاصّه للقاطع أو المقطوع به .

ثم شرع فى بيان انقسام القطع الموضوعى إلى الكشفى و الوصفى ، فقال :

و ذلك ، لأن القطع لمّا كان من الصـفات الحقيقيّه ذات الإضافه - و لـذا كان العلم نوراً لنفسه و نوراً لغيره - صـحّ أنْ يؤخـذ فيه بما هو صـفه خاصّه و حاله مخصوصه ، بإلغاء جهه كشفه أو اعتبار خصوصيه اخرى فيه معها ، كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاك عنه . فيكون أقسامه أربعه .

فكانت الأقسام عنده أربعه ، لأنّه جعل حاله كونه (جزءه أو قيده) واحداً .

أقسام القطع الموضوعى فى الدرر

و قال المحقق الحائرى :

اعلم أن القطع المأخوذ فى الموضوع يتصوّر على أقسام :

أحدها : أنْ يكون تمام الموضوع للحكم .

و الثانى : أنْ يكون جزءاً للموضوع ، بمعنى أن الموضوع المتعلّق للحكم هو الشىء مع كونه مقطوعاً به .

و على أىّ حالٍ.

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۶۳ .

إمّا أن يكون القطع المأخوذ فى الموضوع ملحوظاً على أنه صفه خاصّه .

و إمّا أن يكون ملحوظاً على أنه طريق إلى متعلّقه .

و المراد من كونه ملحوظاً على أنه صفه خاصّه ، ملاحظته من حيث أنه كشف تام ، و من كونه ملحوظاً على أنه طريق ملاحظته من حيث أنه أحد مصاديق الطريق المعتبر ، و بعباره اخرى : ملاحظه الجامع بين القطع و سائر الطرق المعتبره .

فعلى هذا ، يصح أنْ يقال فى الثمره بينهما :

إنه على الأوّل لا تقوم ساير الأمارات و الاصول مقامه بواسطه الأدلّه العامه لحجيّتها ، أمّا غير الاستصحاب من الاصول ، فواضح ، و أمّا الاستصحاب و سائر الأمارات المعتبره ، فلأنها بواسطه أدلّه اعتبارها توجب إثبات الواقع تعبّداً ، و لا يكفى مجرد الواقع فيما نحن فيه ، لأن للقطع بمعنى الكشف التام دخلاً فى الحكم ، إمّا لكونه تمام الملاك ، و إمّا لكونه ممّا يتم به الموضوع .

و على الثانى ، فقيام الأمارات المعتبره و كذا مثل الاستصحاب لكونه ناظراً إلى الواقع فى الجمله مقامه ، مما لا مانع منه ... (1) .

و ما ذكره يختلف عمّا تقدّم اختلافاً بسيطاً .

و على الجمله ، فقد أوضح صاحب الكفايه معنى القطع الموضوعى الكشفى و القطع الموضوعى الصفتى أى الوصفى ، لأن القطع من الصفات القائمه بالنفس كسائر الصفات من الشجاعه و الجود و غيرهما ، لكنه صفه ذات تعلّق و إضافه ، و الصفات ذات التعلّق منها ما فيه جهه الكشف أيضاً كالقطع ، و منها ما ليس فيه جهه الكشف كالشوق مثلاً ... فالقطع صفه ذات تعلّق و لها جهه

١- ١) درر الفوائد (١ - ٢) ٣٣٠ - ٣٣١ .

الکاشـفیّه ، و هذه الکاشفیه ذاتیّه - بخلاف کاشفیه الظنّ فإنها لیست بالذات - و کاشفیّه تامّه فی أعلی المراتب بحیث لا یحتمل الخلاف فی القطع ، خلافاً لصاحب الدرر ، إذ تصوّر القطع بلا کاشفیّه تامّه .

و هـذا القطع قـد لا یؤخـذ فی لسان الخطاب أصـلاً ، فهو القطع الطریقی ، و قـد یؤخذ ، فهو القطع الموضوعی ، و قد تقدّم ذکر أقسامه ... .

فکان مجموع أقسام القطع - بناءً علی جعل الموضوعی المأخوذ جزءاً أو قیداً قسماً واحداً - خمسه أقسام .

رأی المیرزا و الکلام حوله

و لکن المیرزا قدّس سرّه أنکر القطع المأخوذ تمام الموضوع علی نحو الطریقیّه ، فالأقسام عنده ثلاثه ، فقد جاء فی تقریر بحثه :

نعم ، فی إمکـان أخـذه تمـام الموضوع علی وجه الطریقیّه إشـکال ، بـل الظاهر أنه لا یمکن ، من جهه أنّ أخـذه تمام الموضوع یسـتدعی عدم لحاظ الواقع وذی الصوره بوجه من الوجوه ، و أخذه علی وجه الطریقیّه یسـتدعی لحاظ ذی الطریق وذی الصوره ... و لحاظ العلم کـذلک ینافی أخـذه تمام الموضوع . فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا یمکن إلّا بأخذه علی وجه الصـفتیّه (۱) .

و قد استفید من هذا الکلام أن المحذور فی نظره اجتماع اللّحاظین الاستقلالی و الآلی فی الشیء الواحد ، و هو محال .

فأجاب عنه المحقق العراقی (۲) بما حاصله :

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۱ .

۲- ۲) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۱۵ .

النقض بما إذا اخذ القطع بعداله زيد موضوعاً لجواز الاقتداء به ، و باجتهاده موضوعاً لجواز تقليده كما تقدم ، فإن هذا الأخذ إنما هو على نحو الكاشفيه لا الصفتيه .

و أمّا حلّاً ، فإنّ الشيء الواحد الذى لا- يجتمع فيه اللّحاظان هو المصداق الخارجى ، و أمّا مفهوم القطع ، فلا مانع من أخذه موضوعاً لحكمٍ مع كاشفيّته عن الواقع .

أقول :

و هذا الجواب صحيح إنْ كان مراد الميرزا ما ذكر ، لكنّ الظاهر من كلامه أنّ المحذور ليس اجتماع اللّحاظين ، و إنما هو أن أخذ القطع بنحو الكاشفيّه يستلزم ثبوت الواقع ، و أخذه موضوعاً على نحو تمام الموضوع يستلزم سقوطه ، فاجتمع الثبوت و السقوط بالنسبه إلى الواقع ، و هذا هو الذى فهمه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه إذ قال :

أنكر المحقّق النائينى أخذ القطع تمام الموضوع بنحو الطريقيه ، فذهب إلى أنه لا بدّ أن يكون مأخوذاً جزء الموضوع ، فالأقسام لديه ثلاثه ، و علّل ذلك بأن النظر الاستقلالى فى القطع الطريقى يتعلق بمتعلقه و بالواقع المنكشف به و بذى الطريق ، أما القطع فهو مغفول عنه و ملحوظ مرآه للغير شأن كلّ كاشف و طريق ، و أخذه فى تمام الموضوع يلازم غض النظر عن الواقع و ملاحظته القطع مستقلًا و هذا خلف .

ثم أجاب عن ذلك بقوله :

و لكن هذا التعليل عليل ، و هو ناش من الخلط بين مقام الجعل و مقام تعلّق

ص:۱۳۷

القطع بشیء ، بیان ذلک : إن من ینظر إلی الکتاب بواسطه نظارته یغفل عن نظارته و إنما نظره المستقلّ متعلّق بالکتاب الذی جعل النظاره طریقاً إلیه ، و لکن الشخص الذی ینظر إلی هذا الناظر و یری کاشفیه و آلیه النظاره ، یستطیع أن یتعلّق نظره مستقلّاً و غرضه بالنظاره ذاتها من دون أن یکون للکتاب أی دخل فیه .

و فی ما نحن فیه من هذا القبیل ، فإن من یتعلق نظره الاستقلالی بالمقطوع و یغفل عن القطع هو القاطع نفسه ، إذ کون القطع طریقاً لدیه یلازم لحاظه آله و بنحو المرآتیه ، أما الجاعل الذی یرید أن یجعل حکماً علی هذا القطع له أن یقصره نظره علی القطع ، بمعنی أنه یرتب الحکم علی القطع بلحاظ کشفه لکن من دون أن یکون لوجود المتعلق فی الخارج أی أثر ، لتمکنه من لحاظ القطع بنحو الاستقلال لا الآلیه و المرآتیه ، نظیر من ینظر إلی المرآه لا لیری صورته بها ، بل لیری جودتها و جنسها . فظهر لک الخلط بین المقامین (۱) .

أقول :

و الإنصاف أن ما ذکره خلاف الظاهر جدّاً .

إلّا أن یقال فی مقام الدفاع عن صاحب الکفایه : إن نظره إلی أن المقصود من القطع المجعول موضوعاً للأحکام کالحجّیه الذاتیه و الطریقیّه ، هو الأعم من العلم أی الصّوره الذهنیه المطابقه للواقع و من الجهل المرکب ، و هذا القطع الأعم ، له حیثیّتان ، هما الصفه القائمه بالنفس و حیثیه عدم احتمال الخلاف ، و هناک حیثیه ثالثه هی الطریقیه و الکاشفیه . فالقطع کرؤیه الإنسان للشیء ، حیث أن الرؤیه صفه قائمه بالرّائی ، تریه الشیء و لا یحتمل الإنسان الخلاف فیها ، لکن قد تتخلّف

۱- ۱) منتقی الاصول ۴ / ۶۹ - ۷۰ .

الرؤيه عن الواقع .

وعليه ، ففى الجهل المركب أيضاً إراءه و طريقيه و كشف ، لكنْ عن الواقع الخيالى لا الحقيقى ، فإذا كان هذا مراد المحقق الخراسانى ، فالإشكال يندفع .

هكذا أفاد شيخنا دام بقاه .

لكنّ السيد الخوئى قد أورد الإشكال على الكفايه بنفس التقريب الذى ذكره الاستاذ ، و هذا نص عبارته :

و أمّا القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه فلا يمكن أخذه تمام الموضوع ، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع فى الحكم أصلاً ، بل الحكم مترتب على نفس القطع و لو كان مخالفاً للواقع ، و معنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقيه أن للواقع دخلاً فى الحكم و أخذ القطع طريقاً إليه ، فيكون الجمع بين أخذه فى الموضوع بنحو الطريقيه و كونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتنافيين . فالصحيح هو تثليث الأقسام ... (۱) .

فقد أورد الإشكال بلحاظ الواقع ثبوتاً و سقوطاً ، و أشار بكلمه « و لو كان مخالفاً للواقع » إلى صوره الجهل المركب الذى ذكره الاستاذ .

فالذى نراه ورود إشكال الميرزا و من تبعه ، و أنّ دفاع المحقّق العراقى و سيّدنا الاستاذ و شيخنا دام بقاه عن الكفايه لا يجدى .

۱- ۱) مصباح الاصول ۲ / ۳۳ .

مبحث قیام الأمارات و الأصول مقام القطع

اشاره

إنّ أدلّه اعتبار الأماره - کخبر الواحد و البیّنه و نحوهما - تفید حجیّتها و تقتضی کشفها عن الواقع ، فهل تدلّ علی قیامها مقام القطع فی الحجیّه و الکشف ؟

و أیضاً ، فإنّ عندنا أصولاً هی وظائف عملیّه فی ظرف الشک ، و منها ما یکون لسان دلیله تنزیل مؤدّاه منزله الواقع أو الاحتمال منزله الیقین ، و هو المسمّی بالأصل المحرز کالاستصحاب ، و یقابله غیر المحرز کالبراءه ، فهل یدلّ دلیله علی قیامه مقام القطع أوْ لا ؟ و إنْ قلنا بالقیام فی الأمارات و الاصول ، فهی تقوم مقام أیّ قسم من أقسام القطع ؟ و قد عرفنا أن المراد من القیام مقامه هو ترتیب أثر القطع علیه .

الکلام فی الأمارات

أمّا الأمارات ، ففیها ثلاثه أقوال :

۱ - قیامها مقام القطع مطلقاً .

۲ - قیامها مقام القطع الطریقی دون المأخوذ فی الموضوع مطلقاً . و هو مسلک صاحب الکفایه .

۳ - قیامها مقام القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الکشف فقط . وعلیه

الشیخ و المیرزا و جماعه .

وضوح قیامها مقام القطع الطریقی المحض

و المهم هو النظر فی الخلاف بین الشیخ و صاحب الکفایه و أتباعهما ، لوضوح قیام الأماره مقام القطع الطریقی المحض ، لأن أدلّه الأماره مفادها لا یخلو عن أحد امور :

إمّا تنزیل مؤدّی الأماره بمنزله الواقع .

و إمّا هو جعل الطریقیّه و الکاشفیه له عن الواقع تعبّداً .

و إمّا هو جعل المنجزیّه و المعذریّه لها .

فسواء قلنا بهذا أو ذاک أو الثالث ، فإنّ الأماره تقوم مقام القطع الطریقی ، لأن المطلوب فیه هو العثور علی الواقع ، و قد جعل الشارع الأماره بمنزله الواقع بناءً علی الأوّل ، أو جعلها طریقاً إلیه بناءً علی الثانی ، أو جعلها منجّزه و معذّره بالنسبه إلیه بناءً علی الثالث . و لذا قال السیّد الخوئی : لا کلام فی أنّ الطرق و الأمارات و الاصول المحرزه تقوم مقام القطع الطریقی المحض ، بنفس أدلّه حجیّتها ، و یترتّب علیها جمیع الآثار المترتّبه علیه من تنجیز الواقع به إذا أصاب ، و کونه عذراً إذا أخطأ ، و کون مخالفته تجریاً ، و موجباً لاستحقاق العقاب ، إلی غیر ذلک من الآثار المترتبه علی القطع الطریقی . (۱)

و قال السید الاستاذ :

لا إشکال بین الأعلام فی قیام الأماره بدلیل اعتبارها مقام القطع الطریقی ،

۱- ۱) دراسات فی علم الاصول ۳ / ۵۲ .

بمعنی أن نفس ما يترتب علی القطع من المنجزيّه و المعذّريه يترتب علی الأماره (۱) .

وضوح عدم قيامها مقام الطريقی الوصفی

و أما قيامها مقام القطع الوصـفی ، فعـدم إمكانه واضـح ، لأن معنی أخذ القطع فی الموضوع بما هو صـفه هو اعتبار دخل الصـفه الخاصّه فی الحكم ، و لكنّ الأماره لا تصير بأدلّتها صفهً خاصّهً ، فلا تقوم مقام القطع بهذا المعنی .

الاختلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه

فكـان المهم هو النظر فی الاختلاـف بين الشـيخ القائـل بقيـام الأمـاره مقام القطع الموضوعی الكشـفی و صاحب الكفايه المنكر لقيامها مقام القطع الموضوعی مطلقاً .

رأی الشيخ

و قد تبع الميرزا الشيخ و قرّب ما ذهب إليه قائلًا :

أمّا علی المختار من أنّ المجعول فی باب الطّرق و الأمارات هو نفس الكاشفيه و المحرزيّه و الوسطيّه فی الإثبات ، فيكون الواقع لـدی من قـامت عنـده الطرق محرزاً كمـا كـان فی صوره العلم ، و المفروض أنّ الأمر مترتّب علی الواقع المحرز ، فإن ذلك هو لاـزم أخـذ العلم من حيث الكاشـفيّه موضوعـاً ، و بنفس دليـل حجيّه الأمـارات و الاـصول يكون الواقع محرزاً ، فتقوم مقـامه بلا التماس دليل آخر (۲) .

۱- ۱) منتقی الاصول ۴ / ۷۰ .

۲- ۲) فوائد الاصول ۳ / ۲۱ .

رأى صاحب الكفايه

قال فى الكفايه :

لا ريب فى قيام الطرق و الأمارات المعتبره بدليل حجيّتها و اعتبارها مقام هذا القسم .

يعنى : القطع الطريقى المحض الذى تقدّم بيان وضوح قيامها مقامه ، و لذا قال : « لا ريب ... » .

قال :

كما لا ـ ريب فى عدم قيامها بمجرّد ذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الصفتيه من تلك الأقسام ، بل لا بدّ من دليلٍ آخر على التنزيل ، فإنّ قضيه الحجيّه و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجه من الآثار لا ما له بما هو صفه و موضوع ، ضروره أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصّفات .

و هذا بيان ما ذكرناه بالنسبه إلى القطع الوصفى .

قال :

و منه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الكشف ، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو فى الموضوع شرعاً كسائر ما له دخل فى الموضوعات أيضاً ، فلا يقوم مقامه شىء بمجرّد حجيّته أو قيام دليل اعتباره ، ما لم يقم دليل على تنزيله و دخله فى الموضوع كدخله (١) .

أقول :

و هذا المقطع الأخير هو مورد النظر ، فإنّه يرى أنْ لا فرق بين القطع

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۶۳ .

الموضوعی الوصفی و القطع الموضوعی الکشفی فی عدم قیام الأماره مقامه ، لعدم وجود الفرق فی وجه عدم القیام .

ثم تعرّض رحمه اللّه لکلام الشیخ قدّس سرّه فقال :

و توهّم کفایه دلیل الاعتبار الدالّ علی إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزله القطع من جهه کونه موضوعاً و من جهه کونه طریقاً ، فیقوم مقامه ، طریقاً کان أو موضوعاً .

فاسد جدّاً .

فإنّ الدلیل الدالّ علی إلغاء الاحتمال لا یکاد یکفی إلّا بأحد التنزیلین ، حیث لا بدّ فی کلّ تنزیل منهما من لحاظ المنزّل و المنزّل علیه ، و لحاظهما فی أحدهما آلیّ و فی الآخر استقلالی ، بداهه أن النظر فی حجیّته و تنزیله منزله القطع فی طریقیّته فی الحقیقه إلی الواقع و مؤدّی الطریق ، و فی کونه بمنزلته فی دخله فی الموضوع إلی أنفسهما ، و لا یکاد یمکن الجمع بینهما ... .

ثم تعرّض فی الأخیر لکلامه فی حاشیه الرّسائل فقال : بأنّه لا یخلو من تکلّف بل تعسّف .

و سیأتی الکلام علی ذلک إن شاء اللّه .

أقول :

و محصّل ما ذهب إلیه هو : أن المستفاد من أدلّه اعتبار الأماره هو تنزیلها بمنزله الواقع ، لکن القاعده العامه فی تنزیل شیء بمنزله شیء هی لحاظ الشیء المنزّل و الشیء المنزّل علیه وجهه التنزیل ، کما فی تنزیل الطواف بمنزله الصّلاه ، فإنهما یلحظان و یلحظ الأثر و الحکم الثابت للصّلاه المراد إثباته للطواف ، فلا بدّ

من لحاظ كلّ ذلک باللّحاظ الموضوعی حتی یتم التنزیل .

وعلیه ، فلو وقع القطع بشیء موضوعاً لحکم یکون لا محاله ملحوظاً باللّحاظ الاستقلالی و ینعزل عن الطریقیّه تماماً ، کما فی : إذا قطعت بوجوب الصّلاه وجب علیک التصدق بکذا ، فإنّ وجوب التصدّق یترتب علی القطع و یکون هو موضوع الأثر ، فلو ارید تنزیل الأماره - بدلیل اعتبارها - بمنزله الواقع لم یمکن إلّا بلحاظهما علی نحو الطریقیّه ، مثلًا : إذا قامت البیّنه علی خمریّه المائع ، دلّ دلیل حجیّتها علی وجوب الاجتناب عنه و تنزیله بمنزله الخمر الواقعی فی ذلک ، و لو لا لحاظ المؤدّی - و هو الخمریّه - و لحاظ الواقع الذی تحقق القطع به ، لما أمکن التنزیل ، و من الواضح أن هذین اللّحاظین آلیّان ... فکان الملحوظ استقلالیّاً و آلیّاً معاً ، و الاستقلالیّه و الآلیّه لا یجتمعان .

إشکال المحقق الأصفهانی

قال فی التعلیق علی قول الکفایه : و لحاظهما فی أحدهما آلیّ و فی الآخر استقلالی :

لا یذهب علیک أنّ القطع و الظن حین تعلّقهما بشیء طریق صرف ، و لیس الملحوظ فی تلک الحال علی وجه الأصاله و الاستقلال إلّا ذلک الشیء ، و القطع مثلًا نحو حضور المعنی عند النفس ، و هو معنی لحاظه . و لیس للقطع لحاظ لا آلیّاً و لا استقلالیاً ، بل هو عین لحاظ الغیر ، فلیس کالمرآه حتی یعقل أنْ ینظر فیها إلی شیء فتکون منظورهً بالتبع ، بل القطع عین لحاظ الذهن و نظره إلی المعلوم .

بل القطع کما لا یکون ملحوظاً آلیّاً ، کذلک لیس آلهً ، لعدم تعقّل کون لحاظ الشیء آله للحاظه ، کما لا یعقل أنْ یکون آلهً لذات الشیء أو لوجوده الخارجی .

قال :

إذا عرفت ذلـك فاعلم : أن القطع إنما يتّصف بالطريقيه و المرآتيه عنـد تعلّقه حقيقةً بالشـیء ، و فی غیر تلک الحال لا یعقل أن یلاحظ إلّا اسـتقلالاً . و لیس القطع بما هو من وجوه متعلّقه و عناوینه حتی یعقل لحاظه تارةً بنحو الفناء فی المعنون وذی الوجه ، و اخری بنفسه ، بمعنی أنْ یکون تارةً ما به ینظر و اخری ما فیه ینظر ، و کیف یعقل لحاظ صـفه القطع علی الوجه الـذی هو علیه حال تعلّقه بشیء حقیقةً فی مقام تنزیل شیء منزلته ، إذ الآله لا یعقل أن تکون طرفاً ؟ (۱)

أقول :

و یتلخّص هذا الکلام فی نقاط :

۱ - إن القطع حضور المعنی عند النفس ، و هذا معنی لحاظه .

۲ - لیس نسـبه القطع إلی متعلّقه نسـبه المرآه إلی المرئی ، فـإنّ المرآه قـد تُلحظ باللّحاظ الاسـتقلالی و بقطع النظر عن المرئی ، فتکون ما فیه ینظر ، و قد تلحظ باللّحاظ الآلی طریقاً إلی المرئی ، فتکون ما به ینظر ، فلیس للقطع لحاظ لا آلیّاً و لا استقلالیّاً .

۳ - لا یکون القطع آلهً ، لعدم تعقّل کون لحاظ الشیء آلهً للحاظه .

۴ - لیس نسـبه القطع إلی المتعلّق نسـبه الوجه إلی ذی الوجه و العنوان إلی المعنون ، فلیس مثـل عنوان الفقیه مثلاً ـ حیث یمکن النظر إلیه بعنوانه فیکون اللّحاظ استقلالیاً ، و یمکن النظر إلیه فانیاً فی مصادیقه فیکون اللّحاظ آلیّاً .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۵۱ .

و الحاصل : عدم تعقّل اللّحاظين فى القطع ، حتى يلزم محذور الاجتماع .

قال :

نعم ، يمكن تقريب الإشكال بوجهٍ آخر و هو :

إن القطع و الظن حيث أنهما متقوّمان بـذات المقطوع و المظنون ، فثبوت أحـدهما يسـتلزم ثبوت الآخر ، فالأمر بترتيب الأثر على الظن يمكن أن يكون على وجه الكنايه أمراً بترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون ، كما يمكن أن يكون على وجه الأصاله و الحقيقه أمراً بترتيب الأـثر على نفسه ، و لاـ يعقـل ملاـحظه الظن قنطرةً للانتقـال إلى لاـزمه و هو ذات المظنون ، و ملاحظته لا على هـذا الوجه بـل على وجه الحقيقه و الأصـاله ، فلا يعقل أن يكون القضـيه الواحـده كنائيه و حقيقيّه ، فيكون نظير الجمع بين اللّحاظ الآلى و اللّحاظ الاستقلالى فى الاستحاله (۱) .

أقول :

توضيحه :

إن القطع من الامور ذات التعلّق ، فهو متقوّم بـذات المقطوع ، فإذا قطعت بعـداله زيد ، كان قوام مفهوم القطع عدالته ، و كذلك الظن ، فـإذا قـامت البيّنه على عـداله زيـد ، حصل لك الظنُّ بعـدالته ، و هى قوام الظن ، فلا تحقّق للقطع و الظن بـدون المتعلّق ، فهنـاك تلاـزم بين القطـع و متعلّقه و الظن و متعلّقه ، فـإذا أمر الحـاكم بـترتيب الأـثر على الظنّ و تنزيله بمنزله الواقع ، أمكن أن يكون – على وجه الكنايه – أمراً بترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون ، أى عداله زيد ، بتنزيلها منزله

۱– ۱) نهايه الدرايه ۳ / ۵۲ .

الواقع ، و أمكن أن يكون – على وجه الحقيقه – أمراً بترتيب الأثر على نفس الظن ، فيجتمع فى الخطاب الواحد أن تكون القضيه كنائيه و حقيقيه ، فيكون نظير الجمع بين اللحاظ الآلى و اللحاظ الاستقلالى فى الاستحاله . و مثاله : قولهم : زيد كثير الرماد ، فإنّ هذا الكلام عندهم كنايه عن جود زيد ، فلو اريد مع ذلك المعنى الحقيقى منه ، اجتمع الكنائيّه و الحقيقه ، و هو محال .

لأن الكنايه هى عدم لحاظ الحقيقه ، و الحقيقه هى عدم لحاظ المعنى المجازى ، فلا يجتمعان ... .

و بعباره اخرى : إنْ لوحظ المعنى الحقيقى لم يكن القطع أو الظن قنطره للانتقال إلى اللّازم ، و إنْ لم يلحظ كان قنطرةً ، و الجمع بين كونه قنطره و عدم كونه قنطرةً جمع بين النقيضين و هو محال .

مناقشه هذا الإشكال

و قد ناقش الاستاذ هذا الكلام فى جميع جهاته :

أمّا قوله : القطع ليس كالمرآه حتى يعقل أن يلحظ باللّحاظين .

فهو أوّل الكلام ، فقد ذكر هذا المحقق – فى حقيقه القطع – أنّ حقيقته هى النوريّه ، فهى عين القطع لا من لوازمه ، و النور – كما هو معروف – ظاهر بذاته و مظهرٌ لغيره ، فيمكن لحاظه و لحاظ الغير به ، كذلك القطع . فما ذكره هنا ينافى كلامه هناك .

هذا نقضاً .

و أمّا حلّاً ، فإنّ القطع لحاظٌ ، و لكلّ لحاظ ملحوظ ، كالرؤيه حيث لها مرئى ، فكما تلحظ الرّؤيه بنفسها و تلحظ فانيةً فى المرئى ، كذلك القطع يلحظ بنفسه

و یلحظ فانیاً فی المتعلّق المقطوع به ، غیر أنّ اللّحاظ رؤیه نفسانیه ، و الرؤیه رؤیه جسمانیّه .

و أمّا قوله : لیس القطع بما هو من وجوه متعلّقه و عناوینه .

فهذا صحیح ، و لکنّ اللّحاظ الآلی و الاستقلالی غیر منحصرین بالعناوین و الوجوه ، فإنّ الرؤیه لیست عنواناً للمرئی و وجهاً له ، و النور لیس وجهاً و عنواناً للمستنیر ، إلّا أنه یلحظ بنفسه و یلحظ فانیاً فی المستنیر .

و أمّا تقریبه الإشکال بما ذکره ، ففیه :

أوّلاً : إنّ مورد الکنایه هو ما إذا کان أمران بینهما ملازمه ، فینتقل من أحدهما إلی الآخر ، کما فی مثل زید کثیر الرماد ، فإنْ ذلک من لوازم الجود ، فإذا قیل کذلک ، انتقل الذهن إلی جود زید ، لوجود الملازمه بین الأمرین ، و لکن التحقیق عدم وجود الملازمه بین القطع أو الظنّ و متعلّقه ، لأنّ المتعلّق هو المقطوع بالذات و موطنهما الذّهن ، و المنطبَق علیه المتعلّق خارجاً هو المقطوع بالعرض ، أمّا المقطوع بالذات ، فإنّه قوام مفهوم القطع ، و القطع محتاج إلیه فی أصل وجوده ، لکنهما موجودان بوجودٍ واحدٍ و لیسا متلازمین . و أمّا المقطوع بالعرض ، فوجوده غیر وجود القطع کما هو واضح ، لکن لا تلازم بینهما قطعاً کذلک ، و إلّا یلزم أنْ لا یتحقق الجهل المرکب أصلاً ، لاستحاله التفکیک بین المتلازمین .

فما ذکره من کون حال القطع و متعلّقه - و کذا الظن - من قبیل الکنایه ، غیر صحیح ، إذ لا یوجد التلازم بین القطع و متعلّقه - و کذلک الظن - کما یوجد فی باب الکنایه ، بل الأثر یترتب علی الوجود الخارجی للمقطوع کالخمر مثلاً و حکمه الحرمه .

ص:۱۴۹

و ثانياً إنه لا يلزم – فيما نحن فيه – محذور الاجتماع بين الحقيقه و الكنايه .

و ذلك : لأن المتلازمين على نحوين ، فقد لا يكون بينهما نسبه الحكايه و الدلاله ، كما في الجود و كثره الرماد ، حيث أنهما متلازمان لكنْ لا توجد بينهما نسبه الحكايه و الدلاله و الكشف ، و لذا يكون أثر كلٍّ منهما مختصّاً به و لا يترتب على الآخر ، فلو اريد ترتيبه احتيج إلى جعل أحدهما كنايةً عن الآخر ، كما في المثال ، حيث تجعل كثره الرماد كنايه عن الجود .

و قد يكون بين المتلازمين نسبه الحكايه و الكشف و الدلاله ، و في هذه الحاله يرتَّب عرفاً أثر أحدهما على الآخر بلا حاجةٍ إلى الكنايه ، كما هو الحال بين اليقين و المتيقّن ، فإنّ كلّ يقينٍ يستلزم المتيقّن ، فإذا قال : إذا تيقّنت بعداله زيد فصلّ خلفه ، كانت الصّلاه خلفه أثراً لليقين بحسب ظاهر العباره ، لكن العرف يرتّبون هذا الأثر على المتيقّن ، هو العداله ، لأن اليقين كاشف عن المتيقّن و دالّ عليه ، فقول المولى : رتّب الأثر على يقينك ، معناه : رتّب الأثر على المتيقّن .

فما ذكره المحقّق الاصفهاني من الكنائيه ، إنما يكون حيث لا كاشفيه لأحد المتلازمين عن الآخر ، و إلّا فإنّ أهل العرف يرتّبون الأثر و لا يلزم استحاله الجمع .

و تلخّص : اندفاع الاشكال على الكفايه ، و عدم تماميّه التقريب المذكور كذلك .

و التحقيق

و التحقيق هو : إنه إنْ كان مدلول أدلّه اعتبار الأمارات هو تنزيل مؤدّاها بمنزله الواقع ، بأنْ يكون المقصود أن ما أخبر به زراره من وجوب صلاه الجمعه – مثلاً – هو الواقع ، فالحق مع صاحب الكفايه ، لما ذكره رحمه اللّه ... .

لکن الکلام فی أصل المبنی ، و لا بدّ من النظر فی دلیل القول بذلک .

لقد استدلّ للقول المذکور .

أمّا ثبوتاً ، فلأنّ مقصود المولی حفظ الواقع ، و لأجل ذلک جعل الأمارات و الطرق ، حتی یحصل التحفّظ علی الأغراض و الأحکام الواقعیّه فی ظرف الجهل بها ، فیعتبر خبر زراره بمنزله الواقع حتّی یُعمل به فیحفظ الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فقد استدلّ ببعض الروایات ، کقوله علیه السّلام : « العمری و ابنه ثقتان ، فما أدّیا فعنّی یؤدّیان ، و ما قالا لک فعنّی یقولان » (۱) لظهوره فی تنزیل المؤدّی بمنزله الواقع .

و فیه نظر .

أمّا ثبوتاً ، فلأنّ حفظ الواقع غیر متوقّف علی تنزیل مؤدّی الأماره بمنزله الواقع ، بل مقتضی الحکمه أن یجعل فی ظرف الشک فیه طریقاً موصلاً إلیه ، کما هو الحال فی الأغراض و المقاصد التکوینیّه ، فإنه یجعل فیها الطریق الموصل إلیها ، و هذا هو طبع المطلب ، فإنّه یقتضی جعل الطریق الموصل إلیه ، لا جعل غیر الواقع بمنزله الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فإنّ الأدلّه علی اعتبار الطرق و الأمارات علی قسمین :

فمنها : الدلیل اللبّی ، و هو عباره عن السّیره العقلائیه ، فهل السّیره القائمه علی العمل بخبر الثقه هی باعتبار کونه هو الواقع التعبدی ، أو أنه طریق إلی الواقع ؟ الحق هو الثانی .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۳۸ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۴ .

و منها : الدلیل اللّفظی ، و هو دلیل إمضاء السیره العقلائیه المذکوره .

علی أنّ لسانها لسان جعل الطریق الکاشف عن الواقع ، فمفهوم قوله تعالی « إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا ... » (1)عدم وجوب التبیّن إنْ کان المخبر غیر فاسق ، أی : إنْ کان المخبر غیر فاسق فخبره بیانٌ ، أمّا إنْ کان فاسقاً فیجب تحصیل البیان .

و فی قوله علیه السلام : « العمری و ابنه ثقتان ... » نجد الفاء للتفریع ، فإنّه قد وثّقهما ثم فرّع علی ذلک ترتیب الأثر علی قولهما ، أی: إنهما ثقتان عندی فما قالاه فهو طریق إلی قولی ، و هذا معنی الروایه لا ما ذکر من أنه تنزیل المؤدّی بمنزله الواقع .

و بالجمله ، فإنّ لسان الأدلّه اللفظیه و مفادها : جعل الطرق إلی الواقع ، و هو المراد من قول العلماء بتتمیم الکشف و إسقاط احتمال الخلاف .

فظهر : أن کلّ أماره عمل بها العقلاء و أسقطوا معها احتمال الخلاف ، فهی تقوم مقام القطع ، کخبر الثقه ، لا ما کان منها مورداً للعمل و ترتیب الأثر - مع عدم إلغاء احتمال الخلاف - کما فی الید ، فإنّها أماره علی الملکیه عند العقلاء ، لکنّ أماریّتها لیست بإسقاط احتمال الخلاف ، بل هو یحتملون فی موردها عدم الملکیه ، لکنّهم یرتّبون أثر الملکیه علیها من جهه أنه « لو لم یجز هذا لم یستقم للمسلمین سوق » کما فی الروایه (2) .

ص:152

1- 1) سوره الحجرات : 6 .

2- 2) وسائل الشیعه 27 / 292 ، الباب 25 من أبواب کیفیّه الحکم ، رقم : 2 .

القول المختار فی الأمارات

فالحق هو التفصیل فی الأمارات ... .

فمن الأمارات ما یلغی معه احتمال الخلاف و یرتب علیه أثر الواقع عقلاءً .

و منها : ما یرتّب علیه أثر الواقع لجههٍ من الجهات مع وجود احتمال الخلاف .

أمّا القسم الأوّل ، فیقوم مقام القطع الموضوعی الکشفی .

و أمّا القسم الثانی ، فلا یقوم مقامه .

و مما یؤکّد التفصیل المذکور بالنظر إلی السّیره العقلائیّه التی هی العمده فی الدلاله علی حجیّه الأمارات : التأمّل فی بعض روایات المقام ، مثلاً : قول الراوی :

« أ فیونس بن عبد الرحمان ثقه آخذ عنه ما أحتاج إلیه من معالم دینی ؟ » (۱) ظاهر فی المفروغیّه عن ترتیب الأثر علی قول الثقه ، فیسأل عن وثاقه یونس . بخلاف روایه حفص مثلاً – فإنه یقول : « أشهد أنّه له ؟ » فیجیب الإمام علیه السلام : أشهد أنه له » (۲) فإنه ظاهر فی أنّ المرتکز عند العقلاء عدم کفایه کون الشیء فی الید للدلاله علی الملکیه ، فلذا یسأل عن هذه الجهه ... بخلاف الروایه السابقه ، فإنها ظاهره فی کفایه الوثاقه عندهم للأخذ بقوله ، و لذا لا یسأل هناک عن جواز الأخذ بقول یونس ، و إنما یسأل عن وثاقته عند الإمام .

و تلخص : أن مثل البیّنه و خبر الثقه یکشف عن الواقع فیقوم مقام القطع ، و أمّا مثل الید ، فلا کاشفیّه له فلا یقوم مقامه ، و إنّما جاز ترتیب الأثر علیها بدلیل

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۷ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۳۳ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۷ / ۲۹۲ ، الباب ۲۵ من أبواب کیفیّه الحکم ، رقم : ۲ .

خاصٍ لجههٍ معيّنه .

فالحق هو التفصيل .

ثم إنه يرد على صاحب الكفايه القائل بتنزيل المؤدّى بمنزله الواقع ، التهافت بين كلامه هنا و ما ذهب إليه فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى من أنّ المجعول فى باب الأمارات هو المنجزيّه و المعذّريه ... و لا يخفى عدم قيامها مقام القطع الموضوعى الكشفى على هذا المبنى ، لأن المنجزيّه لا تفيد الكاشفيه ، إلّا إذا اخذ القطع فى الموضوع بما هو منجّز .

و هذا تمام الكلام على قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الكشفى .

الكلام فى الاصول

و أمّا الاُصول و هى على قسمين .

الاصول المحرزه ، و هى المجعوله وظيفهً عمليّهً فى ظرف الشك بلسان إحراز الواقع ، كقاعده الفراغ ، بناءً على كونها من الاصول المحرزه ، فإنّها تجرى لدى الشك فى عدد الركعات ، حيث يقول عليه السلام : « بلى قد ركعت » (1) أى: إن الواقع ثابت . و فى الاستصحاب - على القول بكونه من الاصول - يقول عليه السّلام : « لأنك كنت على يقين ... » (2) فيفيد إحراز اليقين و بقائه إلى الزّمان اللّاحق .

و تقابلها الاصول غير المحرزه ، كالبراءه مثلًا ، حيث أن قوله عليه السلام :

۱- ۱) وسائل الشيعه ۶ / ۳۱۷ ، الباب ۱۳ من أبواب الركوع ، رقم : ۳ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۳ / ۴۶۶ ، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات ، رقم : ۱ .

« رفع ما لا يعلمون » (۱) ليس له نظر إلى الواقع و لا يحرزه أصلاً .

و تلخّص : أن الاصول العمليّه على قسمين ، و قد ظهر الفرق بينهما إجمالاً .

وعليه ، فإنّ موضوع البحث عن قيام الأصل مقام القطع ، هو الأصل المحرز للواقع ، كما هو واضح .

إلّا أن الكلام فى مفاد أدلّه اعتبار الأصل المحرز ، فإنّه على القول بإفادتها تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع ، يتوجّه إشكال الكفايه كما تقدّم .

قيامه مقام القطع الطريقى دون الموضوعى الصفتى

لكن التحقيق هو الطريقيّه - كما فى الأمارات - فالأصل المحرز يقوم - بدليل اعتباره - مقام القطع الطريقى ، كما لو قام الاستصحاب على خمريّه المائع ، فإنّه يقوم مقام القطع الطريقى فى الأثر و هو المنجزيّه ، إذ الخمر المستصحب الخمريّه كالخمر المعلوم خمريّته بالعلم الطريقى ، فكما يكون العلم حجهً على الاجتناب كذلك الاستصحاب ، و هكذا لو قام الاستصحاب على حرمه الخمر ، بلا فرق .

فالأصل المحرز يقوم مقام القطع الطريقى موضوعاً و حكماً ، فلو لم يكن حجهً على الواقع كان جعله لغواً .

و أمّا القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الصفتيه ، فلا يقوم الأصل المحرز مقامه ، لأن مفاد دليل الاستصحاب - مثلاً - هو جعله و تشريعه فى ظرف الشک ، لا حصول صفه القطع ، فإنّه لا يفيد ذلک لا وجداناً و لا تعبّداً ، فعدم قيامه مقام القطع الوصفى واضح بلا كلام .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۵ / ۳۶۹ ، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ۱ .

الخلاف فی قیامه مقام الموضوعی الکشفی

إنما الکلام فی قیامه مقام القطع المأخوذ فی الموضوع علی وجه الکاشفیه :

فالشیخ و المیرزا و جماعه یقولون بالقیام ، و المحقق الخراسانی یقول بالعدم ، و للعراقی فی المقام تفصیل ، و سیأتی الکلام علیه .

دلیل القول بالقیام

و قد استدلّ (۱) للقول بقیام الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعی الکشفی ، کالاستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز - بناءً علی عدم کونها من الأمارات - و قاعده عدم اعتبار الشک من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر ، و قاعده عدم اعتبار الشک ممّن کثر شکّه و خرج عن التعارف ... .

بأنّ الشارع قد اعتبر موارد جریان هذه القواعد علماً ، فتترتّب علیها آثار العلم عقلیّهً و شرعیّهً ، و من ذلک هو الحکم المأخوذ فی موضوعه القطع .

فإنْ قیل : کیف تعتبر علماً و قد اخذ الشکّ فی موضوع الاصول ، فإنّ اعتبارها علماً - مع التحفّظ علی الشک المأخوذ فی موضوعها - اعتبارٌ للجمع بین النقیضین ؟

قلنا :

أمّا نقضاً ، فإنّ الأمارات أیضاً مأخوذٌ فی موضوعها الشک ، و قد تقرّر قیامها مقام القطع ، غایه الأمر أن الاصول قد اخذ الشک فی موضوعها فی لسان الدلیل اللّفظی ، و فی الأمارات قد ثبت ذلک بالدلیل اللبّی ، بل لقد اخذ الشک فی موضوع

۱- ۱) مصباح الاصول ۲ / ۳۸ - ۳۹ .

بعض الأمارات فی لسان الدلیل اللّفظی أیضاً ، کقوله تعالی «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاٰتَعْلَمُونَ » (۱).

و أمّا حلّاً : فإنّ الشک المأخوذ فی موضوع الاصول هو الشکّ الوجدانی ، و العلم تعبّد من الشارع ، و لا تنافی بین الشک الوجدانی و العلم التعبّدی ، و لو کان منافاه لما صحّ التنزیل فی مثل « الطواف بالبیت صلاه » (۲) و« الفقّاع خمر استصغره الناس » (۳) و نحوهما ، لکنّ التنزیل صحیح ، لأنه تعبد من الشارع مع کون الفقّاع غیر الخمر وجداناً ، و الطواف غیر الصّلاه .

الإشکال علیه

و یردّه : أنّ قیام الأصل مقام القطع الکشفی یحتاج إلی ثبوت الطریقیّه و الکاشفیّه للأصل ، إمّا بالسیره العقلائیه الممضاه من الشارع ، أو من ظاهر الأدلّه المعتبره له ، فإذا حصل ذلک ترتّب علی الأصل جمیع آثار القطع ، کما کان الحال فی الأمارات ، حیث أن الارتکاز العقلائی قائم علی کون خبر الثقه طریقاً ، و لذا یرتّبون علیه جمیع آثار العلم ، و قد ذکرنا أنّ ذلک مقتضی دلیل اعتبار خبر الثقه أیضاً .

و علی الجمله ، فلو تمّ ذلک بالسّیره أو بالدلیل اللّفظی للاستصحاب - مثلاً - کان مقتضی القاعده ترتب آثار العلم و الیقین علیه ، کجواز الشهاده بالاستناد إلیه ، و إذا لم یکن أحد الأمرین ، کان مقتضی القاعده العدم ، و علی هذا نقول :

۱- ۱) سوره الأنبیاء : ۷ .
۲- ۲) أرسله العلّامه فی التذکره ۸ / ۸۵ ، و هو عامّی کما فی الهامش عن عدّهٍ من مصادرهم .
۳- ۳) وسائل الشیعه ۲۵ / ۳۶۵ ، الباب ۲۸ من أبواب الأشربه المحرّمه .

إنّ السیره العقلائیّه قائمه علی الأخذ بالاستصحاب ، لکن لا من جهه إلقاء الشک بقاءً ، کما کان فی الأماره ، بل إنهم یأخذون بالحاله السابقه و یبقونها من باب الاطمینان ببقائها أو برجائها أو من باب الاحتیاط ، فلیس عملهم علی طبق الحاله السّابقه استصحاباً للیقین السّابق ، فأخذهم بمقتضی الاستصحاب یختلف عن أخذهم بمفاد خبر الثقه .

و أمّا الأدلّه اللّفظیه فی الاستصحاب التی هی أدلّه اعتباره ، فلا دلاله لها علی إلغاء الشک أصلاً ، فهی لا تدلُّ إلّا علی وجوب العمل بالحاله السّابقه ، ففی الصحیحه الاولی لزراره – و هی أظهر الأدلّه – : « فإنّه علی یقینٍ من وضوئه » (۱) و هو غیر ظاهر فی کونه علی یقین فعلاً ، بل الظاهر منه کونه علی یقینٍ من وضوئه ، و یشهد بذلک قوله بعده : « فلیس ینبغی أن ینقض الیقین بالشک » . فیکون المعنی :

لا تنقض الیقین السابق بالشک اللّاحق فی العمل ، فلا دلاله للروایه علی : إنک الآن علی یقین ... و لا أقلّ من الشک ، فتکون مجملهً .

و فی الصحیحه الثانیه : « لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ، و لیس ینبغی ... » (۲) ، فإن ظاهرها : أنّ الیقین الحاصل بشیء حدوثاً لا ینقض فیما بعد عملاً ، و لیس المراد منها : أنت الآن علی یقینٍ تعبّداً .

و کذا قوله علیه السلام : « من کان علی یقین فشکَّ ، فلیمض علی یقینه » أی:

عملاً .

فظهر : أنه لا دلیل – لا من السّیره و لا من الأدلّه اللّفظیّه – علی إلغاء الشکّ فی

ص:۱۵۸

۱– ۱) وسائل الشیعه ۱ / ۱۷۴ ، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ۱ .

۲– ۲) وسائل الشیعه ۳ / ۴۶۶ ، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات ، رقم : ۱ .

الاستصحاب ، فلا یمکن المساعده مع الاستدلال المذکور ، و ستأتی بقیّه الکلام فی النظر فی استدلال المحقق النائینی .

هذا بالنسبه إلی الاستصحاب .

و أمّا قاعده الفراغ ، فظواهر أدلّتها کذلک ، فظاهر قوله علیه السلام : « کلّما شککت فیه ممّا قد مضی فامضه کما هو » (۱) « بلی قد رکعت » (۲) هو المضیُّ عملاً علی الیقین السّابق ، و لا تـدلّ القاعـده علی جعل الیقین الآن ، قال علیه السـلام فی حدیثٍ : « لأنه حین یتوضّأ أذکر منه حین یشک » (۳) أی: فیجب العمل علی ما کان متیقّناً به متذکّراً له ، لا أنه متذکر الآن .

و علی فرض التنزّل عمّا ذکرنا ، فهی ظاهره فی جعل المؤدّی .

و أمّا النصوص فی کثیر الشک مثل « لا شکّ لکثیر الشک » (۴) ، فللقول بظهورها فی إلغاء احتمال الخلاف و نفی الشک وجه ، إلّا أنّ الکلام فی أنه إلغاء له من جمیع الجهات - کأن یجوز له الإخبار عن عدم الشک مثلًا - أو من جهه العمل فقط ؟

لقـد ذکر المیرزا وجود جهاتٍ عدیده فی القطع ، منها جهه العمل ، و ذکر أنّ الاصول المحرزه تنزل بمنزله القطع فی جهه العمل ، و سیأتی نقل کلامه بالتفصیل .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۸ / ۲۳۷ ، الباب ۲۳ ، من أبواب الخلل ، رقم : ۳ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۶ / ۳۱۷ ، الباب ۱۳ ، من أبواب الرکوع ، رقم : ۳ .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱ / ۴۷۱ ، الباب ۴۲ ، من أبواب الوضوء، رقم : ۷ .

۴- ۴) فی منیه الطالب ۳ / ۳۸۶ : کقوله صلّی اللّه علیه و آله : «لا شکّ لکثیر الشکّ و لا شکّ فی النافله » . و انظر الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصّلاه .

وعليه ، فلا ينزّل بمنزلته فی جهه الکشف و الطریقیه ، فلا یقوم مقام القطع الموضوعی الکشفی ، فظهر ما فی الاستدلال المتقدّم علی القیام .

هذا کلّه بالنظر إلی الدلیل اللّفظی .

و أمّا بالنظر إلی السیره العقلائیه ، فالظاهر قیامها علی الطریقیّه .

فالحق هو قیام قاعده الفراغ و التجاوز ، و قاعده لا شک لکثیر الشک ، و قاعده حفظ الإمام أو المأموم ، مقام القطع الموضوعی الکشفی .

و أمّا ما تقدّم - عن مصباح الاصول - فی قوله تعالی «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ » (۱)، فغریب من مثله ، لِما تقرّر فی مباحث الاجتهاد و التقلید من أن الآیه إرشاد إلی حسن السؤال بقصد التعلّم ، فهی فی مقام الحثّ علی الرجوع إلی أهل العلم و الأخذ منهم ، و لا دلاله لها علی حجیّه الفتوی ، و یشهد بذلک استدلال الإمام بها فی إمامتهم علیهم السلام (۲) .

ص:۱۶۰

۱- ۱) سوره الأنبیاء : ۷ .

۲- ۲) انظر : البرهان فی تفسیر القرآن ۳ / ۴۲۳ .

تنبيهات

الأول : فی ما ذکره المحقق الخراسانی فی حاشیه الرسائل

قد ذکر المحقق الخراسانی فی حاشیه الرسائل وجهاً لقیام الأمارات و الاستصحاب مقام القطع الموضوعی الکشفی ، بناءً علی تنزیل المؤدّی بمنزله الواقع .

و خلاصه ما ذکره هو :

إنّ دلیل الأماره و الاستصحاب و إنْ تکفّلا جعل المؤدّی و المستصحب و تنزیلهما منزله الواقع ، لکنّ مقتضی الملازمه کون القطع بهما - بلحاظ أنهما منزَّلان منزله الواقع - بمنزله القطع بالواقع ، فثبت أحد جزئی الموضوع بنفس دلیل الاعتبار و الآخر بالملازمه و تمّ المدّعی (۱) .

و قد وقع الکلام بین الأعلام فی مراده من هذا الوجه و الملازمه المذکوره فیه :

فقیل : المقصود هو الملازمه العقلیّه و بنحو دلاله الاقتضاء ، إذ التعبّد بأحد الجزءین لا یصح من دون التعبّد بالجزء الآخر ، لأنّ الدلیل الدالّ علی التعبد بأحدهما یدلّ بدلاله الاقتضاء و صوناً لکلام الحکیم عن اللغویّه ، علی التعبّد

۱- ۱) درر الفوائد فی حاشیه الفرائد : ۷ .

بالجزء الآخر (۱) .

و قيل : المقصود هو الملازمه العرفيّه ، لأن الدليل الدالّ على التعبّد بالواقع و تنزيل المؤدّى منزلته ، يدلّ عرفاً بالالتزام على تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزله القطع بالواقع الحقيقى (۲) .

و قيل : المقصود هو الملازمه العرفيّه و العقليّه معاً ، توضيحه :

إنّ وفاء خطابٍ واحد و إنشاء واحد بتنزيلين و إنْ كان مستحيلًا ، إلّا أن تنزيلين بإنشاءين فى عرضٍ واحدٍ يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقه و على الآخر بالالتزام ، ليس محالاً . و هنا كذلك ، لدلاله دليل الأماره مثلًا على ترتيب آثار الواقع مطلقاً و منها الأثر المترتّب على الواقع عند تعلّق القطع به حتى فى صوره كون القطع تمام الموضوع ، إذ لمتعلّقه دخل شرعا و لو بنحو العنوانيه فى جميع المراتب .

و هذا التنزيل و إنْ كان يقتضى عقلاً ـ تنزيلاً ـ آخر ، حيث أن الواقع لم يكن له فى المقام أثر بنفسه حتى يعقل التعبّد به هنا و تنزيل المؤدّى منزله الواقع بلحاظه ، لكنه لا يقتضى عقلًا أنْ يكون المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى ، لإمكان جعل شيء آخر مكانه ، إلّا أنه لا يبعد عرفاً أنْ يكون هو القطع بالواقع الجعلى .

فصون الكلام عن اللغويّه بضمّ الملازمه العرفيّه يدلّ على تنزيل آخر فى عرض هذا التنزيل للجزء الآخر (۳) .

۱- ۱) حاشيه الشيخ عبد الحسين الرّشتى على الكفايه ۲ / ۲۰ .

۲- ۲) مصباح الاصول : ۴۱ .

۳- ۳) نهايه الدرايه ۳ / ۶۴ .

أمّا شيخنا الاستاذ دام بقاه ، فقرّب الوجه بقوله :

إنّ الدليل القائم على اعتبار الأماره و الاستصحاب له دلالتان .

إحداهما : الدلاله المطابقيّه ، حيث أنه يدلّ بالمطابقه على تنزيل مؤدّى الأماره و المستصحب منزله الواقع ، لأنّ أثر القطع هو الكشف عن الواقع و الطريقيّه إليه ، فإذا نُزّل المؤدّى بمنزله الواقع ، كان التنزيل بحسب الكاشفيه و الطريقيّه فيكون المنزّل عليه هو الواقع و المنزّل هو المؤدّى و المستصحب .

و الثانيه هى : الدلاله الالتزاميّه ، بأنْ يكون دليل الاعتبار دالّاً على التنزيل بمنزله القطع الذى له دخل فى موضوع الحكم ، من جهه الملازمه العرفيّه بين تنزيل المؤدّى و المستصحب منزله الواقع و بين تنزيل الأماره و الشكّ منزله الواقع ، لأنّ المفروض كون التنزيل من أجل الأثر الشّرعى ، فلا بدّ من الالتزام بدلاله دليل تنزيل المؤدّى و المستصحب منزله الواقع على تنزيل الأماره و الشك فى البقاء منزله القطع بالواقعى الحقيقى ، دلالهً التزاميّهً من باب دلاله الاقتضاء ، إذْ لو لا هذه الدلاله يلزم لغويه دليل التنزيل .

و مثاله - كما تقدّم سابقاً - ما لو ورد فى الخطاب : إذا علمت بوجوب الصّلاه وجب عليك التصدّق بدينار ، فالموضوع لوجوب التصدق مركّب من جزءين هما العلم و وجوب الصلاه ، فإذا أخبر العادل بوجوب الصّلاه نزّل ما أخبر به منزله الوجوب الواقعى و يكون هذا التنزيل مستلزماً لتنزيل خبر العادل به بمنزله القطع بالوجوب الواقعى ، فتحقق تنزيلان أحدهما فى ناحيه وجوب الصّلاه و الآخر فى ناحيه العلم ، و ذاك تنزيل مطابقى و هذا التزامى ، و لو لم يتم التنزيل الثانى لزم لغويّه التنزيل الأول ، لأن المفروض تركّب الموضوع من العلم و وجوب الصلاه ،

و لا يترتب الأثر الشرعى إلّا بتماميّه التنزيلين .

و إذا تعدّدت الدلاله - على ما ذكر - لم يلزم اجتماع اللحاظين ، لوضوح أن لزوم ذلك مبنى على وحده الدلاله .

عدوله عنه فى الكفايه

قال فى الكفايه :

و ما ذكرنا فى الحاشيه... لا يخلو من تكلّف بل تعسّف (۱) .

أقول :

أمّا التكلّف ، فلأنّ دعوى الملازمه بين تنزيل المؤدى بمنزله الواقع و تنزيل اليقين التعبّدى بمنزله اليقين الواقعى ، تحتاج إلى دليلٍ فى مقام الإثبات ، و لا يوجد عليها دليل ، إذ الملازمه التكوينيه منتفيه ، و كذا الشرعيّه ، و تبقى العرفيّه ، و المرجع فيها أهل العرف ، و ليس عند العرف هكذا تلازم .

و أمّا التعسّف ، فإشاره إلى مقام الثبوت ، ففى المثال المذكور ، لمّا كان موضوع وجوب التصدق مركباً من « القطع » و« وجوب صلاه الجمعه » ، فجاء الخبر بوجوب صلاه الجمعه و نزّلنا المؤدى بمنزله الواقع بدليل اعتبار خبر الثقه ، فهل يتمكّن دليل الاعتبار من إحراز القطع أيضاً ؟ إنه لا يمكن ، للزوم الدور ، من جهه أنّ تنزيل الأماره بمنزله القطع - بإلغاء احتمال الخلاف - يتوقف على ترتّب الأثر الشرعى - و هو وجوب التصدّق عليه ، و إلّا يكون التنزيل لغواً ، لكنْ ترتّب هذا الأثر عليه يتوقف على إحراز الموضوع - أى موضوع وجوب التصدّق - و المفروض تركّبه من جزءين أحدهما هو القطع ، و إحراز القطع و تحقّقه يتوقف

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۶۶ .

على تنزيل الأماره بمنزله القطع بإلغاء احتمال الخلاف ، فكان تنزيل الأماره بمنزله القطع موقوفاً على نفسه .

فالقول بأن دليل الاعتبار يفيد كلا التنزيلين بدلالتين - احداهما مطابقيه و الاخرى التزاميّه - باطل ، بل يحتاج لتماميّه التنزيل الثانى - و هو تنزيل الأماره بمنزله القطع ، و إلغاء احتمال الخلاف - إلى دليلٍ آخر ، أمّا بنفس دليل الاعتبار فيستلزم الدور .

هذا بيان ما ذكره الأعلام (١) .

و حاصله : أن « التكلّف » ناظر إلى مقام الإثبات ، و« التعسّف » ناظر إلى مقام الثبوت .

لكنّ السيد الاستاذ قدّس سرّه بعد أنْ نقل عن الأعلام الوجه المذكور قال :

و لكنْ لا صراحه بل لا ظهور فى كلام صاحب الكفايه فيما حمل عليه ، نعم فى تعبيره بالتوقّف مجرّد إشعار ، و لكنه كما يمكن أن يريد به ذلك ، يمكن أن يريد به التوقف بمعنى التلازم ، كما يقال : أحد الضدّين يتوقف على عدم الآخر ، مع أنه لا عليّه و لا معلوليّه بينهما .

ثم ذكر أنه يمكن أن يكون مراد صاحب الكفايه محذور آخر غير الدّور ، - و هو ما أفاده شيخنا أيضاً فى الدوره اللّاحقه - و هو :

إنّ التعبّد بأحد الجزءين فيما نحن فيه لمّا كان فى طول الآخر ، كان التعبّد بالآخر فى ظرفه ممتنعاً ، لعدم ترتب الأثر عليه وحده ، و الفرض أن الجزء الآخر لا يتحقّق إلّا بعد التعبد به ، فملخّص الإشكال : إن التعبّد بالمؤدّى لا أثر له شرعاً

١- ١) نهايه الأفكار ق ١ ج ١ ص ٢٦ ، فوائد الاصول ٣ / ٢٨ .

و هو يمنع من صحّه التعبّد ، إذ التعبّد بالموضوع لا معنى له إلّا التعبّد بالحكم .

فمرجع كلام الكفايه إلى أنه لا بـدّ أنْ يكون التعبّـد بأحـد الجزءين فى حين التعبّـد بالجزء الآخر ، لا أنّ التعبّـد بأحـدهما يتوقف على التعبد بالآخر و إلّا لزم الدور حتى فى مورد التعبد بالجزءين فى عرض واحد كما لا يخفى (۱) .

الثانی : فی تفصیل المحقّق العراقی

قـد فصّـل المحقق العراقی قیـام الاستصـحاب مقام القطع الموضوعی الکشـفی ، بین ما لو اخـذ القطع فی لسان الـدلیل علی وجه الکاشـفیه ، فیقوم الاستصحاب بأدلّته مقام القطع ، و ما لو کان المأخوذ نفی الشک ، فلا تفید أدلّه الاستصحاب قیامه مقامه ، قال :

و أمّا الاصول المحرزه کالاستصحاب ، فقیامه مقام القطع الموضوعی ، مبنی علی أنّ التنزیل فی « لا تنقض » ناظر إلی « المتیقّن » أو إلی « الیقین » . فعلی الأوّل ، لاـ یقوم مقـام القطع الموضوعی ، لعین مـا ذکرناه فی الأمارات . و علی الثانی ، یقوم مقام القطع الموضوعی تماماً أو جزءاً ، نظر إلی اقتضـائه بتلـک العنایه لإثبات العلم بالواقع ، و مرجعه – علی ما عرفت – إلی إیجاب ترتیب آثار العلم بالواقع فی ظرف الشک به .

نعم ، حیث إنه لوحظ فی موضوعه الجهـل بـالواقع و الشک فیه ، یحتاج فی قیام مثله مقام القطع الموضوعی إلی اسـتظهار کون موضوع الأثر فی الدلیل هو صـرف انکشاف الواقع محضاً بلا نظر إلی نفی الشک فیه ، و إلّا فلا مجال لقیام الاستصحاب مقامه ، نظراً إلی ما عرفت من انحفاظ الشک بالواقع فی

۱- ۱) منتقی الاصول ۴ / ۸۴ .

موضوعه ... (۱) .

و حاصله : الفرق بین دلیل الاستصحاب و دلیل عدم اعتبار الشک من کثیر الشک ، و عدم اعتبار السهو من المأموم مع حفظ الامام ، و نحوهما ، فتلک الأدله تقوم مقام القطع ، لأنه ینفی الشکّ ، بخلاف دلیل الاستصحاب ، لکونه یأتی بالیقین فی ظرف الشک مع حفظ الشک لا نفیه .

أقول :

و الظاهر عدم تمامیّه هذا التفصیل ، لأن دلیل الاستصحاب و إنْ أفاد حفظ الشکّ ، لکنه الشک الوجدانی ، و قد احتفظ علیه فی الآن اللّاحق لیکون مع الیقین السابق موضوعاً لحرمه النقض عملاً ، و قد تقرّر أنْ لا تنافی بین الیقین التعبدی و الشک الوجدانی . و أمّا الشک الاعتباری، فینفیه إثبات الیقین ، لوجود الملازمه العرفیه بین « أنت متیقّن » و « إنک لست بشاک » نعم ، نفی الشک لا یستلزم الیقین .

و لکنْ ، إذا کان کذلک ، فلما ذا لا یقال بحجیّه الأصل المثبت ؟ فتدبّر .

الثالث : فی ما ذکره المحقق النائینی

اختار المیرزا (۲) قیام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعی الکشفی ، و ملخّص کلامه هو :

إن فی العلم أربع جهات :

الاولی : قبول النفس للصّوره العلمیّه . و هی مرتبه الانفعال .

و الثانیه : حصول الصّوره العلمیّه فیها . و هی مرتبه الفعل .

۱- ۱) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۲۶ - ۲۷ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۳ / ۲۰ .

و الثالثه : الصّوره العلميّه كيفيه قائمه بالنفس ، و هی مرتبه الكيف .

و الرابعه النسبه بين الصّوره و المعلوم بالعرض ، و هی مرتبه الإضافه .

و فی المرتبه الرابعه جهتان ، جهه العقد القلبی ، حيث الإنسان عالم و قاطعٌ و متيقّن ، وجهه الكشف عن المعلوم بالعرض .

قال :

إن الإماره تفيد جهه الكشف بأدلّه اعتبارها ، و أمّا الأصول المحرزه ، فأدلّه اعتبارها تفيد عقد القلب ، أی البناء العملی .

فكانت الأماره و الاصول قائمه مقام القطع الموضوعی الكشفی ، غير أنّ المجعول فی الأمارات هو الكاشفيّه و الطريقيه ، و المجعول فی الاصول هو البناء العملی .

ثم إنه ذهب إلی أنّ هذا القيام هو من باب حكومه أدلّه اعتبار الأماره و الأصل علی الأدلّه الواقعيّه حكومةً ظاهريه ، لأنّ الحكومه علی قسمين ، واقعيه ، كحكومه « الطواف بالبيت صلاه » علی الأدلّه الواقعيه للصّلاه ، و كحكومه « لا ربابين الوالد و الولد » علی الأدلّه الواقعيه للربا ، حيث أنّ الحاكم و المحكوم فی عرضٍ واحدٍ و يتصرّف الحاكم فی المحكوم توسعةً كما فی المثال الأول ، أو تضييقاً كما فی الثانی ، و لا احتمال للخلاف .

أمّا فی باب الأمارات و الاصول بالنسبه إلی الأدلّه الواقعيه ، فالطرفان فی الطّول و ليسا فی العرض ، فإذا قامت البيّنه علی خمريه مائع ، دلّت علی التوسعه فی دائره الخمر ، و أنه أعمّ من الخمر الواقعی و الخمر الذی قامت عليه البيّنه ، و هی حكومه ظاهريّه ، بحيث أن الأثر يترتب ما لم ينكشف الخلاف ، فإذا

انکشف سقط .

و تظهر النتیجه فی مسأله الإجزاء ، ففی الحکومه الواقعیّه حیث لا یتحقق الخلاف یثبت الإجزاء ، و فی الظاهریّه یکون الحکم عدم الإجزاء بمجرد انکشاف الخلاف .

الإشکال علیه

و قد أورد علیه الاستاذ بوجوه :

الأول : قد وقع الخلط فی کلامه بین انفعال النفس و مقوله الانفعال التی هی من الأعراض التسعه ، ففی مورد حصول العلم تکون النفس مستعدّه لقبول المعلوم بالذات ، و هی الصوره ، و تنفعل بحصولها فیها ، و أهل الفن یعبّرون عن هذا الإمکان الاستعدادی بالعقل الهیولائی ، و هذا غیر مقوله الانفعال ، فإنها عباره عن التأثر التدریجی مثل تسخّن الماء بالحراره ، کما أن تأثیر النهار تدریجاً فی سخونه الماء من مقوله الفعل ... .

الثانی : ما ذکره فی المرتبه الرابعه من أنها مرتبه الإضافه .

فیه : أنّ قوام مقوله الإضافه کون المتضائفین متکافئین قوهً و فعلاً ، و فی العلم قد لا یکون للمعلوم بالعرض واقعیّه أصلاً کما فی الجهل المرکب ، فیلزم وجود أحد المتضایفین دون الآخر . فإذن ، لیس العلم من مقوله الإضافه .

الثالث : ما ذکره من وجود الجهتین فی المرتبه الرابعه .

فیه : إن البناء القلبی من أفعال القلب ، و لذا یتعلّق به التکلیف من الوجوب و الحرمه ، کما هو الحال فی المسائل الاعتقادیه ، و أمّا العلم ، فلا یتوجّه إلیه التکلیف من الوجوب و الحرمه ، نعم ، یتّصف طلب العلم بهما ، فیقال : طلب العلم

الحق واجب و طلب العلم الباطل حرام .

الرابع : إنه بناءً على ما ذكره من وجود جهه الكشف ، فإنّ المجعول فى باب الأصل المحرز هو جهه البناء القلبى لا جهه الكشف و الطريقيه ، و هـذا هو الفارق بينه و بين الأماره – على مسلك الميرزا – وعليه ، فكيف يقوم الأصل المحرز مقام القطع المأخوذ موضوعاً على نحو الطريقيّه ؟

الخامس : إن ما ذكره فى الحكومه الظاهريه صحيح ، فمع قيام الأماره أو الأصل المحرز لا تتحقّق التوسعه حقيقه فى الموضوع بل الحكومه ظاهريه ، لكون الأماره أو الأصل فى طول الموضوع لا ـ فى عرضه ... لكنّ الأمر بالنسبه إلى القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّه ليس كذلك ، بل هما فى العرض ، فالدليل القائم على أنه إذا قطعت فاشهد ، قد اخذ فيه القطع موضوعاً لجواز الشهاده ، ثم أفاد دليل اعتبار خبر الثقه كاشفيّه الخبر و طريقيّته إلى الواقع ، و النسبه بين الدليلين هى العرضيه لا الطوليّه ، بل هما مثل : الخمر حرام ، و الفقاع خمر ، و حينئذٍ تكون الحكومه واقعيّهً .

فالتحقيق : إن الحكومه الظاهريّه تكون بين القطع الطريقى و الأماره و الأصل لكونهما فى الطول ، أمّا القطع المأخوذ فى الموضوع كلّاً أو جزءاً ، فالحكومه بينه و بين الأصل و الأماره واقعيه ، لكونهما فى عرضٍ واحد .

السادس : إنّ الشك المأخوذ فى الأماره و الأصل المحرز موضوعٌ عندنا ثبوتاً فى الأمارات و إثباتاً فى الاصول ، أمّا عند الميرزا ، فهو فى الأمارات ظرف ، و على كلّ حالٍ ، فإنّ الدليل فى كلٍّ من الأصل و الأماره قد اعتبر فيه الشكّ فى الواقع ، وعليه ، فإنّ دليل الأصل أو الأماره يكون فى عرض دليل الواقع ، فلا

يتحقّق مناط الحكومه الظاهريّه و هو الطوليّه .

و بعد

فالتحقيق هو قيام الأماره و الأصل المحرز مقام القطع الموضوعى الكشـفى ، بناءً على أنّ المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه و الكاشفيّه كما هو التحقيق .

و هذا تمام الكلام فى هذا المبحث .

أحكام القطع بلحاظ المتعلّق

اشاره

قال فی الکفایه

لا یکاد یمکن أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع نفس هذا الحکم ، للزوم الدور ، و لا مثله ، للزوم اجتماع المثلین ، و لا ضدّه ، للزوم اجتماع الضدّین (۱) .

هل یمکن أخذ القطع بالحکم فی موضوع الحکم ؟

أمّا أخذ القطع بالحکم موضوعاً للحکم نفسه ، کأن یقول : إذا قطعت بوجوب الصّلاه فالصّلاه واجبه علیک ، فیستلزم الدور کما ذکر ، لأنّ القطع بالحکم متوقف علی الحکم ، توقف المتعلّق علی المتعلّق به ، لکنّ الحکم متوقف علی القطع توقف الحکم علی موضوعه ، فیلزم توقف الحکم علی نفسه .

هذا أحد تقریبات الدّور فی المقام .

و قد أورد علیه المحقق الأصفهانی (۲) بما حاصله : إنّ الموقوف علی القطع غیر ما یتوقف علیه القطع ، لأنّ ما یتوقف علیه القطع هو الصّوره الذهنیه للقطع ، ضروره أنّ القطع لا یتعلّق بالموجودات الخارجیه و إلّا یلزم انقلاب الذهن خارجاً أو الخارج ذهناً ، وعلیه ، فالقطع عارض علی الوجود الذهنی للحکم ، و ما یتوقف علیه القطع هو الوجود الخارجی للحکم ، فحصل التغایر ، فلا دور .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۶۶ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۳ / ۶۸ .

قال سیّدنا الاستاذ : و بنظیر هذا البیان یندفع محذور الدّور الذی ذکره فی الکفایه (۱) فی أخذ قصد الأمر فی متعلّق الأمر ، و قد ذکره صاحب الکفایه هناک و قرّره و لم یدفعه ، و لأجل ذلک ، لا یمکننا إسناد هذا البیان للدور إلی صاحب الکفایه (۲) .

ثم أورد رحمه اللّه (۳) تقریبین آخرین و لم یدفعهما :

أحدهما: ما ذکره المحقق الأصفهانی ، و ملخّصه : إن الحکم معلّقاً علی القطع تارهً یکون بنحو القضیّه الخارجیّه و اخری بنحو القضیّه الحقیقیّه ، فعلی الأول : بأنْ یحکم المولی علی من حصل لدیه العلم بالحکم ، و لکن لازمه اللغویّه، لأن الحکم إنما هو لجعل الدّاعی ، و مع علم المکلّف بالحکم لا یکون جعل الحکم فی حقّه ذا أثر من هذه الجهه . و علی الثانی: یلزم الخلف ، إذ مع جعل المولی هذه القضیّه ، أعنی ثبوت الحکم عند تحقق العلم به و وصوله إلی المکلّف ، یستحیل أن یتحقّق العلم بالحکم . و ما یبتنی علی أمرٍ محال محال .

و الثانی : إن تعلیق الحکم فی الذهن علی العلم به ، یستلزم عدم محرکیّته و داعویّته ، و ذلک ، لأن المکلّف إذا فرض أنه جزم بثبوت الحکم خارجاً و اعتقد بتحقّقه ، فهو یری أن الحکم موجود فی الخارج ، و الموجود لا یقبل الوجود و التّحقیق ثانیاً . وعلیه ، فهو یری أن ثبوت الحکم عند علمه به محال ، و معه لا یکون الحکم محرّکاً و داعیاً ، إذ الداعویّه تتقوّم بالوصول ، و المفروض أن

۱- ۱) کفایه الاصول : ۷۳ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۴ / ۸۷ .

۳- ۳) منتقی الاصول ۴ / ۸۸ .

المکلّف یری محالیّه ثبوته ، فیستحیل جعله حینئذٍ . و نتیجه ذلک : إن تعلیق الحکم علی العلم به أمر ممتنع عقلاً و لا یمکن الالتزام به .

قال : و هذا وجه بسیط لا التواء فیه .

و أیضاً ، یستلزم اجتماع المتقابلین ، لأن الحکم متقدّم طبعاً علی القطع المتعلّق به ، لکنه متأخّر عنه لأن المفروض کونه أی القطع - موضوعاً له ، فیلزم اجتماع التقدّم و التأخّر فی الحکم ، و اجتماعهما فی الشیء الواحد محال .

ثم إنّ القطع فی المثال تارهً مطابق للواقع و اخری مخالفٌ ، فإنْ کان مطابقاً ، لزم المحذوران فی الواقع و فی ذهن القاطع ، و إن کان مخالفاً لزم المحذوران فی ذهن القاطع الذی هو جاهل بالجهل المرکب .

هل یمکن أخذ القطع بالحکم فی موضوع مثله ؟

و أمّا أخذ القطع بالحکم فی موضوع مثل هذا الحکم ، کأن یقول : إذا قطعت بوجوب الصّلاه فالصلاه واجبه علیک بمثل ذلک الوجوب . فیستلزم اجتماع المثلین . فإنْ کان القطع مطابقاً للواقع ، فالمحذور لازم واقعاً و فی ذهن القاطع ، و إنْ کان مخالفاً له ، ففی ذهنه فقط .

هذا ما ذهب إلیه صاحب الکفایه .

القول بالجواز

و قال المیرزا : ربما یقال فیه بالجواز ، نظراً إلی عدم ترتّب محذور علی ذلک إلّا ما یتوهّم من استلزامه لاجتماع المثلین ، و هو لا یکون بمحذور فی أمثال المقام أصلاً ، فإن اجتماع عنوانین فی شیء واحد یوجب تأکّد الطلب ، و أین ذلک من اجتماع الحکمین المتماثلین ؟ و قد وقع نظیر ذلک فی جمله من الموارد ، کما فی

موارد النذر على الواجب و أمثاله (۱) .

و إلى الجواز ذهب السيد الخوئی ، إذ قال :

و أمّا أخذ القطع بحكمٍ فی موضوع حكم آخر مثله ، كما إذا قال المولی إذا قطعت بوجوب الصّلاه تجب عليك الصّلاه بوجوب آخر ، فالصحيح إمكانه ، و يرجع إلى التأكد ، و ذلك :

لأن الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه ، كان ملاك الحكم فی مورد الاجتماع أقوى منه فی مورد الافتراق ، و يوجب التأكد ، و لا يلزم اجتماع المثلين أصلا ، كما إذا قال المولی : أكرم كل عالم ، ثم قال : أكرم كلّ عادل ، فلا محاله يكون وجوب الإكرام فی عالم عادل آكد منه فی عالم غير عادل أو عادل غير عالم ، و ليس هناك اجتماع المثلين ، لتعدّد موضوع الحكمين فی مقام الجعل .

و كذا الحال لو كانت النسبه بين الموضوعين هی العموم المطلق ، فيكون الحكم فی مورد الاجتماع آكد منه فی مورد الافتراق ، كما إذا تعلّق النذر بواجب مثلاً ، فإنه موجب للتأكد لا إجماع المثلين ، و المقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين ، فإن النسبه بين الصّلاه بما هی ، و الصّلاه بما هی مقطوعه الوجوب هی العموم المطلق ، فيكون الحكم فی مورد الاجتماع آكد منه فی مورد الافتراق ، و من قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب و القطع به ، إذ قد لا يتعلّق القطع بوجوب الصّلاه مع كونها واجبه فی الواقع ، و القطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع ، و قد يجتمع وجوب الصلاه واقعاً مع تعلق القطع به ، و يكون الملاك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو آكد (۲) .

۱- ۱) أجود التقريرات ۳ / ۳۴ .

۲- ۲) مصباح الاصول ۲ / ۴۵ - ۴۶ .

و تبعه سيّدنا الاستاذ حيث قال :

يمكن اجتماع حكمين بنحو التأكّد بمعنى بمعنى أن يكون هناك حكم واحد مؤكّد ، لإمكان اجتماع مصلحتين توجبان تأكد الإراده و هى توجب تأكد البعث ، بمعنى أنها توجب إنشاء البعث المؤكد ، فإن الحكم هو التسبيب للبعث الاعتبارى العقلائى ، و بما أن البعث يتصف خارجاً بالشده و الضعف أمكن اعتبار البعث الأكيد ، كما أمكن اعتبار البعث الضعيف .

و مما يشهد لصحّه ما ذكرناه صحه تعلّق النذر بواجب و انعقاده ، و لازمه تأكد الحكم ، و لم يتوهم أحد أن وجوب الوفاء بالنذر فى المقام يستلزم اجتماع المثلين المحال ، كما يشهد له شمول الحكمين الاستغراقيين لما ينطبق عليه موضوعاهما ، نظير العالم الهاشمى الذى ينطبق عليه : « أكرم العالم » و « أكرم الهاشمى » ، و لم يتوهم خروج المورد عن كلا الحكمين لاستلزامه اجتماع المثلين .

و مما يقرب ما نقوله أيضاً فى اجتماع المثلين ، أنه لم يرد فى العبارات بيان امتناع وجوب الإطاعه شرعاً من باب أنه يستلزم اجتماع المثلين ، مع أن البعض يرى أن الإطاعه عباره عن نفس العمل ، أو أنها و إن كانت من العناوين الانتزاعيّه ، لكن الأمر بالأمر الانتزاعى يرجع إلى الأمر بمنشإ انتزاعه - كما عليه المحقق النائينى - ، بل ادّعى كون محذوره التسلسل و نحوه مما يظهر منه أن اجتماع المثلين بالنحو الذى ذكرناه أمر صحيح ارتكازاً .

و بالجمله : التماثل بمعنى التأكد و وجود واقع الحكمين لا ـ مانع منه . و امّا اجتماع حكمين مستقلين متماثلين ، فلا نقول به لامتناعه مبدأ و منتهى .

وعليه ، فلا مانع من تعليق حكم مماثل على القطع بالحكم إذا كان بنحو التأكد (۱) .

القول بعدم الجواز

لكنْ قال الميرزا :

و لكنّ التحقيق هو استحاله ذلك أيضاً ؛ فإنّ القاطع بالخمريّه - مثلاً - إنّما يرى الخمر الواقعى ، و لا يرى الزجر عمّا قطع بخمريّته إلّا زجراً عن الواقع ، فليس عنوان مقطوع الخمريّه عنده عنواناً آخر منفكّاً عن الخمر الواقعى و مجتمعاً معه أحياناً حتى يمكن تعلّق حكم آخر عليه فى قبال الواقع ، كما فى موارد اجتماع وجوب الشىء فى حدّ نفسه مع وجوب الوفاء بالنذر و أمثاله ، و مع عدم قابليّه هذا العنوان لعروض حكمٍ عليه فى نظر القاطع لا يمكن جَعْله له حتى يلتزم بالتأكّد فى موارد الاجتماع (۲) .

و اختار شيخنا عدم الجواز و ذكر فى بيان ذلك بالنظر إلى كلام السيّد الخوئى :

ما ذكره يتمّ فى موارد نسبه العموم من وجه مثل : أكرم العالم و أكرم الهاشمى ، فيتأكّد الحكم فى المجمع ، و نسبه العموم و الخصوص المطلق ، كما إذا نذر صلاهً واجبهً ، و لا يتمّ فيما نحن فيه ، و السرّ فى ذلك أنّ الحكمين فى تلك الموارد عرضيّان ، و ليس معنى التأكّد حدوث الحكمين ثم اندكاك أحدهما فى الآخر ، لأن اجتماع المثلين حدوثاً غير معقول كذلك ، بل المراد أنه مع ثبوت

۱- ۱) منتقى الاصول ۴ / ۹۲ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۳ / ۳۵ .

الـدليلين و كون كـلّ واحـد منهمـا ذا اقتضـاء تام ، يكشف عن جعل الحكم الواحـد فی المجمع من أوّل الأمر . أمّا فيما نحن فيه فالحكمـان طوليّان ، فلاـ بـدّ من الحكم المجعول حـتّی يتحقّق القطع به ليكون موضوعـاً للحكم الثـانی ، و بمجرّد تحقق الحكم الأوّل ، يمتنع تحقق الحكم الثانی للزوم اجتماع المثلين آناً ما ، و مع الطوليه لا معنی للتأكّد .

هل يمكن أخذ القطع بالحكم فی موضوع ضدّه ؟

و أمّا أخذ القطع بالحكم فی موضوع ضدّ هذا الحكم ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصّ‍ِلاه فالصّ‍ِلاه محرّمه عليك ، فيستلزم اجتماع الضدّين ، و الكلام كالكلام فی سابقه .

رأی المحقق العراقی

هذا ، و ذهب المحقّق العراقی (۱) إلی أنّه لا يلزم اجتماع الضدّين ، لأنّ الوجوب قد تعلّق بالصّ‍ِلاه بما هی ، و الحرمه قد تعلّقت بالصّلاه بما هی مقطوعه الوجوب ، فتعدّد موضوع الحكمين بحسب الجعل .

إشكال المحقق الخوئی

أجاب عنه السيد الخوئی قائلًا :

لكـن التحقيـق لزوم اجتمـاع الضـدّين ، إذ الحرمه و إنْ تعلّقت بالصّ‍ِلاه بمـا هی مقطـوعه الوجـوب فی مفروض المثـال ، إلّا أن الوجوب قـد تعلّق بهـا بمـا هی ، و إطلاـقه يشـمل ما لو تعلّق القطع بوجوبها ، فلزم اجتماع المثلين ، فإن مقتضـی إطلاق الوجوب كون الصّلاه واجبهً و لو حين تعلّق القطع بوجوبها ، و القطع طريق

۱- ۱) نهايه الأفكار ج ۱ ق ۳ ص ۲۸ .

محض ، و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمه كون الصّلاه حراماً في هذا الحين ، و هذا هو اجتماع الضدّين (۱) .

النظر فيه

لكنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال المبنىّ على اختلاف المرتبه ، لأن الحكم الذى موضوع القطع متأخّر عن القطع ، أمّا الحكم الذى تعلّق به القطع فمتقدّم عليه ، و يستحيل أن يكون فى مرتبه القطع فضلاً عن التأخّر عنه ، فكلٌّ منها فى مرتبهٍ ، و مع اختلاف المرتبه لا اجتماع للضدّين .

إذن ، ينحصر الجواب بلزوم اجتماع الضدّين في ذهن القاطع و لحاظه ، لأنّ من قطع بالوجوب يرى عدم الحرمه ، لكن المفروض كونه قاطعاً بالحرمه هو يراها ، فيلزم اجتماع الحرمه و عدم الحرمه في افق ذهنه ، فالمحذور لازم بحسب مقام الفعليّه و ان لم يلزم بحسب مقام الجعل لتعذّر المرتبه على المبنى .

هل يمكن أخذ القطع بمرتبهٍ من الحكم

ثم قال صاحب الكفايه :

نعم ، يصحّ أخذ القطع بمرتبه من الحكم في مرتبه اخرى منه أو مثله أو ضدّه (۲) .

أقول :

و مثال ذلك :

إذا علمت بوجوب الصّلاه إنشاءً ، وجبت عليك فعلاً بنفس ذاك الوجوب

۱- ۱) مصباح الاصول ۲ / ۴۵ .

۲- ۲) كفايه الاصول : ۲۶۷ .

أو مثله أو حرمت عليك فعلاً .

أقول :

و هذا مبنيٌّ على ما ذهب إليه ، من أنّ للحكم أربع مراتب :

مرتبه الاقتضاء ، و هى مرتبه الملاكات .

ثمّ مرتبه إنشاء الحكم .

ثم مرتبه الفعليه ، و هى مرتبه تحقّق القيود و الشرائط .

ثم مرتبه التنجّز و الوصول و ترتب الأثر من الثواب و العقاب .

و فى المقابل هو القول بأن للحكم مرتبتين فقط هما : مرتبه الإنشاء و مرتبه الفعليّه ، و قد يستفاد هذا الرأى من كلمات الشيخ .

و هذا القول هو الصحيح .

فإنّ الخطابات الشرعيّه كلّها بنحو القضايا الحقيقيّه ، فمعنى قوله تعالى « وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلًا » (۱)هو : كلّما تحقّق المكلّف و اتصف بالاستطاعه فعليه الحج ، فهذا إنشاءٌ للحكم ، سواء كان فى العالم شخصٌ أوْ لا . فإن تحقّق وجوده خارجاً و اتصف بالاستطاعه ، حصلت الفعليّه للحكم .

أمّا مرحله الملاكات ، فلا علاقه لها بالحكم ، بل لو لا الملاك من المصلحه و المفسده لما تحققت الحاكميّه و الحكم من الحاكم ، فإنّه لمّا يلحظ الملاك يجعل الحكم و ينشئه .

و كذلك مرحله التنجز ، فإنها لا علاقه لها بالحكم ، لأنّ الحكم إذا تحقّق

۱- ۱) سوره آل عمران : ۹۷ .

يأتى البحث عن أثره ، إذ المكلّف إن كان مطيعاً للحكم استحق الثواب ، و إن كان عاصياً له استحق العقاب .

و من هنا قال المحقق الأصفهانى : بأن الإنشاء بداعى جعل الداعى مصداق حقيقى للحكم ، لأنّ الإنشاء قد يكون بداعى الامتحان - مثلاً - فهذا ليس بحكم ، أمّا الحكم ما كان بداعى جعل الداعى فى نفس المكلّف إلى الامتثال .

فى المسأله قولان

و بعد ، فهل يجوز أخذ القطع بمرتبه من الحكم موضوعاً لمرتبه اخرى ؟ قولان .

ذهب المحقق الخراسانى و تبعه المحقق الإيروانى إلى الجواز ، و خالفه المحقق الأصفهانى و تبعه السيّد الخوئى .

دفاع السيد الخوئى عن رأى الأصفهانى

و وجه القول الثانى ما ذكره السيّد الخوئى ، إذ قال :

أمّا على المبنى المختار من أنه ليس للحكم إلّا مرتبتان ، الاولى : مرتبه الفعل ... و الثانيه مرتبه الفعليّه ... فلا يمكن أخذ القطع بمرتبه الجعل من حكم فى مرتبه الفعلى منه ، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ فى مرتبه الفعليّه من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع ، و إلّا فإمكانه بمكان من الوضوح بلا حاجه إلى فرض تعدّد المرتبه ، لصحّه ذلك و لو مع وحده المرتبه ، كما لو فرض أنّ القطع بوجوب الحج على زيد قد اخذ فى موضوع وجوبه على عمرو ، بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع ، و حينئذٍ ، لا يمكن أخذ القطع بمرتبه الجعل من حكم فى موضوع مرتبه الفعلى منه ، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً

ملازم لفعليّه ، فلا محاله يتعلّق القطع بالحكم الفعلی ، و حيث أن المفروض دخل القطع فی فعليه الحكم ، لزم الدور (۱) .

توضيحه على المثال المذكور و هو الحج :

إن شمول خطاب وجوب الحج - المنشأ بالآيه المباركه و معناه : كلّ من وجد و اتّصف بالاستطاعه فالحج واجب عليه - لهذا المكلّف ، موقوفٌ على حصول الاستطاعه له خارجاً ، و إلّا فليس حكماً مجعولاً له ، و إذا تحقّقت الاستطاعه ، فالحكم فی حقّه فعلی ، فلو أنّ القطع بالحكم المجعول قد اخذ فی مرتبه الفعليّه ، فلا ثبوت للحكم و جَعله بالنسبه إليه إلّا بعد القطع ، لكن حصول القطع موقوف على ثبوته له جعلًا ، لأنّ القطع طريق إلى الحكم ، فلا بدّ فی تعلّقه به من تحقق الحكم و ثبوته فی المرتبه السّابقه . و هذا هو الدور .

دفاع الإيروانی عن رأی الكفايه

و لكنّ المحقق الإيروانی قرّب كلام الكفايه بقوله :

المختار صحّه أخذ القطع بمرتبهٍ من الحكم فی موضوع مرتبه اخرى منه ، فيؤثّر القطع المتعلّق بالمصلحه فی بلوغها إلى درجه التأثير فی الفعليّه ، و ذلك لأن مرتبه الفعليّه إنما تقوم بما قامت به مرتبه الإنشاء إذا كانت مرتبه الإنشاء علّه تامّه لفعليّته ، أما إذا كانت من مجرّد الاقتضاء فلا محيص من دخل عدم المانع فی الفعليّه مع عدم دخله فی الاقتضاء ، و ليكن المقام من ذلك ، فيكون القطع مزيلًا للمانع المتمّم لفعليّه التأثير (۲) .

۱- ۱) مصباح الاصول ۲ / ۴۶ - ۴۷ .

۲- ۲) حاشيه الكفايه ۲ / ۴۴۷ .

توضیحه : إن مرتبه الإنشاء هی مرتبه الاقتضاء ، و حینئذٍ ، یکون من المعقول حصول ما یمنع الحکم من الوصول إلی الفعلیّه ، لکنّ القطع رافع للمانع ، فیجوز أخذه موضوعاً للفعلیّه و لا ـ دور . نعم ، لو کانت الفعلیّه قائمه بالإنشاء لم یعقل أخذ القطع بالإنشاء موضوعاً للفعلیّه ، لکنّ مرتبه الإنشاء مرتبه الاقتضاء ، و هی متقدّمه علی مرتبه الفعلیّه ، و القطع بها یوجب فعلیّه الحکم ، فلا مانع من أخذ القطع بمرتبهٍ موضوعاً لمرتبه اخری .

الإشکال علیه

و فیه : ما هو المانع عن فعلیّه الحکم المرفوع بالقطع ؟ إنه لا یخلو من أنْ یکون الجهل بالحکم أو مانع آخر غیر الجهل به ، فإن کان غیر الجهل فهو لا یرتفع بالقطع بالإنشاء ، مثلاً : الحج واجب علی المکلّف المستطیع ، و المانع عن فعلیّه هذا الوجوب هو الحرج ، فهل یرتفع الحرج بالقطع بإنشاء وجوب الحج ؟ کلّا ، لا یرتفع ، و کذا کلّ ما فرض مانعاً غیر الجهل بالحکم . و إنْ کان الجهل به ، فإنّ ارتفاع هذا المانع بالقطع یستلزم التصویب ، إذ سیکون الحکم مقیّداً بالعلم ، و تقیّده بالعلم و اختصاصه بالعالمین باطل .

فسقط دفاع المحقق الإیروانی و بقی الإشکال علی حاله .

ص:۱۸۳

هل تجب الموافقه الالتزاميه ؟

اشاره

قد تقدّم أنّ الإنسان لا يخلو من احدى حالات ، هى العلم و الظن و الشكّ ، و حصول العلم له فى كلّ موردٍ توفّرت فيه شروط العلم و مقدماته من الضروريّات ، لكنّ حصوله له لا يلازم تصديقه به و انقياده له و ترتيبه الأثر عليه ، فكم من موردٍ يتحقّق فيه العلم للإنسان و لا يرتّب الأثر على علمه لسببٍ من الأسباب .

و لمّا تقرّر كون القطع منجّزاً للتكليف ، و أنّ على المكلّف أن يتحرّك نحو الامتثال و تحقيق المأمور به خارجاً و حصول الموافقه العمليّه ، وقع البحث بينهم فى وجوب الموافقه الالتزاميّه أيضاً و عدم وجوبها .

و بعبارهٍ اخرى : هل هناك تكليف جوانجى بالإضافه إلى التكليف الجوارحى أوْ لا ؟

تحرير محلّ البحث

إنه ليس المراد من وجوب الموافقه الالتزاميّه هو العلم بالتكليف ، و لا الرضا بجعله ، و لا العزم على العمل و الامتثال ، و لا قصد القربه ، مع كونه مختصّاً بالعبادات و البحث أعم منها و من التوصّليات .

بل المراد من الموافقه الالتزاميّه للتكليف الشرعى : أنْ يعقد القلب عليه و ينقاد بالنسبه إليه ، كما هو الحال فى الامور الاعتقاديه .

ص:۱۸۴

إنه لاـ ريب فی أنّ الالتزام القلبی - بالإضافه إلی العمل - یوجب القرب من المولی و ارتقاء درجه العبـد عنـده ، لکنّ الکلام فی استحقاق العقاب علی عدم الالتزام ، فهل یجب الالتزام القلبی ؟ و هل یحرم ترکه ؟

هل یوجد فرق بین وجوب الموافقه و حرمه المخالفه ؟

قد نسب إلی المحقق المشکینی (1) القول بالتفصیل ، فقال بعدم وجوب الموافقه الالتزامیّه ، لکن المخالفه محرّمه .

الأدلّه فی المسأله

قال المحقق النائینی :

ربما یقال بتأثیر العلم الإجمالی فی دوران الأمر بین المحـذورین من جهه الالتزام ، حیث أن فی الأخذ بالفعل أو الترک من دون الالتزام بالوجوب أو الحرمه ، مخالفه للتکلیف المعلوم إجمالاً التزاماً .

و أنت خبیر بفساد هذا القول ، فإن المراد من الموافقه الالتزامیّه ... .

إنْ کان هو التصـدیق و التـدیّن بما جاء به النّبی صـلّی اللّه علیه و آله من الأحکام الفرعیّه ، فمرجع ذلک إلی تصدیق نبوّته و أن ما جاء به فهو من عند اللّه ، و هو لا یستلزم الالتزام بکلّ واحدٍ واحدٍ من الأحکام تفصیلاً .

و إنْ کان المراد منها هو الالتزام بکلّ واحدٍ واحدٍ من الأحکام علی التفصیل .

فـإنْ أراد القائـل بلزومه حرمه التشـریع و الالـتزام بخلاـف الحکم الواقعی مسـنداً له إلی الشارع ، فهو حق ، لکنه أجنبی عن لزوم الالتزام بکلّ حکم علی التفصیل .

1- 1) حاشیه الکفایه ۲ / ۲۷ .

و إنْ أراد لزومه بنفسه ، بحيث يكون لكلّ واجب مثلًا إطاعتان و معصيتان ، إحداهما : من حيث العمل ، و الاخرى : من حيث الالتزام ، فلا دليل عليه لا عقلًا و لا نقلًا .

و إنْ كان المراد من لزومها ، هو وجوب الإتيان بالعبادات بقصد التعبّد و الامتثال ، بأنْ يؤتى بها بداعى الأمر مثلًا ، فهو و إنْ كان حقّاً ، إلّا أنه أجنبى عن محلّ الكلام أيضاً .

و بالجمله ، لا دليل على لزوم الموافقه الالتزاميّه ، بالمعنى الذى يكون مربوطاً بالمقام... (١) .

و جاء فى الكفايه :

هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضى موافقته عملًا - يقتضى موافقته التزاماً و التسليم له اعتقاداً و انقياداً ، كما هو اللّازم فى الاصول الدينيّه و الامور الاعتقاديّه ، بحيث كان له امتثالان و طاعتان ، احداهما : بحسب القلب و الجنان ، و الاخرى : بحسب العمل بالأركان ، فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاماً و لو مع الموافقه عملًا ، أو لا يقتضى ، فلا يستحق العقوبه عليه ، بل إنما يستحقها على المخالفه العمليّه ؟

الحق : هو الثانى ، لشهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان بذلك و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيّده إلّا المثوبه دون العقوبه و لو لم يكن متسلّماً و ملتزماً به و معتقداً و منقاداً له ، و إنْ كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيّده ، لعدم اتّصافه بما يليق أنْ يتّصف العبد به من الاعتقاد

١- ١) أجود التقريرات ٣ / ٩٥.

بأحكام مولاه و الانقياد لها ، و هذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً (۱) .

و قال السيد الخوئی :

التحقيق : عدم وجوب الموافقه الالتزاميّه ، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع و لا من العقل . أمّا الأدلّه الشرعيه ، فظاهرها البعث نحو العمل و الإتيان به خارجاً، لا الالتزام به قلباً . و أمّا العقل ، فلا يدلّ على أزيد من وجوب امتثال أمر المولى ، فليس هناك ما يدلّ على لزوم الالتزام قلباً (۲) .

أقول :

و على الجمله ، فإنه إذا قام الدليل على التكليف و ثبت ، فإنّ العقل حاكم بلزوم إطاعه المولى بامتثال التكليف الوجوبی أو التحريمی ، أمّا أن يأمر بالالتزام القلبی أيضاً ، فلا دليل عليه .

و بعباره اخرى : إن العقل يحرك العبد المكلّف نحو امتثال متعلّق التكليف ، و لا يتجاوز بعثه و تحريكه دائره المتعلّق ، بأن يبعث إلى شیء زائد عنه ، بل إنه يريد من المكلّف الإتيان بالمتعلّق فحسب .

هذا بالنسبه إلى الحكم العقلی .

و أمّا الحكم الشرعی ، فإنه لمّا جاء الخطاب بالصّلاه مثلاً و أمر بها المولى ، فإن « صلّ » يشتمل على مادّه و هيئه ، أمّا المادّه ، فهی الصّلاه ، و أمّا الهيئه ، فمدلولها البعث و الطلب أو اعتبار اللابديه ، فلا دليل من الخطاب الشرعی بالصّلاه - لا مادةً

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۶۸ .

۲- ۲) مصباح الاصول ۲ / ۵۲ .

و لا هيئه - على وجوب الموافقه .

و أمّا أن يكون هناك دليلٌ من خارج الخطاب الشرعى بوجوب الصّلاه ، يدلّ على وجوب الموافقه الالتزاميّه مضافاً إلى الصّلاه ، فلا يوجد هكذا دليل .

نعم ، توجد روايات كثيره فى وجوب التصديق و الإقرار بما جاء به النبىّ صلّى اللّه عليه و آله ، كقوله عليه السّلام - فى جواب السؤال عمّا بنيت عليه دعائم الإسلام - : « ... و الإقرار بما جاء به من عند اللّه ... » (۱) .

و لكنْ فى دلالتها على المدّعى بحث ، كما لا يخفى .

و قد يقال : بأنّ هذه النصوص ناظره إلى اصول الدين أو منصرفه إليها .

و لكنّ هذا غير واضح ، و العهده فى إثباته على مدّعيه ، لأنّ النصوص مطلقه و عبارتها « الإقرار بما جاء به » النبىّ ، سواء فى الاصول أو الفروع ، و ما هو منشأ الانصراف ؟

و قد يقال (۲) : بدلالتها على وجوب الموافقه الالتزاميّه ، لكنْ يكفى الموافقه إجمالاً .

و فيه : إن كانت دالّهً على الوجوب ، فمقتضى القاعده انحلالها على كلّ واحدٍ واحدٍ ممّا جاء به النبى صلّى اللّه عليه و آله ، فهو إطلاق شمولى ، فالقول بالالتزام الإجمالى فى غير محلّه .

فإنْ قلت : القول بوجوب الموافقه الالتزاميّه مخالف للمشهور .

قلنا : هذا المشهور ليس مشهور القدماء بل المتأخرين ، و مخالفتهم لا تضرّ ،

۱- ۱) الكافى ۲ / ۱۹ و ۲۱ - ۲۲ و ۳۸ .

۲- ۲) نهايه الأفكار ق ۱ ج ۳ ص ۵۴ .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إعراض المشهور و إن كان موهناً عندنا ، لكنْ عن السّند لا الدلاله ، و ما نحن فيه من قبيل الثانی لا الأوّل .

هذا كلّه ، اللهم إلّا أن يقال بأن « الإقرار » أمر و« الالتزام » أمر آخر . فتدبّر .

ثمره البحث و وجه الحاجه إليه

نحتاج إلی هذا البحث من جهتين :

جهه فقهيّه ، و هی وجوب و عدم وجوب الموافقه الالتزاميّه ، و حرمه و عدم حرمه المخالفه الالتزاميّه .

وجهه اصوليّه ، و هی : أنه علی القول بوجوبها ، لا مجال لإجراء الاصول العمليّه . مثلاً : لو دار الأمر بين المحذورين ، فهل تجری الاصول العمليّه ؟ فيه خمسه أقوال ، أحدها : جريان أصاله البراءه عن الوجوب و الحرمه معاً ، فبناءً علی وجوب الموافقه الالتزاميّه ، لا يمكن جريان الأصل فی الطرفين ، و يسقط هذا القول فی تلك المسأله .

و قال المحقق الأصفهانی (1) : إنه بناءً علی وجوب الموافقه الالتزاميّه ، لا بدّ من القول بها فی التعبديّات و التوصليّات معاً ، و لكنْ بالنظر إلی المانعيّه عن جريان الاصول ، فلا مورد للبحث فی التعبديّات ، إذ مع عدم الموافقه الالتزاميّه يزول قصد القربه ، لأنْ قصد القربه غير الموافقه الالتزاميّه كما تقدّم ، لكنّهما فی التعبديّات متلازمان .

و الحاصل : أنه بين التعبديّات و التوصليّات من جهه المانعيّه عن جريان

١- ١) نهايه الدرايه ٣ / ٧٨ .

الاصول فرق ، فإذا دار الأمر بين المحذورين فی الواقعه الواحده و كانا توصّليين ، حصلت المخالفه الالتزاميّه ، و أمّا العمليّه فلا ، لأنه إمّا فاعل و إمّا تارك . أمّا فی التعبديّات ، فتحصل المخالفه العمليّه أيضاً ، فإنه يمكن الإتيان بالعمل بدون قصد القربه ، فإن كـان واجباً لم يمتثل و إن كان حراماً فقـد خولف بالإتيان ... فهـذا الفرق بين القسـمين - التوصـليّات و التعبـديّات - موجود بلا إشكال .

جريان الاصول العمليّه و عدم جريانها

و هذا تفصيل الكلام فی ذلك ، على القول بوجوب الموافقه الالتزاميّه ، و أنّه يمنع من جريان الاصول العمليّه أو لا يمنع ؟

أمّا إذا لزم من جريانها المخالفه العمليّه ، فلا إشكال فی عدم جريانها .

فنقول :

الشبهه تاره : حكميّه كليّه ، كصلاه الجمعه ، إذا دار حكمها بين الوجوب و الحرمه .

و اخرى : موضوعيّه ، و هی :

تاره : فی العمل الواحد ، كالمرأه المحلوف على وطيها أو ترك وطيها .

و اخرى : فی موضوعين ، كما لو اريـد إجراء قاعـده الفراغ فی الصّلاه و استصحاب بقاء الحدث ، فإنه إن كان محدثاً فالصّلاه التی فرغ منها باطله ، و إنْ كان على طهاره فلا حدث بالنسبه إلى الصّلاه المتأخره .

تحرير محلّ الكلام

فهل يجری الأصل فی هذه الموارد مع القول بوجوب الموافقه الالتزاميّه ؟

أمّا على القول بأنْ لا مقتضی لجريان الأصل فی أطراف العلم الإجمالی ، كما

عليه الشيخ ، فلا مجال لهذا البحث أصلاً ، لأنه مع عدم المقتضى لا تصل النوبه إلى البحث عن المانع .

فالبحث عن مانعيّه وجوب الموافقه ، مبنى على القول بوجود المقتضى لجريان الأصل فى أطراف الشبهه . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : إنه لا بدّ من أنْ يكون للأصل موضوع يقتضى جريانه و إلّا فلا تصل النوبه إلى البحث عن مانعيه وجوب الموافقه . مثلاً : إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمه ، فلا مقتضى لجريان أصاله الإباحه ، لعدم الشك فى عدمها ، فلا موضوع لهذا الأصل حتى يقال : هل وجوب الالتزام يمنع عن جريان أصاله الإباحه فى مورد دوران الأمر بين المحذورين أوْ لا ؟

فتلخص : إن البحث يبتنى على القول بوجود المقتضى لجريان الأصل فى أطراف الشبهه ، و على أنْ يكون للأصل موضوع حتى يبحث عن جريانه و عدم جريانه فى المورد .

و حينئذٍ نقول – مثلاً – : لو توضّأ بماء مردد بين الطّاهر و المتنجّس ، فهل يجرى الأصل فى الطرفين مع العلم الإجمالى بأحد الحكمين .

و لو صلّى و فرغ ثم شكّ فى طهارته جرى استصحاب الحدث و جرت قاعده الفراغ مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع ؟

وجه عدم الجريان

يمكن تقريب مانعيّه الموافقه الالتزاميّه عن جريان الاصول فى أطراف العلم بما حاصله : إنه إذا وجب الالتزام القلبى بالحكم الواقعى الموجود فى البين لا يجتمع مع جريان الأصل الموجب للحكم المنافى له عملاً ، و إلّا يلزم الالتزام

بالمتنافيين .

و إنْ شئت فقل : إنّ بإجراء الأصل في جميع الأطراف ينتفي موضوع وجوب الالتزام ، مع كونه محقّقاً على وجه الإجمال ، و يكون ترخيصاً في المخالفه ، و لا فرق في تحقق المخالفه الممنوعه ، بأنْ تكون مخالفةً لفعل خارجي أو أمرٍ قلبيّ باطني .

وجه الجريان

و قد ذكر لعدم مانعيّه وجوب الموافقه الالتزاميه عن جريان الاصول وجوه :

الأوّل : ما جاء في الكفايه

منها : ما قاله صاحب الكفايه من : أنّ استقلال العقل بالمحذور فيه إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام و الاقتحام في الأطراف ، و معه لا محذور فيه بل و لا في الالتزام بحكمٍ آخر (1) .

و توضيحه :

إن دليل وجوب الموافقه الالتزاميّه قاصر عن الشمول للمورد الذي وجد فيه أصلٌ من ناحيه الشارع على الخلاف ، فإذا قائم الأصل من ناحيته مؤمّناً للمكلّف ، فلا وجوب ، لأنّ العقل لا يستقل بوجوبها في موردٍ لا يريدها الشارع من المكلّف ، و الأدله النقليّه التي استدلّ بها للوجوب لا يعمّ إطلاقها مثل هذا المورد .

الإشكال عليه

١- ١) كفايه الاصول : ٢٦٩ .

إلّا أنه يمكن الجواب ، بأنّ الدليل القائم عقلاً و نقلاً على وجوب الموافقه الالتزاميّه قائم على الحكم الواقعى الإلهى ، و الأصل القائم فى المورد حكم ظاهرى ، و لا منافاه بين الحكم الواقعى و الظاهرى .

الثانى : ما ذكره الشيخ

و منها : إنّ وجوب الموافقه الالتزاميّه إنما هو فى مورد الحكم ، فلا بدّ من وجود الحكم حتى تجب الموافقه عليه التزاماً ، و الأصل العملى الجارى فى المورد يرفع الحكم ، فلا يبقى موضوع لوجوب الموافقه . و هذا ما يستفاد من كلام الشيخ (١) .

إشكال المحقق الخراسانى

و قد أشكل عليه فى الكفايه بأنه يستلزم الدور ، لأن جريان الأصل موقوف على عدم المانع ، و هو عباره عن عدم وجوب الموافقه ، لأنّ عدم المانع متقدّم رتبةً على الممنوع ، لأنه من أجزاء العله ، و هى مقدّمه على المعلول أى الممنوع .

لكنّ عدم المانع متوقف على جريان الأصل . و هذا دور (٢) .

دفاع المحقق الأصفهانى

و قد دافع المحقق الأصفهانى و أجاب عن إشكال الدور بقوله :

و يندفع الدور : بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمه ، لا أنه يتوقف على رفعه .

و ليس لازم رفع الحكم الإذن فى المخالفه الالتزاميّه المحرّمه فإنها لا تحرم ،

١- ١) فرائد الاصول ١ / ٨٤ .

٢- ٢) كفايه الاصول : ٢٦٨ .

بل لا تتحقّق إلا مع ثبوت الحكم و لا مانعيّه لحرمه المخالفه الالتزاميّه أو قبح الإذن فيها إلّا على تقدير ثبوت موضوعها ، و ما لا مانعيّه له إلّا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه ؟

فإن قلت : هذا بالإضافه إلى الحكم الفعلى، فإنه مرفوع بالأصل ، و أمّا الحكم الواقعى ، فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن فى المخالفه الالتزاميّه .

قلت :

أوّلاً : لا نسلّم حرمه المخالفه الالتزاميّه للواقعى المحكوم بعدمه تنزيلاً ، و مفاد الأصل رفعه تنزيلاً ، فلا يمنع إلا حرمه المخالفه الالتزاميّه لما له ثبوت و لم يكن منفيّاً و لو تنزيلاً .

و ثانياً : حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلى أو الحرمه الفعليّه ، فلازمه عدم الالتزام بالوجوب الفعلى أو الحرمه الفعليّه ، لا عدم الالتزام بالوجوب الواقعى أو الحرمه الواقعيه حتى يكون بلحاظ هذا اللّازم قبيحاً .

لكنه يناسب ما سلكناه فى عدم المانعيّه ، لا ما سلكه « قدس سره » فى عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقه الالتزاميّه .

و بناء على هذا الجواب ، لا حاجه إلى قصر وجوب الموافقه الالتزاميّه على الحكم الفعلى الذى لم يرفع تنزيلاً ، بل يجتمع مع وجوب الالتزام بكلّ ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت ، فتدبّر (۱) .

و توضيحه :

۱- ۱) نهايه الدرايه ۳ / ۸۳ - ۸۴ .

إن مـانعيّه وجـوب الالـتزام القلـبى أيضـاً موقـوف على تحقـق موضـوعه ، و الموضوع هو « الحكم » أى« الوجوب » ، و إذا جرى الأصل انتفى الوجوب ، و حيث لا موضوع ، فلا يمكن للموافقه الالتزاميّه المانعيّه عن جريان الأصل .

و على الجمله ، فـإنه فى مثـل الوضـوء بالمـاء المردّد بين الطهـاره و النجـاسه ، بنـاءً على وجـوب الموافقه الالـتزاميّه ، يرتفع هـذا الوجوب بقوله عليه و آله السلام :

« رفع ما لا يعلمون » (1) ، فمع جريان البراءه لا يبقى وجوب ، فلا موضوع للموافقه .

و هذا مقصود الشيخ ، و لا يرد عليه الإشكال المزبور .

الردّ عليه

لكنْ يرد عليه – كمـا أشـار إليه هو فى طىّ كلامـه – : إنّ الأصـل الرافع للحكم أصل تنزيلى ، أى هو حكم ظاهرى ، فهو يقول : إن هـذا الأصـل التنزيلى يرفع جميع آثـار الحكم المرفوع و منهـا وجوب الموافقه الالتزاميه ، لكنّ المعلوم بالإجمال الموجود فى الـبين فى الشـبهه المقرونـه بـالعلم الإجمـالى كمـا فى المثـال ، و فى دوران الأـمر فى المرأه المحلـوف على وطيهـا أو تركه ، هو الملتزم به قلباً ، و لا أصل يرفعه ، و وجوده يمنع من جريان الأصل فى الأطراف .

و تلخص : عدم تماميّه هذا الجواب .

الجواب الصحيح

ص:۱۹۵

۱– ۱) وسائل الشيعه ۱۵ / ۳۶۹ ، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ۱ .

بـل الجواب الصـحيح مـا ذكره الشـيخ نفسه ، و هو أنه لاـ تمـانع بين الأصل و موضوع وجوب الموافقه القطعيّه ، لأنّ الأصل إنما يجرى فى خصـوص الوجـوب و فى خصـوص الحرمه ، و لكنْ لاـ يجب الاـلتزام بخصوصـهما ، بـل الملـتزم به هو الجـامع بينهما الموجود فى البين ، و هـذا لاـ يرتفع بالأصـل ، فالـذى يرتفع بالأصل لا تجب الموافقه معه ، و الـذى تجب الموافقه معه لا يرتفع بالأصل ... و إذْ لا تمانع بينهما . فلا دور .

قطع القطّاع

اشاره

بعـد أنْ ثبت حجيّه القطع و لزوم ترتيب الأثر عليه عقلًا ، فهل حكمه بذلک مطلق أو أنه مقيّد بما إذا حصل القطع بنحوٍ متعارف و من سببٍ ينبغى حصوله منه ، أو القطع الحاصل من السبب غير المتعارف حصوله منه ، كما هو الحال فى القطّاع ؟

قول كاشف الغطاء بعدم حجيّه قطع القطّاع

قال الشّيخ قدّس سرّه :

قد اشـتهر فى ألسنه المعاصرين أنّ قطع القطّاع لا اعتبار به ، و لعلّ الأصل فى ذلک ما صرّح به كاشف الغطاء (۱) قدّس سرّه بعد الحكم بأنّ كثير الشک لا اعتبار بشكّه ، قال : و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو ظنّه فيلغو اعتبارهما فى حقّه .

قال الشّيخ :

ثم إنّ بعض المعاصـرين وجّه الحكم بعـدم اعتبـار قطع القطّـاع - بعـد تقييـده بما إذا علم القطّاع أو احتمل أنْ يكون حجيّه قطعه مشـروطه بعدم كونه قطّاعاً - بأنه يشترط فى حجيّه القطع عدم منع الشارع عنه ، و إنْ كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع إلّا أنه إذا احتمل المنع يحكم . بحجيّه القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع .

۱- ۱) كشف الغطاء : ۶۴ .

مناقشه الشّيخ

و قد ناقش الشيخ القول المذكور بأنه :

إنْ اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره فى مورد يكون القطع موضوعاً للحكم فلا بأس به ، لانصراف القطع المأخوذ فى الموضوع إلى الحاصل من الأسباب التى يتعارف حصول القطع منها ، نظير انصراف الظن و الشك فى موارد أخذهما فى الموضوع إلى المتعارف منهما .

و إن اريد نفى اعتباره فى مقام يكون القطع طريقياً ، فإن اريد نفى إجزاء ما قطع به عن الواقع لو انكشف الخلاف ، فهو حق أيضاً ، لكنه لا يختص بقطع القطاع ، بل يعم غيره ، لعدم إجزاء الأمر التخيّلى - كما حقق فى مبحث الإجزاء - و إن اريد وجوب ردعه عن قطعه و رفعه عنه و تنبيهه على مرضه أو يقال له : إن اللّه لا يريد منك الواقع إذا كان غافلًا عن القطع بحيث تلتبس عليه المغالطه ، فهو حق أيضاً فى موارد القطع بخلاف الواقع ، مما يرتبط بالنفوس و الأعراض و الأموال التى تجب المحافظه عليها ، لكنه لا يختص بقطع القطّاع بل يعم مطلق القطع المخالف للواقع و لو كان متعارفاً .

و إن اريد أنه حال العلم بحكم الشاك ، فهو ممنوع ، إذ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشك من الاصول العمليّه لعدم شمولها له ، فنفى حجيّه قطعه يعنى تركه متحيّراً متخبّطاً لا يعرف ما يقوم به (١) .

١- ١) فرائد الاصول ١ / ٦٥ - ٦٧ .

مناقشه المحقق الخراسانی

و قال المحقق الخراسانی:

لا ـ تفاوت فی نظر العقل أصلاً فیما یترتب علی القطع من الآثار عقلاً ، بین أنْ یکون حاصلاً بنحو متعارف و من سبب ینبغی حصوله منه ، أو غیر متعارف لا ـ ینبغی حصوله منه کما هو الحال غالباً فی القطّاع ... و بالجمله ، القطع فیما کان موضوعاً عقلاً ، لا یتفاوت من حیث القاطع و لا من حیث المورد و لا من حیث السّبب . لا عقلاً - و هو واضح - و لا شرعاً ، لما عرفت من أنه لا تناله ید الجعل نفیاً و لا إثباتاً ... (۱) .

مناقشه المحقق النائینی

و قال المحقق النائینی :

حکی عن الشیخ الکبیر عدم اعتبار قطع القطّاع .

و هو بظاهره فاسد ، فإنّه إن أراد من قطع القطاع القطع الطریقی الذی لم یؤخذ فی موضوع الدلیل ، فهو مما لا یفرق فیه بین القطاع و غیره ، لعدم اختلاف الأشخاص و الأسباب و الموارد فی نظر العقل فی طریقیّه القطع و کونه منجّزاً للواقع عند المصادفه و عذراً عند المخالفه .

و إن أراد القطع الموضوعی ، فهو و إن کان له وجه ، لأنّ العناوین التی تؤخذ فی ظاهر الدلیل تنصرف إلی ما هو المتعارف ، من غیر فرق فی ذلک بین الشک و الظن و القطع ، فالشک المأخوذ فی باب الرکعات ینصرف إلی ما هو المتعارف ،

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۶۹ .

و لا عبره بشک کثیر الشک و لو فرض أنّه لم یرد قوله علیه السّلام « لا شک لکثیر الشک » ، غایته أنّه لو لم یرد ذلک کان شک کثیر الشک مبطلًا للصّلاه و لو تعلّق فی الأخیرتین ، لأنّه لا یندرج فی أدله البناء علی الأکثر ، فلا یکون له طریق إلی إتمام الصلاه ، فتبطل ؛ و لکن بعد ورود قوله علیه السّلام « لا شک لکثیر الشک » یلزمه البناء علی الأقل أو الأکثر ، أی هو فی الخیار بین ذلک .

و کذا الحال فی الظن الذی اخذ موضوعاً فی عدد الرکعات ، فإنّه أیضاً ینصرف إلی المتعارف و لا یعمّ کثیر الظن ، فیکون حکم ظن کثیر الظن حکم الشک .

و کذا الحال فی القطع المأخوذ موضوعاً ینصرف إلی المتعارف و لا یعم قطع القطاع ، إلّا أنّ الشأن فی إمکان التفات القاطع حال قطعه إلی أنّه قطاع ، فإنّه یمکن أن یقال بعدم التفاته إلی ذلک .

نعم : تظهر الثمره بالنسبه إلی غیر القاطع ، کما لو فرض أنّ الحاکم علم أنّ الشاهد قطاع ، فیمکن أن یقال بعدم قبول شهادته ؛ و لکن المحکی عن « الشیخ الکبیر » هو عدم اعتبار قطع القطاع فی القطع الطریقی المحض ؛ و قد عرفت أنّ ذلک مما لا سبیل إلیه .

قول المحقّق العراقی بعدم الحجیّه فی المعذوریّه

و ذهب المحقق العراقی إلی أنّه إذا کان کلام الشیخ الکبیر ناظراً إلی جهه معذوریّه القطع ، بأنّ العقل لا یعتبر قطع القطّاع معذراً له ، فالحقّ معه ، و لا یندفع بما ذکروه جواباً عنه (۱) .

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۶۴ ، الهامش .

و جاء فی تقریر بحثه ما نصّه بعد کلامٍ له :

و لعلّه إلی ما ذکرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع ، فیراد من ذلک عدم اعتباره فی مقام العذریّه ، و لو بملاحظه تقصیره فی مقدّمات قطعه من الأوّل ، الناشئ من جهه قلّه مبالاته و عدم تدبّره الموجب لخروجه بذلک عمّا علیه متعارف الناس من الاستقامه إلی الاعوجاج فی السلیقه ، بنحو یحصل له القطع من کلّ شیء ممّا لا یکون مثله سبباً عادیّاً لحصول الظن بل الشکّ لمتعارف الناس ، لا عدم اعتباره فی مقام المنجزیّه و مرحله إثبات التکلیف و الاشتغال به .

بل و یمکن أن یحمل علیه أیضاً مقاله الأخباریین ... (۱) .

موافقه السید الاستاذ للمحقّق العراقی

و وافقه سیّدنا الاستاذ قدّس سرّه ، إذ قال :

و أمّا مناقشه الشیخ ، فیمکن أن یقال فی دفعها :

أولاً : بالنقض بمورد الجاهل المرکّب المقصر ، فإنه فی حال علمه لا یمکن ثبوت احکام الشک له ، و لکنه لا یکون معذوراً فی مخالفته للواقع مع أنه قاطع .

و ثانیاً : بأنه و إن سلّم أن القاطع فی حال قطعه لا یمکن إرجاعه إلی أحکام غیر القاطع بما هی أحکام لغیر القاطع ، لکننا یمکننا أن ندّعی هذا القاطع لا یکون معذوراً لو خالف قطعه الواقع ، و هذا هو المراد من نفی حجیّه قطعه .

بیان ذلک : إن حجیّه القطع ترجع إلی وجوب متابعته و منجزیّته للواقع لو صادفه ، و معذریّته لو خالف قطعه الواقع .

فالذی ندّعیه : إن العقل لا یحکم بمعذریه قطع القطاع لو خالف الواقع .

۱- ۱) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۴۴ .

و هذا لا محذور فيه أصلاً ، و لا يتنافى مع لزوم متابعه القطع الحاصل بنظر القاطع .

وعليه ، فيكون الكلام فى أن الحكم العقلى بمعذريه القطع و عدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع الذى تعلّق القطع بخلافه ، هل هو ثابت لجميع أفراد القطع أم إنه ثابت لبعض الأفراد دون بعض ؟

و لا يخفى أن التشكيك فى ذلك يكفى فى عدم ثبوت المعذريّه و لا نحتاج إلى إثبات العدم ، و إنما الذى يحتاج إلى الإثبات هو القول بالحجّيه .

و لكن الإنصاف عند ملاحظه حال العقلاء و معاملاتهم فيما بينهم و مع عبيدهم - التى هى الطريق لتشخيص أصل حجّيه القطع فى الجمله - هو عدم معذوريّه القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف ، فمن أمر وكيله بشراء حاجهٍ له بالقيمه السّوقيه ، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استناداً إلى قطعه بأن الثمن يساوى القيمه السوقيه ، لكنه ملتفت إلى أن قطعه غير ناش عن سبب متعارف ، فللموكّل أن لا يعذر وكيله و يعاتبه كما لا يخفى .

و ليس هذا أمراً بعيداً بعد التزام الفقهاء بمعاقبه الجاهل المركّب المقصّر فى اصوله و فروعه ، و ليس ذلك إلا لعدم كون قطعه معذراً ، بعد تقصيره فى المقدّمات التى تسبب القطع .

و بعد التزام الشيخ بأن التقصير المسبب للنسيان يمكن أن يستلزم العقاب على المنسى لو لا حديث الرفع الراجع إلى نفى وجوب التحفظ ، مع أنه لا حكم للناسى فى حال نسيانه ، و لا يمكن مخاطبته بأحكام الملتفت .

و بالجمله : عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافى ما قطع به فى حال قطعه ، لا يتنافى مع عدم حجّيه القطع ، بمعنى عدم كونه معذوراً لو انكشف أن قطعه

مخالف للواقع ، إذ عدم المعذوريه إنما يحكم به بعد زوال القطع ، فلا محذور فيه .

و من هنا يظهر : أنه يمكن تصحيح دعوى الأخباريين الراجعه إلى نفى حجيّه القطع - هذا مما احتمله الشيخ فى مراد الأخباريين ، فراجع صدر كلامه - بإرجاعها إلى نفى معذوريه القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه ، و هى دعوى لا بأس بها ، إذ بعد ورود الروايات الكثيره الدالّه على أن الدّين لا يصاب بالعقول ، و كثره وقوع الخطأ فى الأحكام إذا كانت مدركه من طريق العقل ، لا يحكم العقل و العقلاء بمعذوريّه القاطع من غير طريق الكتاب و السنّه ، بل يعدّونه مقصّراً فى المقدمات فيصح عقابه . و إن لم يمكن نفى وجوب الإطاعه فى حال قطعه .

فالتفت و تدبر .

و إلى ما ذكرناه من نفى معذوريّه القطع أشار المحقق العراقى ، كما فى نهايه الأفكار ، فلاحظ (۱) .

أقول :

لا يخفى أن الكلام هنا فى القاطع و السبب ، دون المورد .

و أيضاً ، فالكلام فى القطع الطريقى المحض ، فلو كان القطع مأخوذاً فى موضوع الحكم الشرعى ، فلا ريب فى جواز تقييده من قبل الحكم من الحيثيّات الثلاثه ، لأنّه اعتبار من المولى ، فله أن يجعل الموضوع مقيّداً من حيث القاطع بأنْ لا يكون قطّاعاً ، و له أن يجعله مطلقاً . و من حيث السبب ، له أنْ يقيّد السبب بأنْ يكون القطع حاصلاً من الكتاب و السنّه فقط مثلاً ، و له أنْ لا يقيّد ، أو يقيّد بأنْ

۱- ۱) منتقى الاصول ۴ / ۱۱۸ - ۱۱۹ .

لا يكون السبب غير المقدّمه العقليّه من الجفر و الرّمل ، أو لا يكون من غير المستقلّات العقليّه ، و له أن يطلق .

و السبب فی طرح هذا البحث - كما عرفت - هو إلحاق الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه اللّه قطع القطّاع بشكّ كثير الشک فی عدم الاعتبار .

لكنّ الفرق بين القطع و الشک واضح ، لأن حجيّه القطع عقليّه ، إذ العقل يحكم بوجوب متابعه القطع و يراه منجّزاً و معذّراً ، و أمّا كاشفيّه قطع القطّاع عن الواقع و إنْ لم تكن حاصلةً ، إلّا أنها موجوده عند القطّاع نفسه ، فإنه عنده طريق إلى الواقع و كاشف عنه .

و على الجمله : إنّ هذه أحكام عقليّه ، يرتّبها العقل على القطع ، سواء كان القاطع قطّاعاً أوْ لا ، و لو لم يرتّبها يلزم تخلّف الحكم عن موضوعه ، و هو محال .

ص:۲۰۴

حجیّه القطع الحاصل من المقدّمات العقلیّه

تحریر محلّ النزاع

إنّ القطع من الحوادث ، فله سبب ، فهل یمکن تقییده بسببٍ خاصّ أوْ لا؟

السّبب تارهً : هو المقدّمات الشرعیّه ، الکتاب و السنّه . و لا کلام و لا خلاف فی حجیّه القطع الحاصل منهما . و اخری : هو غیر المقدّمات الشرعیّه ، و هی تارهً :

غیر عقلیّه أیضاً ، کما لو حصل القطع بالحکم الشرعی من الرمل و الجفر و نحوهما ، و اخری : عقلیّه .

و المقدّمات العقلیّه تارهً : مستقلّه ، کقاعده قبح العقاب بلا بیان ، و اخری :

غیر مستقلّه ، و هو عباره عن الحکم العقلی فی المورد الشرعی ، مثل حکم العقل بالملازمه بین وجوب المقدّمه و وجوب ذیها ، فإنه حکم عقلی متفرّع علی حکمٍ شرعی .

فلو حصل القطع بالحکم الشرعی من المقدّمات العقلیه المستقلّه ، کحکمه بعدم اجتماع الأمر و النهی مثلاً أو غیر المستقلّه ، کوجوب الإطاعه علی المبنی ، فهل هذا القطع حجّه ، أوْ لا بدّ من تقیید القطع بالحاصل من غیر هذه المقدّمات ؟

حول قول بعض الأخباریین بعدم الحجیّه

و کما ذهب الشیخ الکبیر کاشف الغطاء إلی عدم اعتبار القطع الحاصل من الأسباب غیر المتعارفه العقلائیّه ، و ظهر عدم تمامیّه ما ذهب إلیه ، فقد نُسب إلی

بعض الأخباريّين القول بعدم اعتبار القطع بالحكم الشرعی الحاصل من غير الأدلّه السمعيّه ، أی المقدّمات العقليّه .

قال الشيخ:

ينسب إلی غير واحدٍ من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد علی القطع الحاصل من المقدّمات العقليّه القطعيّه غير الضروريّه ، لكثره وقوع الاشتباه و الغلط فيها ، فلا يمكن الركون إلی شیء منها (١) .

و قال صاحب الكفايه :

نسب إلی بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقليه ، إلّا أن مراجعه كلماتهم لا تساعد علی هذه النسبه ، بل تشهد بكذبها ، و أنها إنما تكون إمّا فی مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شیء و حكم الشرع بوجوبه ، كما ينادی به بأعلی صوته ما حكی عن السيّد الصدر فی باب الملازمه ، و إمّا فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدمات العقليه ، لأنها لا تفيد إلّا الظن ، كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الاسترابادی ... .

و كيف كان ، فلزوم اتّباع القطع مطلقاً و صحّه المؤاخذه علی مخالفته عند إصابته ، و كذا ترتيب سائر آثاره عليه عقلاً ، مما لا يكاد يخفی علی عاقل فضلاً عن فاضل ... (٢) .

١- ١) فرائد الاصول ١ / ٥١ .

٢- ٢) كفايه الاصول : ٢٧٠ .

كلام الأمين الاسترابادى

أقول :

و الأولى نقل كلام المحدّث الاسترابادى ليتّضح الحال ، فإنه قال :

الدليل التاسع مبنىّ على مقدّمه دقيقه شريفه تفطّنت لها بتوفيق اللّه تعالى ، و هى :

أنّ العلوم النظريّه قسمان :

قسمٌ ينتهى إلى مادّهٍ هى قريبه من الإحساس ، و من هذا القسم علم الهندسه و الحساب و أكثر أبواب المنطق ، و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ فى نتائج الأفكار ؛ و السبب فى ذلك أنّ الخطأ فى الفكر ، إمّا من جهه الصّوره أو من جهه المادّه ، و الخطأ من جهه الصّوره لا يقع من العلماء ؛ لأنّ معرفه الصّوره من الاُمور الواضحه عند الأذهان المستقيمه ، و الخطأ من جهه المادّه لا يتصوّر فى هذه العلوم ؛ لقرب الموادّ فيها إلى الإحساس .

و قسمٌ ينتهى إلى مادّهٍ هى بعيده عن الإحساس ، و من هذا القسم الحكمه الإلهيّه و الطبيعيه و علم الكلام و علم اصول الفقه و المسائل النظريه الفقهيّه و بعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق ؛ و من ثمّ وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفه فى الحكمه الإلهيّه و الطبيعيّه ، و بين علماء الإسلام فى اصول الفقه و المسائل الفقهيّه و علم الكلام ، و غير ذلك .

و السبب فى ذلك : أنّ القواعد المنطقيّه إنّما هى عاصمهٌ من الخطأ من جهه الصّوره لا ـ من جهه المادّه ، و ليست فى المنطق قاعدهٌ بها يُعلم أنّ كل مادّهٍ مخصوصهٍ داخلهٌ فى أىّ قسم من الأقسام ، و من المعلوم امتناع وضع قاعدهٍ

تکفل بذلک .

قال :

فإن قلت : لا فرق فی ذلک بین العقلیّات و الشرعیّات ؛ و الشاهد علی ذلک ما نشاهد من کثره الاختلافات الواقعه بین أهل الشرع فی اصول الدین و فی الفروع الفقهیّه .

قلت : إنّما نشأ ذلک من ضمّ مقدّمهٍ عقلیّه باطله بالمقدّمه النقلیّه الظنّیّه أو القطعیّه .

و من الموضحات لما ذکرناه - من أنّه لیس فی المنطق قانونٌ یعصم عن الخطأ فی مادّه الفکر - : أنّ المشّائیین ادّعوا البداهه فی أنّ تفریق ماء کوزٍ إلی کوزین إعدامٌ لشخصه و إحداثٌ لشخصین آخرین ، و علی هذه المقدّمه بنوا إثبات الهیولی ، و الإشراقیین ادّعوا البداهه فی أنّه لیس إعداماً للشخص الأوّل و إنّما انعدمت صفهٌ من صفاته ، و هو الاتصال .

ثمّ قال :

إذا عرفت ما مهّدناه من الدقیقه الشریفه ، فنقول :

إن تمسّکنا بکلامهم علیهم السّلام فقد عُصِمنا من الخطأ ، و إن تمسّکنا بغیرهم لم نُعصم عنه ، (1) انتهی کلامه .

قال الشیخ :

و المستفاد من کلامه عدم حجیّه إدراکات العقل ، فی غیر المحسوسات و ما یکون مبادیه قریبهً من الإحساس ، إذا لم تتوافق علیها العقول .

۱- ۱) الفوائد المدنیّه : ۱۲۹ - ۱۳۱ .

قال :

و قد استحسن ما ذكره غير واحدٍ ممن تأخّر عنه :

منهم السيّد المحدّث الجزائری فی أوائل شرح التهذيب علی ما حكی عنه ... .

و ممن وافقهما علی ذلك فی الجمله : المحدّث البحرانی فی مقدّمات الحدائق ... .

و مما يشير إلی ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصّدر فی شرح الوافيه فی جمله كلامٍ له ... (۱) .

تكذيب ما نسب إليهم

أقول :

و لكنّ المحقق الخراسانی يری أن النسبه كاذبه (۲) ، و أنّ الخلاف منهم ليس فی كبری حجيّه الدليل العقلی و إنما فی الصغری .

و هذا ما نصَّ عليه المحدّث النوری أيضاً ، فقد قال فی جمله كلام له طويل :

إنّ ما نسب إلی أصحابنا الأخباريين من إنكارهم حجيّه القطع الحاصل من العقل ، خلاف ما يظهر من كلماتهم . و قد اشتهرت هذه النسبه فی عصرنا بين طبقات أهل العلم ، و الأصل فی هذا الاشتهار كلام الشيخ الأعظم الأنصاری ... .

قال :

و لكنّه معذور ، لأنه لم يكن عنده كتاب الفوائد ، و إنما نقله عن حاشيه فخر

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۵۴ - ۵۵ .

۲- ۲) كفايه الاصول : ۲۷۰ .

المحققين محمّد تقى الأصفهانى على المعالم ، و كذا ما نقله عن السيّد الجزائرى كما لا يخفى على من راجعهما (١) .

أقول :

لكنّ عباره الاسترابادى فى بدايه الفصل هى :

الفصل الثانى : فى بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين من المسائل الشّرعيه ، أصليةً كانت أو فرعيّه ، فى السماع عن الصادقين عليهم السلام (٢).

و عباره صاحب الحدائق هى :

لا مدخل للعقل فى شىء من الأحكام الفقهيّه ، من عبادات و غيرها ، و لا سبيل إليها إلّا السّماع عن المعصوم عليه السلام ، لقصور العقل المذكور عن الاطّلاع عليها (٣) .

فالظاهر أنّ الحق مع الشّيخ .

الأقوال فى المقام

و بالجمله ، ففى المسأله قولان و تفصيلان :

القول الأوّل : ما ذهب إليه الاصوليّون ، من حجيه القطع مطلقاً ، و أنّ الأحكام العقليّه غير قابله للتخصيص من ناحيه الشّارع .

القول الثانى : رأى الأخباريين ، فإنه و إنْ كان السيّد الصدر فى مقام نفى

١- ١) مستدرك الوسائل ٩ / ٣٠٣ - ٣١٨.

٢- ٢) الفوائد المدنيه : ٢٥۴ .

٣- ٣) الحدائق الناضره ١ / ١٣١ .

قاعده الملازمه کما ذکر صاحب الکفایه ، لکنّ کلمات الأمین و صاحب الحدائق ظاهره فی عدم حجیّه القطع بالحکم الشرعی من الدلیل العقلی .

دلیل الأخباریین

إنّ الصحیح – کما علیه الاصولیّون – هو أن الحکم الشّرعی یستنبط من المقدّمات المستعمله فی الاستلزامات العقلیّه مثل باب اجتماع الأمر و النهی ، و المقدمه وذی المقدمه ، و من قاعده الملازمه ... .

و ما یمکن أنْ یکون وجهاً للقول بعدم الجواز هو العقل و النقل .

الدّلیل الأوّل : العقل

إنّ کثره وقوع الغلط و الاشتباه فی المقدّمات العقلیّه أمرٌ لا ینکر ، و قد ذکر الأمین الأسترآبادی أنه لا یوجد عندنا میزان لتشخیص موادّ القضایا ، وعلیه ، فلا یمکن الاعتماد علی تلک المقدّمات فی استنباط الأحکام الشرعیّه .

الجواب

و فیه:

أوّلاً : إن هذا الدلیل مرکّب من امور :

أحدها : کثره الخطأ . و هذا أمر حسّی ، و لا کلام فیه .

و الثانی : إنه لا میزان للتشخیص بالنسبه إلی المواد . و هذا أیضاً أمر حسّی أو قریب من الحسّ . و لا کلام فیه .

و الثالث : إنه کلّ ما کثر فیه الخطأ سقط عن الدلیلیّه . و هذه کبری عقلیّه ، و هی من المسائل التی لا تقبل النیل ، لکثره الخطأ فیها ، کما ذکر الأمین .

و بعباره اخری : کلّ ما یحتاج إلی الموادّ فی مقام التحقّق الخارجی و التحقّق

الـذهنى ، فهو خـارج من مسائـل الطبيعيّات و الرياضـيّات و داخـل فى الإلهيّات ، و« الـدليليّه » من هـذا القبيـل ، و هى من موادّ القضايا ، و قد ذكر الأمين أنه لا ميزان للتشخيص فيها .

و ثانياً إن السبب لكلّ خطأ يقع فى الأدلّه العقليّه هو عدم درک الارتباط بين مقدمه الدليل و نتيجته ، إذ ليس كلّ نتيجهٍ تحصـل من كلّ مقدّمه ، بل لا بدّ من تشخيص الارتباط بينهما ، فعدم التشخيص هو سبب الخطأ ، و إذا حصل التشخيص زال .

و ثالثاً : إنه لا ميزان لتشخيص الموادّ و تمييز اليقينيّات عن الظنّيات إلّا الوجدان ، لأنّ اليقين و الظن أمران وجدانيّان ، وعليه ، فإنّ الخطأ يرتفع بالتضلّع فى الامور و التأمّل فيها ، و هذا ضـرورى فى جميع العلوم التجربيّه ، فلولا التضلّع فى معرفه المواد و القدره على التطبيق الصحيح ، لمـا حصـل التوصّل إلى نتيجهٍ فى مسألهٍ من المسائل ، و لو تمّ كلام الأمين للزم انسـداد باب جميع تلك العلوم .

و رابعاً إن كثره الخطأ فى المقدّمات العقليّه لو سلّم بها ، ليست بأكثر منه فى المقدّمات الشرعيّه .

الدليل الثانى : النصوص

قال الشيخ :

فإن قلت : لعلّ نظر هؤلاء فى ذلک إلى ما يستفاد من الأخبار - مثل قولهم عليهم السّلام : « حرامٌ عليكم أن تقولوا بشىءٍ ما لم تسمعوه منّا » ، و قولهم عليهم السّلام : « لو أنّ رجلاً قام ليله ، و صام نهاره ، و حجّ دهره ، و تصدّق بجميع ماله ، و لم يعرف ولايه ولىّ اللّه ؛ فيكون أعماله بدلالته فيواليه ، ما كان له على اللّه

ثواب » ، و قولهم عليهم السّلام : « من دان اللّه بغير سماعٍ من صادقٍ فهو كذا و كذا ... » ، إلی غير ذلک ... : من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام اللّه تعالی التی بلّغها حججه عليهم السّلام ، فكلّ حكمٍ لم يكن الحجّه واسطهً فی تبليغه لم يجب امتثاله ، بل يكون من قبيل : «اسكتوا عمّا سكت اللّه عنه » ؛ فإنّ معنی سكوته عنه عدمٍ أمر أوليائه بتبليغه ، و حينئذٍ ، فالحكم المستكشف بغير واسطه الحجّه مُلغی فی نظر الشارع و إن كان مطابقاً للواقع ؛ كما يشهد به تصريح الإمام عليه السّلام بنفی الثواب علی التصدّق بجميع المال ، مع القطع بكونه محبوباً و مرضيّاً عند اللّه .

و وجه الاستشكال فی تقديم النقلی علی العقلی الفطری السليم : ما ورد من النقل المتواتر علی حجّيه العقل ، و أنّه حجّه باطنه ، و أنّه ممّا يُعبد به الرحمن و يُكتسب به الجنان ، و نحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّه من الحجج ، فالحكم المستكشف به حكمٌ بلّغه الرسول الباطنی ، الذی هو شرعٌ من داخل ، كما أنّ الشرع عقلٌ من خارج .

و مما يشير إلی ما ذكرنا من قِبَل هؤلاء: ما ذكره السيّد الصّدر رحمه اللّه فی شرح الوافيه - فی جمله كلامٍ له فی حكم ما يستقلّ به العقل - ما لفظه :

إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شیءٍ أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهه نقل قول المعصوم عليه السّلام أو فعله أو تقريره ، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب ، مع حصولهما من أیّ طريقٍ كان (۱) ، انتهی موضع الحاجه .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۵۸ - ۶۰ .

و الجواب

و قد اجیب عن هذا الاستدلال بوجوه :

الأوّل : إنّ هذه النصوص تنهی عن الرّکون إلی القطع الحاصل من تلک المقدّمات ، و هذا غیر معقول .

و فیه : إنّ محلّ الکلام الآن هو جواز الرکون إلی العقل لاستنباط الحکم الشرعی و عدم جوازه .

الثانی : إنها ناظره إلی المنع عن العمل بالقیاس و الاستحسان و نحوهما مما یفید الظنّ بالحکم الشرعی .

و فیه : إنّ هـذا الجواب یتمّ بالنسبه إلی بعض النّصوص ، و لعلّ أظهرها فی الـدلاله علی المنع من الأخـذ بالمقدّمات العقلیّه قبل حصول القطع و المقصود منها . هو النهی عن القیاس ما :

عن أبی بصیر ، قال قلت : لأبی عبد الله علیه السّلام : ترد علینا أشیاء لیس نعرفها فی کتاب اللّه و لا سنّته ، فننظر فیها ؟

« قال : لا ، أما أنک إنْ أصبت لم تؤجر و إنْ أخطأت کذبت علی اللّه » (۱) .

و هذه الروایه لم یوردها الشیخ .

أمّا سنداً ، فهی معتبره .

و أمّا دلالهً ، فظاهر قوله علیه السلام : « لا » هو أنه إن کان الشیء فی الکتاب و السنّه رجع إلیهما فیه ، و أمّا ما لا یوجد فیهما فلا ینظر فیه . و قوله : « أما أنّک ... » ظاهر فی إلغاء طریقیّه غیر الکتاب و السنّه ، و إلّا لم یعقل عدم الأجر عند الإصابه

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۴۰ ، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۶ .

و الکذب علی اللّه عند الخطأ .

لکن الاستدلال بها لما ذهب إلیه الأخباریون یتوقّف علی ثبوت الإطلاق فیها ، بأنْ یکون قوله : « فننظر فیها » أعمّ من النظر العقلی القطعی ، فیکون قول الإمام : « لا » مطلقاً من باب ترک الاستفصال ، و یتفرّع علیه قوله : « أما أنک ... » ، إلّا أن ثبوته أوّل الکلام ، لإمکان دعوی کون السؤال محفوفاً بما یصلح للصّارفیّه عن النّظر العقلی القطعیّ ، و هو شیوع النظر القیاسی الظنّی فی تلک الأزمنه ، و حینئذٍ ، لا ینعقد الإطلاق فی السؤال حتی ینعقد فی الجواب .

و هناک نصٌّ آخر و دلالته قویّه ، و قد ذکره الشیخ ، و هو ما :

عن زراره عن أبی جعفر علیه السّلام فی خبرٍ : « لو أنّ رجلاً قام لیله و صام نهاره و تصدّق بجمیع ماله و حج جمیع دهره و لم یعرف ولایه ولیّ اللّه فیوالیه و تکون جمیع أعماله بدلالته إلیه ، ما کان له علی اللّه حق فی ثوابه و لا کان من أهل الایمان » (1) .

و السند معتبر کذلک .

و یمکن الجواب عنه : بأنّ ما ورد عنهم علیهم السّلام ممّا یدلّ علی حجیّه العقل ، من دلاله ولیّ اللّه کذلک .

هذا ، و أمّا استطراق الرمل و الجفر للوصول إلی الأحکام الشرعیّه ، فممنوع ، لأنه مخالف للسّیره الاستنکاریه المستمره القطعیّه .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱ / ۱۱۹ ، الباب ۲۹ من أبواب مقدمه العبادات ، رقم : ۲ .

تفصیل المحقق النائینی

و فصّل المیرزا بین التصرّف فی نفس القطع و التصرّف فی متعلّقه ، فمنع الأوّل و أجاز الثانی ... فإنه لیس للشارع أنْ یقول : لا ترتّب الأثر علی قطعک ، و لکنْ له أن یقول : إنّ أحکامی محدوده بما یستفاد من الکتاب و السنّه ، و أمّا ما یستدلّ به علیها من خارجهما فلا أثر له .

و بعباره اخری : للشارع أن یقیّد المراد لا القطع بالمراد ، فلیس له أن یقول :

لا ترتّب الأثر علی القطع بالحکم الحاصل من غیر الکتاب و السنّه ، لأنّ حجیّه القطع ذاتیّه ، و لکنّ یمکن أن یقول : کلّ حکمٍ من أحکام الکتاب و السنّه قطعت به ، وجب علیک ترتیب الأثر علی قطعک به .

و قد ذکر لتقریب مراده فی المقام مقدّماتٍ ثلاث (۱) .

المقدّمه الاولی : إنّه لا یمکن أخذ القطع بحکمٍ فی موضوع نفس ذلک الحکم لاستلزامه الدور ، لأنّ القطع طریق إلی متعلّقه بالذات ، فالقطع بحکم متوقف علی تحقّق الحکم توقف الانکشاف علی المنکشف ، فالحکم متقدّم فی الرتبه علی القطع ، فلو أخذ القطع فی موضوع الحکم لزم تأخر الحکم عن القطع ، و هذا هو الدور .

المقدّمه الثانیه : إنه قد تقرّر - فی بحث التعبّدی و التوصّلی - أن استحاله التقیید تستلزم استحاله الإطلاق ، لأن التقابل بینهما من قبیل العدم و الملکه ، فکلّ موردٍ لا یکون قابلاً للتقیید فهو غیر قابل للإطلاق ، فلا یکون هناک تقیید

۱- ۱) انظر : مصباح الاصول : ۵۷ .

و لا إطلاق .

و نتيجه المقـدّمتين : إنّ الأحكام الشـرعيّه مهمله بالإضافه إلى علم المكلّف و جهله ، لأنّ تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضـى المقـدّمه الاولى ، و إطلاقها بالنسـبه إلى العلم و الجهل بها غير ممكن بمقتضـى المقـدمه الثانيه . فتكون مهمله ، لأنّ الملاك إمّا أن يكون فى جعل الحكم لخصوص العالم به ، فلا بـدّ من تقييـده به ، و إمّا أنْ يكون فى الأعم من العالم و الجاهل ، فلا بـدّ من تعميمه ، لكنْ تقـدّم فى المقـدّمتين عـدم إمكان التقييـد و الإطلاق ، و لمّا كان الإهمال فى مقام الثبوت غير معقول ، فلا بـدّ من علاج ، و هو ما ذكره فى :

المقـدّمه الثالثه : من أنّ للشارع فى مثل هـذه الموارد جعلاً ثانويّاً يعبّر عنه بمتمّم الجعل ، فإمّا أنْ يقيّد به الحكم بالعلم ، فيسـمّى بنتيجه التقييـد ، أو يعمّم به الحكم ، فيسـمّى بنتيجه الإطلاق ... و حينئـذٍ ، لا يلزم الدّور ، لأنّ متعلّق الجعل الأوّل هو الحكم على نحو الإهمال ، و متعلّق الثانى هو التقييد بالعالم أو الإطلاق ، و مع تغاير المتعلّقين لا يلزم الدور .

و قد وقع فى الشريعه تخصيص الحكم و تقييده بالعلم فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام ، و نلتزم فيهما بنتيجه التقييد – بمقتضـى الأدلّه الشرعيّه – أمّا فى غيرهما فيؤخذ بنتيجه الإطلاق ، بمقتضى العمومات الدالّه على أنّ الأحكام الشرعيّه مشتركه بين العالم و الجاهل .

فظهر : أنّ من الممكن تقييـد الحكم بالقطع الحاصل من سـبب خاصّ – كالكتاب و السـنّه – عن طريق متمّم الجعل ، و المنع من العمل بالقطع بالحكم الحاصل من غير ذلك ... .

إلّا أنّ الكلام فی وقوع ذلک فی الشریعه ، فإن مورده قلیل جدّاً ، کالقطع الحاصل من القیاس ، علی ما یظهر من روایه أبان .

إشکال السید الخوئی

قال السیّد الخوئی : أمّا ما ذکره من المقدّمه الاولی فهو تام .

و أمّا ما ذکره فی المقدّمه الثانیه من أنّ : استحاله التقیید تستلزم استحاله الإطلاق ، فهو غیر تام ، لأنّ التقابل بینهما و إن کان من تقابل العدم و الملکه ، لأن الإطلاق عباره عن عدم التقیید فیما کان قابلاً له ، إلّا أنه لا یعتبر فی التقابل المذکور القابلیّه فی کلّ مورد بشخصه ، بل تکفی القابلیّه فی الجمله . أ لا تری : أن الإنسان غیر قابل للاتصاف بالقدره علی الطیران مثلاً ، و مع ذلک یصح اتصافه بالعجز عنه فیقال : هو عاجز عن الطیران ، و لیس ذلک إلّا لکفایه القابلیّه فی الجمله ، و أن الإنسان قابل للاتصاف بالقدره فی الجمله و بالنسبه إلی بعض الأشیاء ، و إنْ لم یکن قادراً علی خصوص الطیران .

و فی المقام ، حیث أن تقیید الحکم بالعلم به مستحیل ، لما عرفت من استلزامه الدور ، و تقییده بالجهل به أیضاً محال ، لاستلزامه الدور کذلک ، فیکون مطلقاً بالنسبه إلی العلم و الجهل لا محاله فی الجعل الأوّلی ، بلا حاجه إلی متمّم الجعل ، و إذا کان کذلک و قطع به المکلّف ، یستحیل منعه عن العمل بقطعه ، لاستلزامه اجتماع الضدّین اعتقاداً مطلقاً ، و مطلقاً فی صوره الإصابه .

قال :

و قد ظهر بما ذکرناه فساد ما ذکره من صحّه أخذ القطع بالحکم فی موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتمیم الجعل ، لأنه متوقف علی کون الجعل الأولی بنحو

الإهمال . و قد عرفت كونه بنحو الإطلاق .

و أمّا ما ذكره من أن العلم مأخوذ فی الحكم فی موارد الجهر و الإخفات و القصر و التمام .

ففيه : إن الأمر ليس كـذلک ، إذ غايه ما يسـتفاد من الأدلّه هو إجزاء أحـدهما عن الآخر ، و إجزاء التمام عن القصـر عند الجهل بـالحكم ، لاـ اختصـاص الحكم بالعـالم ، فإن اجتزاء الشارع – فی مقام الامتثال بالجهر فی موضع الإخفات أو العكس – لا يـدلّ على اختصـاص الحكم بالعـالم . و يـدلّ عليه أن العنوان المـذكور فی الروايه هو الجهر فيمـا ينبغی فيه الإخفات أو الإخفات فيما ينبغی فيه الجهر . و هـذا التعبير ظـاهر فی ثبوت الحكم الأـوّلی للجاهل أيضاً . و يؤيّـده تسالم الفقهاء على أن الجاهل بالحكمين مسـتحق للعقاب عنـد المخالفه فيما إذا كان جهله عن تقصـير ، فإنه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم ، لا معنى لكون الجاهل مستحقّاً للعقاب .

و أما ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس بروايه أبان ، ففيه :

أولاً : إن روايه أبان ضعيفه السند ، فلا يصح الاعتماد عليها .

و ثانياً : إنه لا دلاله لها على كونه قاطعاً بالحكم . نعم يظهر منها كونه مطمئناً به ، حيث قال : « كنا نسـمع ذلک بالكوفه ، و نقول إن الذی جاء به شيطان » .

و ثالثـاً : إنه ليس فيهـا دلاـله على المنع عن العمل بالقطع على تقـدير حصوله لأبان ، فإن الإمام عليه السّـلام قـد أزال قطعه ببيان الواقع ، و أن قطعه مخالف له ، و ذلک يتفق كثيراً فی المحاورات العرفيّه أيضاً ، فربما يحصل القطع بشیء لأحد ،

و یری صاحبه أن قطعه مخالف للواقع ، فیبین له الواقع ، و یذکر الدلیل علیه ، لیزول قطعه أی جهله المرکب ، لا للمنع عن العمل بالقطع علی تقدیر بقائه (۱) .

مناقشه الإشکال

و قد ذکرنا فی مبحث التعبّدی و التوصّلی : أنّ الحق مع المیرزا فی هذا المقام ، و ملخّص الکلام هو : إن المقصود من الإطلاق هو الإطلاق الحجّه الکاشف عن غرض المولی ، و مثل هذا الإطلاق إنما یتحقّق فیما إذا کان المولی متمکّناً من التقیید ، فلو لم یکن متمکناً منه ثبوتاً کما فی موردنا أو إثباتاً لخوف و نحوه ، فلا یکون الإطلاق حجه .

و فیما نحن فیه : المفروض - بحکم المقدّمه الاولی - عدم تمکّن المولی من التقیید ، للزوم الدور ، و المفروض أن النسبه بینه و بین الإطلاق هو العدم و الملکه ، و حینئذٍ ، فهو غیر متمکن من الإطلاق ، و مثله لا یکون حجةً ... و هذا هو مقصود المیرزا ، فلا مجال للردّ علیه بکفایه القابلیّه فی الجمله .

و إذا سقط الإطلاق ، و لزم الإهمال - و هو محال - فلا مناص من متمّم الجعل .

و هذا هو الجواب عن الإشکال علی المیرزا ثبوتاً .

و أمّا الإشکال علیه إثباتاً - بالمناقشه فی روایه أبان سنداً و دلاله . أمّا دلالةً فلأن أبان قد حصل علی الاطمئنان من القیاس ، و بحثنا فی القطع . و أمّا سنداً ، فبضعف الروایه - فهو مردود .

۱- ۱) مصباح الاصول ۲ / ۵۹ - ۶۰ .

أمّا دلالهً ، ففی الرّوایه قوله : « کنا نقول : الذی جاء به شیطان » و هذه الکلمه لا تقال إلّا فی مورد القطع بالبطلان .

و أمّا سنداً ، فالمناقشه فی سند الروایه سهوٌ من قلم المقرّر ، إذ لیس فی السّند أحد یتأمّل فی وثاقته . فالکلینی رواها عن علی بن إبراهیم ، عن أبیه و محمّد بن إسماعیل ، عن إبراهیم بن هاشم ، عن ابن أبی عمیر ، عن عبد الرحمان بن الحجاج ، عن أبان بن تغلب . و الشیخ رواها بإسناده عن الحسین بن سعید عن ابن أبی عمیر عن عبد الرحمان عن أبان .

و« محمّد بن إسماعیل » مشترک بین ثلاثه أحدهم ضعیف ، لکنّ هذا - بالقرینه - هو البندقی النیسابوری الراوی عن الفضل بن شاذان ، و هو ثقه . و مع التنزّل ، فإنّ معه إبراهیم بن هاشم .

التحقیق فی الجواب

و التحقیق أنْ یقال فی الجواب عن هذا التفصیل بأنّ : الانقسامات الثانویّه علی قسمین : أحدهما : ما یمکن تقییده بالدلیل الثانی ، و الآخر : ما لا یمکن تقییده أصلاً ، و ما نحن فیه من القسم الأوّل .

توضیحه : إنّ الانقسام الثانوی تارهً : من قبیل قصد الأمر ، إذ لا یمکن أخذه فی المتعلّق بالدلیل الأوّل ، لأنه لا یمکن أن یقول - علی المبنی - : الصّلاه واجبه علیک بقصد هذا الأمر ، فیحتاج إلی الأمر الثانی . لکنّ التقیید بالعلم و الجهل لیس عدم إمکانه مختصّاً بالدلیل الأوّل ، بل إنه ناشئ من تقدّم الموضوع علی حکمه فی أیّ مقام . بیانه :

إن الحکم دائماً متأخر عن موضوعه ، فلو أراد أخذ العلم بالدلیل الثانی فی

الموضوع ، أفاد أخذ العلم بنفس هذا الحكم فى موضوعه ، كأنه قال : هذا الحكم هو للعالم بحكمه فى هذه الواقعه ، و حينئذٍ ، يلزم الاحتلال فى قانون تأخّر الحكم عن الموضوع ، فالمحذور هو عدم قابليّه تقييد الموضوع بالحكم ، و هذا المحذور موجود دائماً ، فلا يمكن التقييد لا بالدليل الأوّل و لا الثانى أبداً .

و ببيانٍ آخر : تقييد الحكم بالعلم يتوقف على العلم بالحكم ، فيكون العلم متقدّماً و متأخراً معاً . و هو محال .

و أمّا دليل الإخفات ، فيدلُّ على الإجزاء فى مقام الامتثال ، و لا دلاله له على التقييد بالعلم ، و لو فرض ظهوره فى هذا التقييد ، فلا بدّ من تأويله بمقتضى ما ذكر من البرهان القطعى ، فلا ينتقض ما ذكرنا بمسأله الجهر و الإخفات .

تفصيل المحقق العراقى

و فصّل المحقق العراقى بين التنجيز و التعذير ، بأنْ لا يكون القطع الحاصل من المقدّمات العقليه معذّراً ، قال ما نصّه :

يمكن أنْ يفرّق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلّف فى مقدّمات حصول قطعه و بين غيره ، فى جهه معذريّته عند مخالفه قطعه للواقع ، بدعوى عدم معذوريّه من يقصّر فى مقدّمات قطعه ، خصوصاً إذا كان كذلك من جهه الخوض فى المقدّمات العقليّه التى نهى عن الخوض فيها ، و لكن مثل هذه الجهه غير مرتبطه بجهه منجّزيّته و عليّته لحكم العقل بوجوب الحركه على وفقه ، إذ لا تلازم بين عدم معذوريّه قطعه ذلك عند تحقّقه عن الواقع و بين عدم منجّزيّته فى مقام إثبات الاشتغال بالتكليف و صحّه الردع عن العمل على وفقه، و لا بأس أيضاً بالالتزام بهذا المقدار... و لعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع... بل

و يمكن أن يحمل عليه أيضاً مقاله الأخباريين... . (۱)

و حاصله :

إنه ليس للشارع التصرّف فى القطع من حيث المنجزيّه ، أمّا من حيث المعذريّه فيمكنه ذلك ، بأنْ يمنع من استطراق شىء معيّن ، كما نهى عن استطراق القياس ، و حينئذٍ ، لا يكون القطع الحاصل عن طريقٍ قد نهى عن استطراقه عذراً .

و هذا التفصيل لا غبار عليه ، و قد وافقه عليه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه (۲) و شيخنا دام بقاه فى الدّوره السّابقه .

۱- ۱) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۴۴ .

۲- ۲) منتقى الاصول ۴ / ۱۱۹ .

العلم الإجمالی

اشاره

إنه لمّا تقرّر حجیّه القطع و لزوم ترتیب الآثار علیه عقلًا ، فهل یفرّق بین القطع التفصیلی و الإجمالی ؟

قال فی الکفایه :

إنه قد عرفت کون القطع التفصیلی بالتکلیف الفعلی علّهً تامّه لتنجّزه ، لا تکاد تنال ید الجعل إثباتاً و نفیاً ، فهل القطع الإجمالی کذلک ؟ فیه إشکال (۱) .

حقیقه العلم الإجمالی

للعلم الإجمالی اصطلاحات :

منها : إنه یطلق فی مقابل الکشف التفصیلی ، کوجود المطالب العلمیّه المفصّله فی الملکه العلمیّه للإنسان .

و منها : إنه العلم بالشیء بوجهه العام ، کالعلم بالنتیجه فی ضمن العلم بالکبری .

و منها : العلم بالشیء بوجهه الخاص ، و هو علم به بوجهٍ ، کالعلم بالوجودات الخارجیّه .

و منها : العلم الإجمالی الارتکازی ، فی مقابل العلم الارتکازی التفصیلی ،

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۷۲ .

كما فى مسأله التبادر ، حيث يعلم بمعنى اللّفظ إجمالاً ، و عن طريق التبادر يعلم به تفصيلاً .

و منها : العلم المشوب بجهلٍ ما .

و هذا الأخير هو المقصود هنا .

فعن صاحب الكفايه : إنه العلم بالمردّد .

و عن المحقق العراقى : إنه الصّوره الإجماليّه .

فإنْ كان مراده من الصّوره الإجماليّه : وجود الإجمال فى متعلّق العلم ، رجع كلامه إلى نظر المحقّق الخراسانى ، و إن كان مراده وجود الإجمال فى العلم نفسه - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : إنه غير قابل للتعقّل ، إذ كيف يكون العلم و هو مشوبٌ بالجهل ؟

و أمّا ما ذهب إليه صاحب الكفايه ، ففيه : إنّ تعلّق الأمر الاعتبارى بالمردّد بل بالمعدوم جائز ، لكنّ بحثنا فى العلم و هو من الاُمور الحقيقيّه .

و لا يخفى أن الامور الحقيقيّه منها ما هو متقوّم فى ذاته بالغير ، و منها ما ليس كذلك ، فمن الثانى : الشجاعه ، و من الأول : العلم ، فإنه أمر حقيقى متقوّم بالغير ، و إذا كان كذلك ، كيف يكون ذلك الغير المتقوّم به مردّداً ، مع أنّ المردّد لا حقيقه له و لا وجود ؟

و بما ذكرنا أشكل المحقق الأصفهانى على الرأيين المذكورين ، و ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى ليس إلّا العلم التفصيلى المنضمّ إليه الجهل ، فالفرق بينه و بين التفصيلى هو فى ناحيه المتعلّق ، حيث أنه فى التفصيلى هو الخصوصيّه ، و فى الإجمالى هو الجامع الانتزاعى ، و هو عنوان « أحدهما » المنطبق على هذا و ذاك .

و قد اختار الاستاذ هذا الرأی .

فهذا مطلب .

مراتب الحکم

و مطلب آخر : ذهب المحقق الخراسانی إلی أنّ للحکم أربع مراتب ، مرتبه الملاک ، و مرتبه الإنشاء ، و مرتبه الفعلیه ، و مرتبه التنجز .

و خالفه الآخرون و قالوا : لیس له إلّا مرتبتان : الإنشاء و الفعلیّه ، لأنّ الملاک علّه للحکم ، و علّه الشیء غیر الشیء ، و التنجّز أثر الحکم ، و أثر الحکم غیر الحکم .

و هذا هو الحق .

حقیقه الفعلیّه

إلّا أنهم اختلفوا فی حقیقه الفعلیّه .

فذهب الشیخ و صاحب الکفایه و المیرزا إلی أنّ فعلیّه الحکم متقوّمه بفعلیّه موضوعه ، أی: تحقق الموضوع بقیوده و شرائطه و انتفاء موانعه .

و ذهب المحقق الأصفهانی : إلی تقوّم الفعلیّه بالوصول ، فهو یقول بوحده مرتبتی التنجّز و الفعلیّه ، و الوصول ، إمّا وجدانی و إمّا تعبّدی ، فما لم یصل الحکم فلا وجود له ، لأنّ الفعلیّه عین الوجود .

قال : إن حقیقه الحکم عباره عن الإنشاء بداعی جعل الدّاعی للفعل أو للزجر ، و ما لم یصل إلی المکلّف ، فلا داعویّه له ، فإمکان الداعویه متقوّم بالوصول ، و لولاه فلا إمکان للداعویّه ، و ما لم یکن کذلک فلیس بحکم .

لکنّ الإشکال المتوجّه علیه هو : أنه یصحّ حقیقةً أن یقال : هذا الحکم

واصل و هذا الحكم غير واصل ، فانقسام الحكم إلى الواصل و غير الواصل برهان على عدم تقوّم الحكم بالوصول .

فالحق ما ذهب إليه الجماعه ، خلافاً له .

وصول الحكم عقلاً و عقلاءً

لكنّهم متّفقون على وصول الحكم إلى المكلّف فى مورد العلم الإجمالى - و إنْ اختلفوا فى كيفيّه وصوله - و إذا وصل الحكم فالعقل حاكم بتنجّزه ، لأنّ المعتبر عنده وصول الحكم و لا ينظر إلى كيفيّه وصوله ، فالعلم الإجمالى مؤثر و ليس بحكم الجهل و الشك ، و موضوع حكمه باستحقاق العقاب هو مخالفه التكليف الواصل بنحوٍ من الوصول ، فتوهّم أن العلم الذى جعل موضوعاً عند العقل فى باب الإطاعه و المعصيه يختصُّ بالعلم التفصيلى ، و أنّ العلمَ الإجمالى مساوق للجهل فى عدم التأثير ، باطل قطعاً .

هذا بالنسبه إلى حكم العقل .

و كذلك الحال فى السيره العقلائيّه ، فإنه لا يعتبر فى المؤاخذات بين الموالى و العبيد ، أن يكون التكليف واصلاً إلى العبد بالوصول التفصيلى ، بل يكفى العلم الإجمالى به ، و إذا كان كذلك ، ففى أحكام المولى الحقيقى بالأولويّه ، إذ « ما كان اللّه ليخاطب خلقه بما لا يعلمون » كما فى الخبر (۱) و ما كان للشارع بيانٌ مغاير لما هو المرتكز عند العقلاء فى كيفيه المؤاخذه على مخالفه أحكامه .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۷ / ۱۶۷ ، الباب ۳۵ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ۱۳ .

الکلام فی منجزیّه العلم الإجمالی

اشاره

و بعـد ، فلمّا ظهر بطلان القول بعـدم مؤثریه العلم الإجمالی ، و أنّ القـدر المتیقن وجود الاقتضاء له للتنجیز ، فیقع البحث فی أنه یقتضـی تنجیز الحکم بوجوب موافقته قطعـاً و حرمه مخالفته قطعاً ، إلّا أن یقوم مانعٌ کما لو تمّ الإطلاق فی أدلّه الاُصول لتشـمل أطراف العلم الإجمـالی ، و حینئـذٍ لا یتحقّق التنجیز ، أو أنه علّه تامّه له ؟ و علی الثانی قولان ، أحـدهما : أن العلم الإجمالی علّه لتنجیز الحکـم المعلـوم بالإجمـال مطلقـاً ، أی سـواء فی المـوافقه القطعیّـه و المخـالفه القطعیّه ، و الآخر : إنه علّه تـامّه فی حرمه المخالفه القطعیّه ، أما بالنسبه إلی الموافقه ، فهو باقٍ علی حدّ الاقتضاء .

فظهر موارد الاختلاف فی المقـام ، فهناک قولٌ بعـدم الاقتضاء أصـلًا ، و علی الاقتضاء ، فهل هو ذو اقتضاء أو علّه تامّه ، و علی العلیّه قولٌ بالعلیّه المطلقه و قولٌ بالتفصیل .

الاقتضاء أو العلیّه التامّه ؟

ذهب الشیخ و المیرزا (۱) و غیرهمـا إلی التفصـیل ، أی العلیّه التامّه بالنسـبه إلی حرمه المخالفه القطعیّه ، و الاقتضاء بالنسـبه إلی الموافقه القطعیّه .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۹۳ ، أجود التقریرات ۳ / ۸۶ .

و ذهب المحققان الأصفهانی و العراقی (۱) إلی العلیّه التامّه فی الجهتین .

و کلمات صاحب الکفایه مختلفه ، فهنا یقول بالأوّل ، و فی مبحث الاشتغال بالثانی ، و کذلک فی حاشیته علی الکفایه فی هذا المقام کما لا یخفی علی من راجعها .

لکنّ السیّد الاستاذ قدّس سره أصرّ علی عدم عدول المحقق الخراسانی ، إذْ قال رحمه اللّه فی أوائل مباحث الاشتغال بعد بیان ما جاء فی الکفایه هناک :

و قد اورد علیه : بأن ظاهره کون العلم الإجمالی علّهً تامّهً للتنجیز کالعلم التفصیلی ، و أن الفرق بینهما من ناحیه المعلوم ، و هذا یتنافی مع ما تقدّم منه فی مباحث القطع من کونه مقتضیاً للتنجیز و تأثیره فیه بنحو الاقتضاء لا العلیّه التامّه .

قال :

و التحقیق : إنه لا تنافی بین ما أفاده فی الموردین بل هما متّفقان ، بیان ذلک ... (۲) .

فراجعه و تدبّر .

رأی الشیخ

لقد أفاد رحمه اللّه ما ملخّصه : إذا تحقّق العلم بالتّکلیف إجمالاً ، سواء فی الشبهه الموضوعیّه کتردّد الخمر بین الإناءین ، أو فی الشبهه الحکمیه کتردّد الوجوب بین الظهر و الجمعه ، فإنّ المخالفه القطعیّه للتکلیف المعلوم بالإجمال حرام بحکم العقل ، لأنها معصیه ، و الترخیص فی المعصیه محال .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۸۸ ، نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۴۶ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۵ / ۴۷ .

فـإنْ قلت : إنّ المعصـيه محرّمه بحكم العقـل ، و لكنّ مقتضـى الاُـصول ارتفاعها ، و إذا انتفى موضوع حكم العقل انتفى الحكم بتبعه ، فإذا جرت أصاله الإباحه فى كلّ من الإناءين لم تبق الحرمه ، فلا معصيه ، فلا حكم من العقل .

قلت : إن كان الأصل جارياً فى كلّ من الطرفين ، فإنّ الحكم المعلوم بالاجمال الموجود فى البين موجود و لا رافع له . هـذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إن جرى الأصـل فى الطرفين ، أنتـج رفع الحكم بوجوب الاجتناب ، لكنه يناقض دليل وجوب الاجتناب عن النجس فى البين .

ثم أمر الشيخ بالتأمّل كما فى نسخه ، و بالفهم كما فى نسخه .

و كـأنه – كمـا ذكر المحشّون – للإشـاره إلى عـدم تمـاميّه الوجه الثانى ، و ذلك للمنع من كون مرجع أصاله الطّهاره إلى عـدم وجوب الاجتنـاب المخـالف لقول الشـارع : اجتنب عن النجس ، من جهه كونهـا حاكمةً على أدلّه وجوب الاجتناب عن النّجس .(1)

رأى صاحب الكفايه

و ذهب المحقق الخراسانى إلى أن العلم الإجمالى مؤثّر ، لكن بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى الموافقه و المخالفه كليهما – فهو موافق للشـيخ فى الموافقه و مخـالف له فى المخـالفه – فهـذا مـدّعاه ، و معنى ذلـك أن للشارع الترخيص فى جميع أطراف الشـبهه ، و تجوز المخالفه العمليّه للتكليف المعلوم بالإجمال . فقال :

ربما يقال : إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبه

۱– ۱) قلائد الفرائد ۱ / ۸۸، بحر الفوائد ۱ / ۲۸۹ .

الحكم الظاهری معه محفوظه ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً ، و لیس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلّا محذور مناقضه الحکم الظاهری مع الواقعی فی الشبهه غیر المحصوره بل الشبهه البدویّه ، ضروره عدم تفاوت فی المناقضه بین التکلیف الواقعی و الإذن بالاقتحام فی مخالفته بین الشبهات أصلًا ، فما به التفصّی عن المحذور فیهما ، کان به التفصّی عنه فی القطع به فی الأطراف المحصوره أیضاً کما لا یخفی .

نعم ، کان العلم الإجمالی کالتفصیلی فی مجرّد الاقتضاء لا ـ فی العلیّه التامّه ، فیوجب تنجّز التکلیف أیضاً لو لم یمنع عنه مانع عقلاً ـ ، کما کان فی أطرافٍ کثیره غیر محصوره أو شرعاً کما فی إذن الشارع فی الاقتحام فیها ، کما هو ظاهر « کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه » .

و بالجمله : قضیّه صحّه المؤاخذه علی مخالفته مع القطع به بین أطراف محصوره ، و عدم صحّتها مع عدم حصرها أو مع الإذن فی الاقتحام ، هو کون القطع الإجمالی مقتضیاً للتنجّز لا علّه تامّه .

ثم تعرّض لرأی الشیخ و قال عنه بأنه ضعیف جدّاً (۱) .

أقول :

أمّا دلیله علی جواز المخالفه ، فتوضیحه : إن الحکم :

تارهً : فعلیّ من جمیع الجهات ، أی: إنّ الشارع لا ـ یرضی بمخالفته أصلًا ، و مثل هذا الحکم لا ـ یمکن الترخیص فیه ، بل المجعول هناک وجوب الاحتیاط ، فله علیّهٌ تامّه لحرمه المخالفه العملیّه .

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۷۲ - ۲۷۳ .

و اخرى : ليس فعليّاً من جميع الجهات ، و هناك يمكن الترخيص فى المخالفه .

و الحاصل : إنه فى القسم الأوّل لا يمكن جريان الأصل فى الأطراف ، و فى الثانى يمكن ، فالأمر يدور مدار غرض المولى من الحكم .

و بتقريب آخر : إن الأصل لا يجرى فى أطراف الشبهه إلّا مع وجود المقتضى لجريانه و عدم المانع عنه ، و لمّا كان موضوع الأصل - أى الشك - متحقّقاً فى كلّ واحدٍ من أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى ، كان المقتضى موجوداً .

و أمّا المانع ، فإمّا هو عقلى أو شرعى ، أمّا المانع العقلىّ من اندراج أطراف الشبهه تحت إطلاقات أدلّه الاصول فهو العلم ، و توضيح ذلك :

إنّ أدلّه الاصول العمليّه على قسمين .

فمنها : ما هو غير مغيّا بالعلم و اليقين و هو منطوق بلا مفهوم ، مثل قوله عليه السلام : « رفع ما لا يعلمون » ، فإنه يرفع الحكم المجهول ، و هو بإطلاقه يشمل الشبهه البدويّه و المقرونه بالعلم ، و لا مفهوم له . فلا مانعيّه لهذا القسم .

و منها : ما هو مغيّا بالعلم مثل : « لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر » ، و« كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » ... و من المعلوم أنه إذا حصل العلم ارتفع الشك فلا موضوع لجريان الأصل ، و إلّا لزم التناقض أو التضاد بين مفاد الأصل و الحكم الواقعى .

يقول المحقق الخراسانى : إنّ هذا القسم أيضاً يشمل موارد العلم الإجمالى ، و لا محذور ، لأنّ شرط التضادّ أو التناقض أنْ يكون الحكم الظّاهرى المدلول عليه بالأصل فى مرتبةٍ واحده مع الحكم الواقعى حتى يلزم اجتماع

الضدّين أو النقيضين ، لأنّ الحكم الظاهرى فعلى على جميع التقادير ، و الواقعى غير فعلى كذلك .

هذا حلّاً .

و أمّا نقضاً : فإنه لو كان العلم مانعاً ، لزم منع الاحتمال الموجود فى الشبهات البدويّه عن جريان الأصل ، لأنّ احتمال اجتماع الضدّين أو النقيضين محال كالقطع بذلك ، و الحال أنّ الاصول تجرى فى موارد الشبهات البدويّه ، فما به التفصّى عن المحذور هناك ، كان به التفصّى عنه فى القطع به فى الأطراف المحصوره .

و الحاصل : إن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرّد الاقتضاء لا ـ فى العليّه التامّه ، فيوجب تنجّز التكليف لو لم يمنع عنه مانع عقلاً ـ ، كما حصل المانع العقلى عن الاقتضاء فى الشبهه غير المحصوره ، و المانع الشرعى فيما أذن الشارع فى الاقتحام فيه كما هو ظاهر الخبر : « كلّ شىء لك حلال » .

مناقشه المحقق الخراسانى

و يرد الإشكال على المحقق الخراسانى فى حلّه و نقضه :

أمّا ما ذكره فى مرحله الحلّ ، و يتلخّص فى :

أنّ الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال غير واصل إلى مرحله الفعليّه بل باقٍ فى مرحله الاقتضاء ، لكن الأصل العملى موضوعه هو الشكّ فى الحكم الواقعى و هو فى مرحله الفعليّه ، فلا تضادّ و لا تناقض بينه و بين الحكم الواقعى .

فالجواب :

إنّ فعليّه الحكم عند المحقّق الخراسانى تدور مدار وجود الموضوع

و قيوده - لا بوصول الحكم إلى المكلّف كما تقـدم - وعليه ، فعـدم كون الحكم المعلوم بالإجمال فعليّاً هو من أجل عـدم العلم به بالتفصـيل ، فما لم يكن علم تفصـيلى بالحكم فذاك الحكم غير فعلى ، و معنى هذا الكلام أن يكون للعلم التفصـيلى بالحكم دخلٌ فى موضوع نفس الحكم ، و هل يعقل أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفس الحكم ؟

قد تقدّم استحاله أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفس الحكم .

و لو قيل : بأنّ المقصود هو أنّ العلم التفصـيلى بالحكم فى مرتبه الإنشاء دخيل فى الحكم فى مرتبه الفعليّه له . و هذا ممكنٌ عند صاحب الكفايه و جماعه .

قلنا : هـذا فى عالم الثبوت ، و أين الـدليل عليه فى عالم الإثبات ؟ إنه لا يوجـد دليلٌ على أخذ العلم التفصـيلى بالحكم إنشاءً فى موضوع نفس الحكم فى مرحله الفعليّه .

هذا ، على أنّ موضوع البحث - كما ذكر المحقق الأصفهانى - هو العلم الطريقى لا المأخوذ فى الموضوع .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : هل العلم الإجمالى بيانٌ للحكم أوْ لا ؟ و على الأول ، تارةً يطابق الواقع و اخرى يخالفه .

أمّا إن لم يكن للعلم الإجمالى بيانيهٌ أصـلًا ، فهـذا خلاف الفرض ، لأنّ المحقق الخراسانى قد قرّر أنّ للعلم الإجمالى اقتضاءً - و ليس كالشك و الجهل - و لذا لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى مورد العلم الإجمالى .

فالعلم الإجمالى بيانٌ على التكليف من قبل المولى ، و إذا قام البيان على

التكليف ، استحق العقاب على مخالفته إن كان البيان مطابقاً للواقع ، لأن الارتكاب معصيه ، و إنْ كان مخالفاً للواقع ، فالارتكاب تجرٍّ من العبد ، و قد قرّر هذا المحقّق أن التجرى هتك للمولى .

وعليه ، فإنّ جريان الأصل فى طرفى الشبهه المحصوره ، يستلزم إمّا الإذن فى المعصيه ، و إمّا الإذن فى هتك المولى الحقيقى ، و كلاهما باطل .

و أمّا ما ذكره فى مرحله النقض ، فالجواب :

أمّا عن الشبهه البدويّه ، فإن صاحب الكفايه نفسه ذهب إلى البراءه فى الشبهه البدويّه . و على الجمله : إنه لا بيان فيها ، و مع عدم البيان فالعقاب قبيح .

بخلاف مورد العلم الإجمالى ، فإنه بيان ، و معه لا يجرى الأصل . فبين المسألتين فرق واضح ، فالنقض غير وارد .

نعم ، تبقى مشكله جريان البراءه الشرعيّه ، إذ كيف يجمع بين الرفع و الوجوب المحتمل أو الحرمه المحتمله ، و قضيّه كيفيّه الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى ممّا تعرّض له العلماء ، و لكلٍّ منهم مسلك كما سيأتى .

و أمّا عن الشبهه غير المحصوره ، فكلامه صريحٌ فى أنه قياس مع الفارق ، لأنّه قد صرّح هناك بأن بقاء التكليف فى مورد الشبهه غير المحصوره ، يستلزم العسر و الحرج و الضرر ، و عمومات نفيها ترفعه ... فمن يقول هذا هناك ، كيف يعترض على الشيخ هنا ؟

خلاصه البحث

إنّ العلم الإجمالى علّه تامه بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيّه :

أوّلاً : لأن الترخيص فى أطراف الشبهه المحصوره يستلزم التناقض فى

حکم العقل .

و ثانیاً : إنّه یستلزم التناقض فی حکم الشرع أیضاً . و لا یرتفع ذلک باختلاف مرتبه الحکم الظاهری مع مرتبه الحکم الواقعی .

و وجه عدم الارتفاع هو : إنّ کلّاً من الحکمین مجعول شرعی ، و الحکم هو الإنشاء بداعی جعل الداعی ، و هل یعقل جعل الداعی إلی الفعل و عدم الترک ، و جعل الداعی إلی الترک و الترخیص ؟ إنه لا یعقل جعل الداعی إلی المتناقضین أو المتضادّین .

و بعباره اخری : إنّ الحکم الواقعی یتعلّق به الغرض ، و جعل الترخیص فی مورده نقض للغرض ، و هو محال .

و تلخّص :

إن الحق مع الشّیخ ، و أنّ المخالفه القطعیّه للحکم المعلوم بالإجمال حرام .

بقی شیء یتعلّق بکلام الشیخ ، و ذلک أنه قال : بوجود المقتضی لجریان الأصل فی کلّ طرفٍ بخصوصه ، إلّا أنه لا أصل یرفع النجاسه أو الوجوب و الحرمه المعلومه بالإجمال الموجوده فی البین .

و هذا الکلام إنما یتمّ فیما إذا اجری الأصل بعنوان صلاه الظهر مثلاً بخصوصها أو الإناء الکذائی بخصوصه ... و لکنّ الأمر لیس کذلک ، بل المقصود إجراؤه بعنوان الصّلاه المحتمل وجوبها ، و الإناء المحتمل نجاسته أو خمریّته ، فإذا جری فی کلّ طرفٍ انتفی الوجوب أو النجس الموجود فی البین ، و یلزم التناقض .

و لا بأس – بعد ذلک – بذکر استدلال بعض أتباع الشّیخ فی المقام :

ص:۲۳۶

كلام الميرزا

فمنهم : المحقق النائينى ، فإنه قال :

جريـان الاـصول العمليّه فى كـلّ واحـدٍ من الأـطراف ، يستلزم الجمع فى الترخيص بين جميع الأطراف ، و الترخيص فى الجميع يضادّ التكليف المعلوم بالإجمال ، فلا يمكن أنْ تكون رتبه الحكم الظّاهرى محفوظه فى جميع الأطراف ، نعم ، يمكن الترخيص فى بعض الأطراف و الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله .

و دعوى الملازمه بين حرمه المخالفه القطعيّه و وجوب الموافقه القطعيّه ، و أن العلم الاجمالى إمّا أنْ يكون علّهً تامّهً بالنسبه إلى كلا المرحلتين ، و إمّا أن لا يكون ، فهى ممّا لا شاهد عليها و لا سبيل إليها ... (۱) .

كلام العراقى

و منهم : المحقق العراقى ، إذ قال :

لا ينبغى الإشكال فى أنّ العلم الاجمالى كالعلم التفصيلى فى كونه علّهً تامّهً لإثبات الاشتغال بالتكليف و تنجيزه ، على وجهٍ يأبى العقل عن الترخيص على خلافه ، و يشهد لذلك ارتكاز المناقضه هنا كما فى العلم التفصيلى ، فإنها من تبعات علّيه العلم الإجمالى و تنجيزيّه حكم العقل بالاشتغال ، و لو لا عليّته لما تحقّقت المناقضه المزبوره .

و بذلك يتّضح فساد القول بالاقتضاء ، فضلاً عن القول بعدم الاقتضاء رأساً و أنّه كالشك البدوى . (۲)

ص:۲۳۷

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۷۷ .

۲- ۲) نهايه الأفكار ق ۱ ج ۳ ص ۴۶ .

كلام السيّد الخوئى

و منهم : السيّد الخوئى ، قال :

قد منع الشيخ قدّس سرّه عن ذلك ، لكونه مستلزماً لوقوع المناقضه بين صدر الروايات و ذيلها ، و ذلك لأن مقتضى إطلاق صدر الروايات كقوله عليه السلام فى روايه مسعده بن صدقه « كلّ شىء هو لك حلال » و قوله عليه السلام فى حديث عبد الله بن سنان « كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال » و أمثال ذلك ثبوت الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى ، إذ كلّ واحد من الأطراف يشك فى حليّته ، فيصدق عليه هذا العنوان ، و مقتضى إطلاق ذيلها و الغايه المذكوره فيها – أعنى بها العلم بالحكم الواقعى أو معرفته الشامل للعلم الإجمالى – هو عدم ثبوت الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف ، و هذا معنى المناقضه بين الصّدر و الذيل ، فإن نقيض الموجبه الكليه هى السالبه الجزئيه ، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق صدر الروايات و تقييده بالشبهات البدويه ، أو عن إطلاق ذيلها و تقييده بالعلم التفصيلى ، و لا مرجح لأحدهما على الآخر ، فلا محاله تكون الروايات من هذه الجهه مجمله ، فلا بدّ من الرجوع فى مورد العلم الإجمالى إلى حكم العقل ، و قد عرفت أن العقل لا يفرّق بين العلم الإجمالى و التفصيلى فى المنجزيه ، بعد ما لم يكن فى موارد العلم و لو كان إجمالياً مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان .

ثم إنه قدّس سرّه ذكر شبهه لإثبات اختصاص الغايه بالعلم التفصيلى و حاصلها : أن كلمه « بعينه » المذكوره فى ذيل بعض الأخبار الوارده فى المقام ، دالّه على اعتبار العلم التفصيلى فى حصول الغايه .

و أجاب عنها : بأنه لا يستفاد من هذه الكلمه إلّا التأكيد ، فإنه يصح عرفاً أن

یقال : أعرف نجاسه إناء زید بعینه ، فیما إذا علم بنجاسته و تردد بین إناءین و لم یکن إناء زید متمیزاً عن غیره .

أقول : یرد علی ما أفاده .

أولاً : إن العلم أو ما هو بمعناه المأخوذ غایه فی هذه الروایات ظاهر عرفاً فی خصوص ما یکون منافیاً للشک فی کلّ من الأطراف ، و بعباره اخری : ظاهر قوله علیه السلام : « لا تنقض الیقین أبداً بالشک و إنما تنقضه بیقین آخر » هو أن الغایه إنما هو الیقین المتعلق بعین ما تعلق به الشک بحیث یکون رافعاً له ، لا مطلق الیقین و لو تعلق بغیر ما کان الشک متعلقاً به ، و هذا واضح جداً ، وعلیه ، فالغایه لا تحصل بالعلم الإجمالی ، و لا یشمله ذیل هذه الأخبار ، فالإطلاق فی صدرها بلا معارض .

و ثانیاً : إن الشیخ رحمه اللّه لا یلتزم بهذا ، إذ لازمه عدم جریان الاصول فی أطراف العلم الاجمالی و لو لم یکن منجزاً بخروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء أو بغیر ذلک ، فإذا علم المقلد إجمالاً بموت أحد شخصین مردد بین مقلّده و شخص آخر أجنبی عنه ، فإن لازم ذلک أن لا یتمکن من إجراء الاستصحاب فی حیاه مقلّده .

و ثالثاً : إن ما أفاده من أن کلمه « بعینه » لا تدلّ علی اعتبار التمییز بل تکون للتأکید ، و إن کان متیناً فی الجمله ، و لکنه لا یتم فی جمیع الروایات الثلاثه التی ذکرت فیها هذه الکلمه ، فإن فی روایه عبد الله بن سنان عن الصادق علیه السلام :

« کلّ شیءٍ فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه » ، و من الواضح أن معرفه الحرام من الشیء بعینه فرع تمییزه عن غیره ، و هکذا معرفه

النجس من الشیء ، و هذا بخلاف معرفه أن الشیء نجس بعینه الذی مثّل به الشیخ قدّس سرّه ، و کم فرق بین التعبیرین بحسب الظهور العرفی ، فذیل هذه الروایه غیر شامل لأطراف العلم الإجمالی ، فلا مانع من التمسک باطلاق صدرها و إن قلنا بإجمال غیرها من الروایات ، و سیأتی تفصیل الکلام إن شاء اللّه فی خاتمه الاستصحاب .

فالصحیح : أن المانع عن إجراء الاصول فی المقام ثبوتی لا إثباتی . (۱)

کلامٌ للسید البروجردی و مناقشته

و ذکر السیّد البروجردی (۲) : أن ما ذکر - من عدم إمکان جعل المرخّص فی الأطراف - تامٌّ فی موارد قیام العلم الإجمالی کما تقدّم ، و أمّا إنْ کان القائم علی الموضوع أو التکلیف هو الحجه الشرعیّه غیر العلم فلا . مثلاً : لو قامت البیّنه علی نجاسه أحد الإناءین ، فالشبهه موضوعیّه و الحجه هی البیّنه ، أو کانت الشبهه حکمیه ، کأنْ یقوم خبر الواحد علی الوجوب المردّد بین الظهر و الجمعه ، فإنه یحتمل کذب البیّنه و اشتباه المخبر ، و حینئذٍ ، یمکن جعل الأصل المرخّص ، لإمکان رجحان مصلحه الترخیص علی مصلحه العمل بالحجه . فظهر الفرق بین العلم و الحجّه .

و فیه :

إن جعل المرخّص فی الأطراف معلّق - بحکم العقل - علی أنْ لا یکون ترخیصاً فی القبیح ، و لزوم الترخیص فی القبیح الممنوع عقلاً حاصل فی موارد

۱- ۱) دراسات فی علم الاصول ۳ / ۹۰ - ۹۱ .

۲- ۲) حاشیه الکفایه ۲ / ۳۹ .

قیام الحجّه کموارد العلم الإجمالی بلا فرق .

لقـد تقدّم أنّ العقل یحکم بحرمه المخالفه القطعیّه لتکلیف المولی من باب أنّ مخالفته هتک له ، و حکمه بحرمه هتکه تنجیزی یمنع من جعـل الترخیص ، و حکمه بـذلک لیس من جهه قیـام العلم بما هو علم ، بل لأن العلم أحـد مصادیق الحجّه ، فالملاک عنـد العقـل هو قیام البیان علی التکلیف الشرعی ، فإذا قام بأیّ حجهٍ من الحجـج لم یجز الخلاف لأنه هتک له ، فلا یجوز جعل المرخّص .

و هذا تمام الکلام فی مرحله ثبوت التکلیف بالعلم الإجمالی و حرمه مخالفته .

ص:۲۴۱

الكلام فی سقوط التکلیف بامتثاله إجمالاً

اشاره

فهل یسقط التکلیف بالعلم الاجمالی بالامتثال ، و تحصل الإطاعه و یسقط التکلیف بذلک ؟

هنا جهات من البحث:

الجهه الاولی هل یکفی الامتثال العلمی الإجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی ؟

الجهه الثانیه هل یکفی الامتثال الظنّی مع التمکن من الامتثال العلمی الإجمالی ؟

و الجهه الثالثه هل یمکن الاکتفاء بالامتثال الإجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلیّ الظنّی بالظن المطلق بناءً علی الانسداد ؟

وجوه الإشکال فی کفایه الامتثال الإجمالی

وجه الإشکال فی الاکتفاء فی هذه الموارد امور :

١ - اعتبار قصد الوجه فی الواجبات ، و قد ادّعی الإجماع علی ذلک ، کما یظهر بالتتبع فی کلمات المحقق فی الشرائع و العلامه فی التذکره و المنتهی ، و الشهید الأوّل فی الدروس و الثانی فی المسالک و المحقق الثانی و غیرهم (١) .

١- ١) انظر : مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلّامه ۶ / ۶۲۵ .

كما اقيم الدليل أيضاً على اعتبار قصد الوجه و التمييز .

٢ - أخبار وجوب التعلّم . فإن إطلاقها يشمل الأحكام الشرعيّه .

٣ - لزوم التكرار فى العباده ، و هو ينافى العباديّه ، لاستلزامه العبث بأمر المولى .

۴ - ضروره رعايه مراتب الامتثال ، فمع التمكن من المرتبه السّابقه لا تجزى المرتبه اللّاحقه .

الكلام على اعتبار قصد الوجه فى العبادات

أمّا الإجماع على اعتبار قصد الوجه ، فدعوى تحصيله مشكلٌ ، و على فرضه ، فإنه غير كاشف عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر ، لكونه محتمل الاستناد إلى بعض الوجوه العقليّه ، كقولهم : بأن الأحكام الشرعيّه ألطاف فى الواجبات العقليّه ، فالموضوع للحكم هو الواجب العقلى ، و حينئذٍ ، يكون الحكم بالحسن و القبح مترتّباً على الموضوع ، فإذا لم يقع العمل بعنوان الموضوع و بقصده بالخصوص ، لم يترتب عليه الأثر .

و هذا هو الوجه الأوّل فى الاستدلال على اعتبار قصد الوجه فى العبادات .

و هو باطلٌ ، لاستلزامه كون أوامر الشارع فى العبادات إرشاديّةً إلى الأحكام العقليّه ، فيسقط الشارع عن المولويّه ، و قد تقرّر أن العقل لا مولويّه له بل هو مدركٌ فقط ... و سقوط أحكام الشارع عن المولويّه باطل .

و حلّ المطلب هو : إن الأحكام الشرعيّه معلّله بالأغراض المتعلّقه بالملاكات ، فالأحكام تابعه للملاكات ، هذا صحيح ، و لكنْ لا دليل على أن يكون

الملاک هو الموضوع للحکم حتی یُقصد ... فإنّ الشارع یقول «أَقِمِ الصَّلاٰةَ » (۱)، و یقول «إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَالْمُنْکَرِ » (۲)فهل یقصد الناهی عن الفحشاء و المنکر لدی إقامه الصّلاه ؟ بأی دلیلٍ ؟ إنه قال : الصلاه واجبه ، و لم یقل : النهی عن الفحشاء واجب ، فمقام الإثبات لا یساعد علی ما ذکر .

الوجه الثانی : إنه مقتضی قاعده الاشتغال ، و ذلک :

لأنا نحتمل مدخلیّه قصد الوجه فی تحقق الإطاعه ، و هذا الاحتمال کافٍ لوجوب الإتیان بالعمل بقصد الوجه و عدم کفایه الامتثال الإجمالی ، لأن قصد الوجه فرع وجود الحکم ، لأنه من شئون الحکم ، و لا یمکن أخذ الفرع فی الحکم ، لِما تقرّر - فی بحث التعبّدی و التوصّلی - من عدم إمکان أخذ قصد الأمر فی متعلّق الأمر ، وعلیه ، فإنْ أمکن رفع هذا الوجوب بأصلٍ لفظی أو عملی فهو ، و إلّا وجب التحقیق عن الوجه اجتهاداً أو تقلیداً و الإتیان بالعمل بقصده ... و لا أصل فیما نحن فیه ، أمّا اللّفظی ، فلا یجری الإطلاق ، لعدم إمکان التقیید ، سواء قلنا بأن النسبه بینهما هو نسبه السلب و الإیجاب أو العدم و الملکه . و أمّا العملی ، فلیس إلّا البراءه ، لکنّ قصد الوجه لا یمکن رفع وجوبه بها ، لأنه لا یمکن أخذه فی متعلّق التکلیف کما تقدم ، فما لا یمکن وضعه لا یمکن رفعه .

و إذا کنّا نحتمل دخل قصد الوجه و نشکّ فی تحقق الامتثال بدونه ، و لا أصل رافع للحکم ، فلا یحصل الامتثال إلّا بقصد الوجه . کما أن قاعده الاشتغال بالغرض من التکلیف أیضاً تقتضی وجوب تحصیل قصد الوجه .

۱- ۱) سوره الإسراء : ۷۸ .

۲- ۲) سوره العنکبوت : ۴۵ .

و الجواب

إنّ هذا الوجه يبتنى على مقدّمتين .

الاُولى احتمال دخل الوجه فى الغرض وجداناً ، و أنه لا يمكن أخذه فى المتعلّق .

و الثانيه إنّ كلّ ما يحتمل دخله فى الغرض الذى لا يتمكّن المولى من البيان له يحكم العقل بلزوم الإتيان به .

لكنّ الكلام فى المقدّمه الثانيه .

أمّا على القول بأنه : لا يمكن أخذ قصد الوجه لا بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثانى - كما عليه المحقق الخراسانى - ، فإنه تجرى قاعده الاشتغال و لا مجال للبراءه ، لأن الأمر يكشف إنّاً عن الغرض فهو علّه للأمر ، و ما لم يحصّل الغرض لم يسقط الأمر ، و مع الشكك فى تحصيل الغرض بلا قصدٍ للوجه ، فالمحكّم قاعده الاشتغال .

و ما قيل - من جريان البراءه العقليّه ، لأن الغرض يمكن أن يكون قائماً فى الواقع بالصّلاه مع قصد الوجه ، لكن المولى غير قادر على بيان ذلك ، و الأمر غير كاشف عن هذه الخصوصيّه ، و إذْ لا بيان عن الغرض ، فهو مجرى قاعده البراءه - .

فيه : إن قاعده قبح العقاب بلا بيان إنما تجرى حيث يكون البيان مقدوراً ، و المفروض أن المولى غير متمكّن من بيان دخل القصد فى الغرض مع احتماله واقعاً ، وعليه ، فلا يجرى البراءه بل الجارى أصاله الاحتياط ، بمقتضى وظيفه العبوديه . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنه بمجرّد عدم الجزم بحكم العقل بقبح العقاب ، و احتمال

استحقاقه ، يتمُّ الموضوع لقاعده الاحتياط ، لأن دخل القصد فی الغرض الواجب تحصيله منجّز عقلاً كالقطع به ، و قد ظهر أنْ لا دافع لهذا الاحتمال .

إلّا أنّ الكلام فی صغری المقام ، و هو عباره عن عدم تمكّن المولی من بيان الغرض ، أمّا علی القول بإمكان قصد الوجه فی المتعلّق - كما عليه المحقق العراقی - فواضحٌ ، لأن المولی بناءً عليه متمكّن من البيان و لم يبيّن ، فيؤخذ بأصاله الإطلاق . و أمّا علی القول بإمكان ذلک بالأمر الثانی - كما عليه الميرزا - فإنه يؤخذ بنتيجه الإطلاق .

و أمّا المحقق الخراسانی - القائل بعدم الإمكان لا بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثانی - فجوابه عن هذا الدليل هو : التمسّک بالإطلاق المقامی ، بأنه : لو كان قصد الوجه دخيلاً فی الغرض ، فلا يخلو إمّا أنّ دخله فيه ممّا لا يغفل عنه المكلّفون عموماً ، فلا يجب عليه البيان ، و إمّا أنّه ممّا يغفلون عنه و هو فی مقام البيان ، فالواجب عليه البيان لئلّا يلزم الإغراء بالجهل ، و إذ لم يأت البيان و التنبيه علی الغرض ، فالإطلاق المقامی ثابت .

فظهر سقوط الاستدلال علی جميع الأقوال .

وعليه ، فلا مانع من الامتثال الإجمالی من ناحيه قصد الوجه .

تفصيل الميرزا

و ذهب الميرزا إلی التفصيل بين موارد الامتثال الإجمالی . و حاصل كلامه (1) :

1- 1) أجود التقريرات 3 / 75 .

أمّا فی الشبهه الموضوعیّه ، فلا کلام فی کفایه الامتثال الإجمالی و جواز الاحتیاط ، و لا حاجه إلی الإتیان بالعمل عن اجتهاد أو تقلید .

و فی الشبهه الحکمیّه بعد الفحص أیضاً ، لا ریب فی حسن الاحتیاط .

إنما الکلام فی الشبهه الحکمیّه قبل الفحص ، حیث أنّ التکلیف منجّز ، فهل یکفی الامتثال الإجمالی أوْ لا ؟

و کذلک فی مورد دوران الأمر بین المتباینین ، حیث أن التکلیف منجّز بالعلم الإجمالی ، کدوران الأمر بین الظهر و الجمعه ، فهل یجب تحصیل العلم التفصیلی أو یکفی الامتثال الإجمالی ؟

و لو دار الأمر بین الأقلّ و الأکثر ، کما فی السّوره فی الصلاه هل هی واجبه أو مستحبّه ، جاز الامتثال الإجمالی ، و مثله الشک فی وجوب جلسه الاستراحه و عدم وجوبها .

و قد یدور الأمر بین الأقل و الأکثر إلّا أن مورد الشک مردّد بین المتباینین ، کما لو شک فی حکم القراءه فی صلاه الجمعه أنّها عن جهرٍ أو إخفات ، فبین الجهر و الإخفات تباین ... و قد ذهب فیه إلی إمکان الامتثال الإجمالی .

و لما ذهب إلیه المیرزا من التفصیل مقدّمات :

الاولی : إن الحاکم فی باب الإطاعه و العصیان هو العقل ، و الأوامر الشرعیّه فی هذا الباب کلّها إرشاد إلی حکم العقل ، و إنْ کان للشارع أن یعتبر خصوصیّه أو یشترط شرطاً مثلاً ـ فی حال قدرته علی ذلک ... و إذا کان الحاکم هو العقل ، فمن أمکنه الإطاعه عن اجتهاد أو تقلید ، فلا یکفی الاحتیاط ... إلّا إذا أذن المولی بذلک ، و إلّا فمقتضی قاعده الاشتغال عدم براءه الذمّه .

الثانيه : إن العقل يرى للامتثال مراتب .

فالاولى : الامتثال التفصيلى ، و هو الامتثال عن حجهٍ ، سواء كان هو العلم أو الظن خاصّ أو الظن المطلق عند تماميّه مقدمات الانسداد .

و الثانيه : الإطاعه الإجماليّه ، فإنها مقدّمه على الظنّيه ، لأنه بعد الفراغ يعلم بحصول الامتثال للأمر و إنْ جاهلًا بالخصوصيّه ، كما لو صلّى الظهر و الجمعه كلتيهما .

و الثالثه : الامتثال الظنى .

و الرابعه : الامتثال الاحتمالى .

الثالثه إنه لا ريب فى تقدّم الظنى على الاحتمالى . قال : و الامتثال التفصيلى مقدّم على الإجمالى ، لأنه يكون منبعثاً عن أمر المولى و بعثه ، و العقل حاكم بضروره تحرّك العبد بأمر مولاه ، مع التمكّن من ذلك ، فإن الإطاعه الإجماليّه ليست إطاعهً لأمر المولى ، و لو شكّ فى كفايه الامتثال الإجمالى عن التفصيلى ، فإن مقتضى الأصل هو التعيين .

المناقشه مع الميرزا

أوّلاً : إن الانبعاث فى جميع الموارد من البعث ، و الدّاعى للإطاعه فيها هو أمر المولى ، نعم ، للعلم و الاحتمال دخل فى الدّاعويّه ، لكنّ الدّاعى و المحرّك هو الأمر ، فإذا أتى بالعمل بداعى الأمر فقد امتثل ، و لا فرق بين الموارد .

و فيه : إنّ الأمر – و كذا النهى – له وجود قائم بنفس الآمر و الناهى ، فتارةً :

يتحقّق له صوره ذهنيّه ، و اخرى : لا ، و إذا تحقّقت فتارةً : لا يحتمل معها الخلاف و اخرى : يحتمل ، و على الأوّل ، فتارةً : تكون الصّوره مطابقةً للواقع ، و اخرى :

مخالفهً له .

و علی کلّ حالٍ ، فإن التحرّک یکون دائماً من الصّوره الخارجیّه .

إنّ حکم الأمر و النهی حکم سائر الأشیاء ، فإنّ الذی یحرّک العطشان ، لیس الوجود الخارجی للماء ، بل الصّوره الذهنیّه له .

و الحاصل : إنه لیس الداعی هو الأمر بنفسه ، بل الدّاعی هو الصّوره النفسانیّه ، و إلّا یلزم خارجیّه النفسانی أو نفسانیّه الخارج ، و کلاهما غیر معقول .

فما أفاده صاحب المستمسک (۱) مردود .

ثانیاً : إن الانقیاد للمولی حسن ، إلّا إذا طرأ علیه عنوان آخر ، فهو کالصّدق فإنّه حسن عقلاً إلّا إذا استلزم هلاک المؤمن مثلاً ، فإنّه مع طرو هذا العنوان یصیر قبیحاً .

وعلیه ، فإن العمل الاحتیاطی لمّا کان انقیاداً للمولی فهو حسن ، فإنْ کان التمکن من الإطاعه التفصیلیّه موجباً لقبح الإطاعه الإجمالیّه ، تمّ الاستدلال المذکور ، لکنّ ذلک باطل قطعاً ، فإنّ التمکن من الامتثال التفصیلی لیس مثل لزوم هلاک المؤمن لیکون الامتثال الإجمالی قبیحاً ... کما أنّ حسن الاحتیاط لیس متقوّماً بعدم التمکن من الامتثال التفصیلی ... و حینئذٍ ، یکون حسنه و الانقیاد به بلا مزاحم ، فیتحقق به الامتثال ، سواء أمکن الامتثال التفصیلی أوْ لا . قاله المحقق الأصفهانی (۲) .

و فیه : إن هذا سهو من قلمه ، لأن الانقیاد یقابله التجرّی ، و قد ذکر سابقاً أن

۱- ۱) حقائق الاصول ۲ / ۵۷ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۳ / ۱۱۴ .

قبح التجرّی هو من باب لزوم هتک المولی ، و الهتک ظلمٌ ، فیکون الانقیاد له حسناً و هو عدل ، و حسن العدل ذاتیّ له و قبح الظلم ذاتی له کذلک . فقیاس الانقیاد علی الصّدق غیر صحیح ، و قد قرّر هو رحمه اللّه أن حسن الصّدق اقتضائی و قبح الکذب اقتضائی ، بخلاف العدل و الظلم ، فإن الحسن و القبح ذاتیّان .

هذا بالنسبه إلی القیاس المذکور فی کلامه .

و أمّا أصل المطلب ، فإن الانقیاد - مثل الإطاعه - موضوع لحکم العقل بالحسن و هو حسن ذاتی ، لأن الانقیاد عدل فی العبودیّه ، کما أنّ التجرّی ظلم فی العبودیّه . هذا من جهه .

و من جههٍ اخری : فإنّ العمل تارهً : توصّلی ، و اخری : تعبدی . أمّا التوصّلی فخارج عن البحث ، و أمّا التعبّدی ، فإنّ العقل - الحاکم فی الباب - یحکم بلزوم الإتیان بالعمل مضافاً إلی المولی ، و إذا کان العقل یکتفی فی تحقق العبادیّه بإضافه العمل إلی المولی ، فلا فرق بین الإضافه التفصیلیه و الإجمالیه ، إن لم یکن الإتیان بالعمل بداعی احتمال أمر المولی أقوی فی المقربیّه .

و هذا هو الجواب الصحیح عن کلام المیرزا .

ثالثاً : إنه إنْ احتمل دخل الامتثال التفصیلی فی حصول الغرض ، فإنّ هذا الاحتمال یرتفع بحدیث الرفع ، توضیحه :

إنّ المولی إذا کان غیر متمکّن من البیان بالأمر الأوّل ، لکون الامتثال التفصیلی متأخّراً فی الرتبه عن مرتبه تعلّق الأمر ، فقد کان بإمکانه بیان ذلک بالأمر الثانوی ، فیکون مجری حدیث الرفع ، لأن ذلک کان ممّا یمکن وضعه ، فهل هو موضوع أوْ لا ؟ رفع ما لا یعلمون .

و هذا الإشكال من المحقق الأصفهانی أیضاً (۱) .

و فیه : هذا الإشکال نشأ من عدم التدبر فی کلام المیرزا . لقد قاس الأصفهانی اعتبار الامتثال التفصیلی علی اعتبار قصد الوجه ، و أنّ البراءه تجری هنا کما جرت هناک . و ذهب الأصفهانی إلی إمکان اعتبار الامتثال التفصیلی بالأمر الثانوی .

لکن المیرزا قال فی الدّوره الاولی : بأنه لا یقاس الامتثال التفصیلی بمسأله اعتبار قصد الوجه ، للفرق بینهما ، لأنّ قصد الوجه یمکن أخذه فی المتعلّق بالأمر الثانوی ، أی بنتیجه التقیید یمکن تقیید العمل بقصد الوجه ، و إنْ کان قصد الوجه متأخّراً رتبهً ، و مع الشک تجری البراءه ، لدوران الأمر بین الأقل و الأکثر ، لکنّ هذا لا یجری فی اعتبار الامتثال التفصیلی ، لأنّ الأمر فیه دائر بین التعیین و التخییر ، و مقتضی القاعده الأوّل .

هذا کلامه فی الدّوره الاولی (۲) .

أمّا فی الثانیه (۳) ، فقد طرح هذه المسأله ، و ذهب إلی عدم جواز البراءه من جهه أنها إنما تجری فیما یکون وضعه بید الشّارع ، و قضیّه الامتثال التفصیلی ترجع إلی کیفیه الطّاعه و الحاکم فیها هو العقل ، فلا وضع فیها للشارع ، لا تأسیساً و لا إمضاءً ، و ما کان کذلک فلا یرفع .

فالإشکال علی المیرزا مندفع بما ذکره فی الدّورتین .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۱۱۴ .

۲- ۲) فوائد الاصول ۳ / ۶۷ .

۳- ۳) أجود التقریرات ۳ / ۸۰ - ۸۱ .

و رابعاً : أشكل المحقق العراقى (۱) : بأنّ قول الميرزا إن تقييد المتعلّق بمرتبه الامتثال عقلى ، غير صحيح ، بل هو شرعى ، لأنّ غرض المولى إنْ كان قائماً فى الواقع بكيفيهٍ معيّنه من العمل ، فإنّ كون غرضه بالنسبه إلى الامتثال التفصيلى مهملاً محال ، فإنْ كان للامتثال التفصيلى دخل فى الغرض فهو مقيّد و إلّا فمطلق .

و الحاصل رجوع الأمر إلى مرحله الاشتغال ، لأنه يتعلّق بكيفيه اشتغال الذمّه بالتكليف ، خلافاً للميرزا ، إذ أرجعه إلى مرحله الإطاعه و الامتثال ، حيث الحاكم هو العقل ... و إذا كان راجعاً إلى مرحله الاشتغال ، فإنّه من الممكن أن يبيّن الشارع أنه يريد العمل عن اجتهادٍ أو تقليدٍ ، و إذْ لم يبيّن ، فقاعده قبح العقاب بلا بيان جاريه .

و هذا الإشكال قوى .

خامساً : و أشكل الاستاذ دام بقاه على الميرزا : بأنّه إذا كان الحاكم فى مرحله الامتثال و الفراغ هو العقل ، إلّا أن للشارع التصرّف فى حكم العقل ، بأنْ تجعل البدل و ينزّل الفرد المشكوك الصحّه بمنزله الصحيح ، أو العمل المشكوك المقربيّه و المحقّق للامتثال حقيقةً ... فإنا نقول : أمّا الواجب التوصّلى إنما يتحقّق الامتثال فيه بالإتيان بما تعلّق به الطلب بلا شىء زائد عليه فهو خارج عن البحث ، و أمّا الواجب التعبّدى ، فيعتبر فيه أنْ يكون الإتيان به على وجهٍ قربى ، لكنّ العقل يكتفى فى المقربيّه إلى المولى بمجرّد كون العمل مضافاً إليه ، و أنه تحقّق الطّاعه بالإتيان بالعمل بداعى الغرض ، أو بداعى الأمر ، أو بداعى احتمال الغرض أو

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۶۸ - ۶۹ . الهامش .

الأمر ... لأنّه تتحقّق الإضافه إلى بأى داعٍ من هذه الدواعى ، و مجرّد الإضافه كاف فى تحقق الفراغ و الامتثال .

و حينئذٍ ، فلا يبقى ريب فى كفايه الامتثال الإجمالى حتى مع التمكّن من الامتثال التفصيلى .

الاحتياط عبث و لعب بأمر المولى ؟

و من الإشكالات على الامتثال الإجمالى مع التمكن من التفصيلى هو : إنه لعبٌ بأمر المولى و عبث ، و الفعل العبث لا يحقّق الامتثال و الطاعه بل بينهما تضادّ .

و قد تعرّض الشيخ لهذا المطلب هنا (1) - و فى شرائط جريان الاصول - و ملخّص كلامه فى المقام هو : إن العقل يدعو إلى الطاعه ، و لا يفرّق بين الطاعه التفصيليّه و الإجماليّه ، فالمهم أن يرى المكلّف نفسه بعد العمل مطيعاً للمولى ، و إنْ استلزم تكرار العمل ، فإن المهم إحراز الطاعه و الامتثال للتكليف .

و هذا الكلام متين .

لكنّ الشيخ قد طرح إشكالات :

أوّلها : قد يقال : بأنّ تحقق الطّاعه بالامتثال التفصيلى قطعى ، و أمّا تحققها بالامتثال الإجمالى بتكرار العمل ، فمشكوك فيه .

و الثانى : إن تكرار العمل خلاف سيره المتشرعه .

و الثالث : إنّه يعتبر الآتى بالعمل على وجه التكرار لاعباً بأمر المولى .

و الرابع : الاتفاق على بطلان هكذا عمل . إدّعاه صاحب الحدائق .

و الخامس : السيره العقلائيّه .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۷۱ .

النظر فی الاشکالات المطروحه فی کلام الشیخ

أمّا السیره العقلائیه ، فهی بناءً علی تمامیّتها هنا دلیل لبّی ، و القدر المتیقّن منها أنْ یکثر التکرار بحیث یخرج العمل عن العقلائیّه ... فلیس مطلق التکرار علی خلاف سیره العقلاء .

و أمّا سیره المتشرّعه ، فکذلک ، لأنّهم یستنکرون التکرار الکثیر ، أمّا استنکارهم مطلق التکرار فأوّل الکلام . هذا أوّلاً . و ثانیاً : إن سیره المتشرعه هی الإجماع العملی من أهل الشرع ، و متی احتمل استناد إجماعهم إلی دلیلٍ - کالاتفاق الذی ادّعاه صاحب الحدائق أو الشک فی تحقق الطاعه - سقط عن الاعتبار .

و أمّا الاتّفاق - و الظاهر من کلماته المختلفه اهتمامه به - ففیه : إنّ المسأله غیر مطروحه فی کلمات قدماء الأصحاب . و علی فرض تحقّقه ، فإنه إجماع منقول و هو لیس بحجّه عند الشیخ و غیره ... علی أنه محتمل الاستناد .

و أمّا الشک فی تحقق الطاعه بالتکرار مع التمکن من الامتثال التفصیلی .

فالجواب عنه : إن حقیقه الطاعه هی الإتیان بما تعلّق به التکلیف ، و المفروض تحقّقها بعد العمل یقیناً ، و قد تقدّم أنْ لا یدخل للخصوصیّه فی تحقّقها .

و أمّا أنّ التکرار لعبٌ ، فقد أجاب صاحب الکفایه (۱) : بأنه لا لعب مع الغرض العقلائی .

لکنْ فیه : إن المطلوب مقربیّه العمل إلی المولی ، و لیس الغرض العقلائی

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۷۴ .

ممّا يتحقّق به القرب .

و الصحيح فی الجواب : إن اللّعب إنّما يصدق مع كثره التكرار . هذا أوّلاً .

و ثانياً : اللّعب إنْ كان ، فهو فی كيفيه الطّاعه لا فی نفسها .

منافاه الاحتياط مع روايات التعلّم

و الإشكال الأخير على القول بكفايه الامتثال الإجمالی عن التفصيلی هو :

منافاته مع الروايات الكثيره الآمره بالتعلّم ، فإنّها تقتضی وجوب الإتيان بالعمل عن الاجتهاد أو التقليد ، لأنه يكون عن علمٍ ، فالقول بكفايه الامتثال الإجمالی طرح لجميع هذه الروايات .

و الجواب

إن الوجوب فی الشريعه على أقسام :

أحدها : الوجوب النفسی فإنْ كانت الروايات دالّهً على وجوب التعلّم وجوباً نفسيّاً ، بأن يكون الغرض من جعل التكليف قائماً بنفس العمل ، فالإشكال وارد .

و الثانی : الوجوب الإرشادی ، بأنْ يكون ارشاداً إلى حكم العقل .

و الثالث : الوجوب الغيری ، بأنْ تكون المصلحه غير قائمه بالعمل بل بما يراد الوصول إليه بالعمل .

و الرابع : الوجوب الطريقی ، بأنْ يكون الداعی إلى الجعل هو التحفّظ على الواقع كما فی موارد جعل الاحتياط ، و قد يجعل الاحتياط بملاك أنه يقوّی العزم على الإطاعه و حصول الملكه ، فيكون وجوبه نفسيّاً .

أمّا حمل روايات التعلّم على الإرشاد ، فغير صحيح ، لإمكان حملها على

المولويّه ثبوتاً ، و الأصل فی الخطابات الشرعیّه هو المولویّه .

و أمّا حملها علی الوجوب الغیری ، بأنْ یکون التعلّم واجباً شرعاً من باب المقدّمه ، فهذا أوّل الکلام ، للاختلاف فی وجوب مقدّمه الواجب بالوجوب الشرعی . هذا أوّلاً . و ثانیاً : إن مورد الوجوب الغیری المقدّمی هو ما یکون ذو المقدّمه موقوفاً علی المقدمه فی الوجود ، و لیس التعلّم ما یتوقف وجود ذی المقدّمه علیه ، بل التعلّم مقدّمه علمیّه لذی المقدّمه ، و الفرق بین المقدّمه الوجودیّه و المقدّمه العلمیّه واضح .

فیدور أمر وجوب التعلّم بین أن یکون نفسیّاً أو طریقیّاً ، لکنّه لیس وجوباً نفسیّاً ، لوجهین :

أحدهما : ما اشتملت تلک الروایات علیه من القرینه علی عدم النفسیّه ، مثل الخبر : «إن اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامه :

عبدی ، أ کنت عالماً ؟

فإنْ قال : نعم ، قال له : أ فلا عملت بما علمت ؟

و إنْ قال : کنت جاهلاً ، قال له : أ فلا تعلّمت حتی تعمل ؟ فیخصمه .

فتلک الحجه البالغه » (۱) .

فیظهر أن التعلّم لیس مطلوباً بنفسه .

و الثانی : إنه یستلزم تعدّد العقاب إذا ترک العمل ، و هذا خلاف الإجماع بالضروره .

فتعیّن أن یکون الوجوب فی هذه الروایات طریقیّاً ، و الوجوب الطریقی

۱- ۱) تفسیر کنز الدقائق ۳ / ۴۷۹ .

يجتمع مع الاحتياط و لا يمنع عنه ، لأنّ الوجوب الطريقى إنّما هو لحفظ الواقع ، و وجوب التعلّم لحفظ الواقع كذلك .

تنبيهات

اشاره

بعد الفراغ عن كفايه الامتثال الإجمالى عن التفصيلى ، تبقى امور :

حكم الاحتياط فى العقود

الأول : هل يمكن الاحتياط فى العقود و الإيقاعات ، أو يعتبر الجزم فى النيّه ؟

العقد أو الإيقاع إنشاء ، و فى حقيقه الإنشاء أقوال :

أحدها : إنّه إيجاد للمنشإ فى عالم الاعتبار ، و هذا هو المعروف .

و الثانى : إنه اعتبار و إبراز . وعليه المحقّقان العراقى و الخوئى .

و الثالث : إنه إيجاد اعتبارى ، و هو للمحقق الأصفهانى .

و على كلّ الأقوال : يعتبر أن لا يكون المنشئ متردّداً أو شاكّاً فى مقام الإنشاء ، و الاحتياط ينافى الجزم .

فهذا وجه الإشكال .

و الجواب : إنه لدى الاحتياط لا ترديد للمنشئ فى النيّه ، بل هو جازم بوقوع الزوجيّه أو البينونه ، نعم ، التردّد موجود فى ما به تعلّق الإمضاء ممّن يعتبر إمضاؤه فيه ، فلذا يكرّر، و يجمع بين « أنكحت » و« زوّجت » و هذا أمر آخر .

حكم الاحتياط بناءً على الانسداد

الثانى : إنه إذا كفى الامتثال العملى الإجمالى عن الامتثال العلمى التفصيلى

مع التمكن منه ، فهو يكفی عن الامتثال الظنی التفصیلی بالأولويّه - القطعیّه - ، فلو قام خبر الواحد علی شیء ، فلا مانع من الاحتیاط فی مورده .

إنما الكلام فی الظن المطلق بناءً علی الانسداد ، و یختلف الأمر علی الخلاف فی نتیجه المقدمات من حیث الكشف و الحكومه .

إن مقدّمات الانسداد هی : أنّا نعلم بأن فی الشریعه أحكاماً مطلوبةً منّا لسنا مهملین تجاهها . لكنّ طریق العلم بها و كذا طریق العلمی - أی الظن الخاصّ - منسدٌّ ، و الرجوع إلی الأصل النافی للحكم باطلٌ ، و كذا الرجوع إلی الفقیه القائل بالانفتاح ، و كذا الرجوع إلی القرعه للكشف عن الأحكام الشرعیه ، لأنها إنما تجری فی الشبهات الموضوعیه ، فلا یبقی طریق إلا « الاحتیاط » . فقیل : بعدم جواز العمل بالاحتیاط ، و تكون النتیجه « الكشف » . و قیل : بعدم وجوب الاحتیاط و تكون النتیجه « الحكومه » .

توضیحه : إنّه علی القول باعتبار قصد الوجه فی العبادات ، فإن الاحتیاط غیر جائز ، و حینئذٍ ، یكشف عن حكم الشارع بحجیه الظن المطلق ، و إلّا یلزم العمل بالاحتمال والوهم ، و هو مرجوح بالنسبه إلی الظن ، و ترجیح المرجوح قبیح .

إذنْ ، یُعمل بالظن المطلق ، و الاحتیاط باطل .

و أمّا علی القول بعدم اعتبار قصد الوجه ، فالاحتیاط جائز لكنْ غیر واجب ، نعم ، إن استلزم اختلال النظم أو العسر و الحرج ، فغیر جائز ، لكنّ عدم الجواز - هذا - حكم عرضی ثانوی ... فهنا یقول العقل بالاحتیاط من باب أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، و مقتضی ذلك هو الأخذ بالمظنونات و ترك الموهومات .

حكم الاحتياط مع وجود الظنّ الخاص

الثالث : هل هناك مع وجود الظن الخاص تخييرٌ للمكلّف فی مقام العمل ، بأنْ يعمل أوّلاً بمقتضى الظن ثم يأتی بالاحتياط ، أو بالعكس ، أو عليه أوّلاً الإطاعه الظنّيه ثم له أن يأتی بالاطاعه الاحتماليه ؟

قال الشيخ و الميرزا الشيرازی بعدم التخيير و تعيّن تقديم الإطاعه الظنيه .

و خالف الاستاذ ، لأنه مع قيام خبر الثقه - مثلاً - يلغی احتمال الخلاف تعبّداً أمّا وجداناً فلا ، و مع وجود احتمال الخلاف بالوجدان ، فالاحتياط حسن ، و لكنْ لا دليل على تقديم العمل بمقتضى الظن الخاص ، و المحققان المذكوران لم يذكرا دليلاً .

هذا تمام الكلام فی مباحث القطع .

مباحث الظّن

اشاره

ص:۲۶۱

مقدّمات

بعد الفراغ من مباحث القطع ... .

تصل النوبه إلى مباحث الظّن ، و عمدتها (الأمارات) .

و قد ذكروا قبل الورود فى تلك المباحث اموراً :

الأمر الأوّل أنّ الأماره لا تقتضى الحجيّه ذاتاً

اشاره

إنّ الأماره على قسمين ، منها : علميّه ، و منها : غير علميّه .

و القسم الثانى ليس بحجّه ذاتاً ، لكنْ يمكن ثبوت الحجيّه لها ... .

كلام المحقّق الخراسانى

قال فى الكفايه :

إنه لاـ ريب فى أنّ الاماره غير العلميه ليس كالقطع فى كون الحجيّه من لوازمها و مقتضياتها بنحو العليّه بل مطلقاً ، و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعلٍ أو ثبوت

مقـدمات و طروّ حالات موجبه لاقتضائها الحجيه عقلاً ، بناءً على تقرير مقدّمات الانسداد بنحو الحكومه . و ذلك : لوضوح عدم اقتضـاء غير القطع للحجيّه بـدون ذلـك ثبوتـاً بلا خلاف ، و لا سـقوطاً ، و إنْ كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ ، و لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل .

فتأمل (۱) .

توضيحه :

لقـد كان القطع علّهً تامّهً للحجيّه ، فكانت الحجيّه من لوازم القطع ، و ليس الظن كذلك ، بل لا اقتضاء له بالنسـبه إليها ... و إنما يكون الظن حجهً إمّا بجعلٍ من الشارع ، و ذلك كما فى الظنون الخاصّه ، أو بناءً على الكشف فى قانون الانسـداد ، و إمّا بحكمٍ من العقل ، و بقانون الانسداد بناءً على الحكومه .

و قد جَعَل هذا المطلب مما لا ريب فيه لوضوحه .

ثم أشـار فى آخر كلامه إلى أنّ حجيّه الظن فى مقام ثبوت الحكم الشـرعى محتاج إلى جعلٍ من الشارع أو حكمٍ من العقل كما تقدم .

قال : و هذا لا خلاف فيه .

إشكال السيد الخوئى على الكفايه

و لا ـ يخفى أنّ المراد من حكم العقـل هو إدراكه ، لكنّ السـيّد الخوئى أشـكل على ظـاهر عباره الكفايه : « إنّ ثبوتها لها محتاج إلى جعلٍ أو ثبوت مقدّمات و طروّ حالاتٍ موجبه لاقتضائها الحجيّه عقلاً » .

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۷۵ .

بـأنّ حكم العقل عباره عن إدراكه و ليس له حكم سوى الإدراك ، لعـدم كونه مشرّعاً ليحكم بشـیء ، إذ علی تقـدير الكشـف كان العقل كاشـفاً عن حجیّته الشـرعیّه لا حاكماً . بحجیّته ، و أمّا علی تقـدير الحكومه ، فلا یحكم العقل بحجیّه الظنّ أصـلًا ، و إنما یحكم بتضييق دائره الاحتياط فی مقام الامتثال فی المظنونات و رفع الید عنه فی المشكوكات و الموهومات (۱) .

و قد يشهد بما ذكرنا أن الجمله فی بعض نسخ الكفايه : « لاقتضائها الحجیّه بنحو الحكومه ، و ذلك لوضوح ... » .

و أمّا فی مقام سـقوط التكليف ، فكـذلك ، إلّا ما يظهر من المحقق الخونساری فی مباحث الاستصـحاب حیث ذكر : أنه لو جاء أمر أو نهی معلّق علی غـايهٍ ثـم شـك فی تحقـق الغـايه ، وجـب الإتيـان بالمـأمور به و ترك المنهیّ عنه ، للظن بالضـرر ، فيلزم تحصيل المظنّه بعدمه (۲) .

فاستظهر صـاحب الكفـايه من كلاـم هـذا المحقق القول بـأنّ للظن فی مقام سـقوط التّكليف اقتضاء للحجیّه ، و إلّا لقال بوجوب امتثال الأمر أو النهی حتی یحصل القطع بسقوط التكليف .

قال : و لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل . فتأمل .

أقول:

و لعلّ الأمر بالتأمّل ، للإشاره إلی بطلان المبنی ، فإن دفع الضرر المحتمل لازم .

ص:۲۶۵

۱- ۱) مصباح الاصول ۲ / ۸۸ .

۲- ۲) مشارق الشموس فی شرح الدروس : ۱۴۷ .

و حاصل الكلام : إنّ الظنّ له كاشفيّه ناقصه عن الواقع ، و ليس كالشک حيث لا۔ كاشفيّه له أصلًا و له قابليّه لأنْ تجعل له الكاشفيّه التامّه بإلغاء احتمال الخلاف تعبّداً ... وعليه ، فإنّ الظنّ لا اقتضاء له للحجيّه ذاتاً ، و لكنْ فيه اقتضاء جعل الحجيّه له .

أمّا جعلها فقد ذكرناه .

و أمّا عدم الاقتضاء الذاتی فيه لها ، فلأنّ الحجيّه إن كانت بمعنى الطريقيّه ، فإن الظنّ ملازم لاحتمال الخلاف ، فلا يصلح للطريقيّه . و إنْ كانت بمعنى المنجزيّه و المعذريّه ، فإنّ التنجيز و الإعذار من الأحكام العقليّه ، و مع عدم كاشفيه الظن عن الواقع كيف يتمّ به ذلک ؟

إشكال الإيروانی فی قابليّه الظنّ للحجيّه الشرعيّه

و للمحقق الإيروانی شبههٌ فی أصل قابليّه الظنّ للحجيّه الشرعيّه ، قال :

لا۔ تثبت الحجّيّه بالجعل كی يكون غير الحجّه حجّه بإنشاء حجّيّته ، بل ما هو حجّه حجّه بحكم العقل ؛ إمّا مطلقاً أو فی حال الانسداد ، و ما ليس بحجّه لا۔ يكون حجّه أبداً ، لا۔ لأنّ الحجّيّه غير قابله للجعل ، و إن كان الأمر كذلک ، بل لأنّ الحجّيّه إن كانت بالجعل لزم التسلسل إلى حجّيه أخرى مثبته للحجّه الأولى ، و هی إن كانت عقليّه كانت الحجّه فی الحقيقه هی تلک الحجّه العقليّه لا هذه الشرعيّه ، و إن كانت حجّه جعليّه شرعيّه عاده ذكرناه أوّلاً ، و هكذا .

و بالجمله : لا بدّ أن تكون الحجّيّه صادره من باب العقل ، و لا محيص عن أن يكون مناخ رحال التكليف ببابه ، فصحّ أن يقال : ليست الحجّه إلا القطع ، أو الظنّ

على الحكومه . (۱)

أقول :

حاصله : إنه إن أنشأ الشارع الحجيّه للظنّ وقع السؤال عن الملاك لها ، فلو استدلّ عليها بالجعل ، سئل عن الملاك لذاك الجعل ، و هكذا يتسلسل .

و إذا تمت هذه الشبهه ، كانت الحجيّه منحصرةً بالقطع و بالظنّ الانسدادى بناءً على الحكومه ، و لا تبقى حجيّه شرعيّه للأمارات .

لكنّ الشبهه تندفع :

أمّا نقضاً ، فبأنّ الحجيّه مجعوله من قبل الشارع فى موارد ، كما فى الروايات و الأدعيه و الزيارات ، يقول صاحب الزمان عليه السلام فى التوقيع المرویّ عنه :

« و أمّا الحوادث الواقعه ، فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه اللّه » (۲) إذ مدلول الروايه جعل الحجيّه ، كما أنه فى المقبوله ، إذ قال عليه السلام : « فإنى قد جعلته عليكم حاكماً » (۳) قد جعل الحكومه .

و أمّا حلّاً ، فقد تقرّر أن كلّ ما بالعرض لا بدّ و أنْ ينتهى إلى ما بالذات ، و هذا القانون ملاكه بطلان التسلسل ، فلولا انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات للزم التسلسل . . . وعليه ، فالحجيّه العرضيّه لا بدّ و أنْ تنتهى إلى الحجّه بالذات ، و منه يظهر أنّه الحجّه على قسمين ، ذاتيّه و عرضيّه ، و العرضيه هى الجعليّه . فالانحصار الذى ادّعاه المحقق المذكور باطل ، و أن الظن يصلح لتعلّق الحجيّه به .

۱- ۱) حاشيه الكفايه ۲ / ۴۷۸ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۰ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ۹ .

۳- ۳) وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۳۷ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ۱ .

و حینئذٍ ، لا فرق بین ثبوت التکلیف و سقوطه بالظن ، و الترجیح بلا مرجح باطل ، و ما احتمله صاحب الکفایه فی کلام الخونساری لا یناسب شأنه ، لأن الضّرر المحتمل الذی لا یلزم دفعه - علی القول به - غیر الضرر الاخروی .

و لذا جاء فی مصباح الاصول أنّ ما ذکره فی الکفایه أجنبی عن المقام ، إذ الخلاف فی لزوم دفع الضرر المحتمل و عدمه إنما هو فی الضرر الدنیوی لا فی الضرر الاخروی ، فإنه لم یخالف أحد فی لزوم دفع الضرر المحتمل الاخروی مع تنجّز التکلیف ... (1) .

و علی الجمله : إنه مع تنجّز التکلیف یکون قاعده لزوم دفع الضّرر المحتمل محکّماً ، و إلّا جرت قاعده قبح العقاب بلا بیانٍ ، لتقدّمها علی تلک القاعده .

أمّا بناءً علی القول بحکم العقل بحقّ الطّاعه للمولی فی موارد الشک فی ثبوت التکلیف ، و تقدّم ذلک علی قاعده قبح العقاب بلا بیان ، فإنّه یحکم به فی موارد الشک فی السقوط مع العلم بأصل الثبوت ... .

لکنّ قاعده قبح العقاب بلا بیان متقدّمه علی قانون حقّ الطاعه و قانون لزوم دفع الضّرر المحتمل ، کما سیأتی بالتفصیل فی محلّه إن شاء اللّه ، فلا مجال لما ذکره السیّد الصّدر (2) فی هذا المقام .

1- 1) مصباح الاصول 2 / 89 .

2- 2) بحوث فی علم الاصول 4 / 187 - 188 .

الأمر الثانى فى إمكان التعبّد بالظنّ

اشاره

ذهب المشهور إلى إمكان التعبّد بالظن ، و خالف ابن قبه لشبههٍ له ، سيأتى الكلام عليها .

دليل المشهور كما ذكر الشيخ

و ذكر الشيخ قدّس سرّه دليل المشهور : بأنا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبّد به محال .

قال :

و فى هـذا التقرير نظر ، إذ القطع بعـدم لزوم المحـال فى الواقع ، موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسّـنه و المقبّحه و علمه بانتفائها ، و هو غير حاصل فيما نحن فيه .

ثم قال :

فالأولى : أن يقرّر هكذا ، إنّا لا نجد فى عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحاله ، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان (١) .

و قال المحقق الخراسانى :

فى بيان إمكان التعبّد بالأماره غير العلميّه شرعاً و عدم لزوم محال منه عقلاً ،

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۱۰۶ .

فی قبال دعوی استحالته للزومه (۱) .

ثم تعرّض لمعنی الإمکان ، و أشکل علی کلام الشّیخ ، و قال بأنّ الدلیل علی إمکان التعبّد بالظن هو وقوعه . و سیأتی توضیح ما ذهب إلیه فی المقام .

المراد من الإمکان

و قبل الورود فی المطلب نقول :

قد وقع الکلام بین الأعلام فی المراد من الإمکان فی هذا المقام ، لأن الإمکان تارهً : هو الاحتمال ، و هذا مراد الشیخ الرئیس من کلمته المشهوره .

و اخری : هو الإمکان الذاتی ، بأن تلحظ الماهیه إلی الوجود و العدم ، فلا تکون آبیهً عنهما ، و ثالثهً : هو الإمکان الوقوعی ، أی: عدم ترتب المحال من وقوع الشیء .

و رابعهً : هو الإمکان الاستعدادی ، و هو یکون فی المواد . و خامسهً : هو الإمکان بالقیاس .

الأکثر علی أنه الإمکان الوقوعی

و الإمکان فیما نحن فیه ، إمّا الذاتی و إمّا الوقوعی .

فقال الأکثر : أن مورد البحث هو الإمکان الوقوعی ، إذ لا شک فی عدم إباء التعبّد بالظنّ من الوجود و العدم ، فالمبحوث عنه هو الإمکان الوقوعی ، فیبحث عن أنه یستلزم التعبّد بذلک محالاً ـ من المحالات کتفویت المصلحه أو الإلقاء فی المفسده أو اجتماع الضدین أو النقیضین ... أوْ لا .

و ذکر السیّد الاستاذ رحمه اللّه ما نصّه :

و یقصد من الإمکان المبحوث عنه هو الإمکان الوقوعی الذی یرجع إلی

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۷۵ .

نفی استلزام التعبّد بالظن المحال ، فی قبال دعوی الامتناع الرّاجعه إلی دعوی استلزامه المحال کما ستعرف .

لا الإمکان الذاتی ، و هو کون الشـیء بحسب ذاته ممکن الوقوع ، فی قبال الامتناع الذاتی ، و هو کون الشیء بحسب ذاته ممتنع الوقوع کاجتماع النقیضین ، إذ لا إشکال فی عدم کون التعبّد بالظن ممتنع التحقّق ذاتاً و بالنظر إلی نفسه بلا لحاظ مستلزماته (۱) .

رأی المحقق الأصفهانی

و لکنّ المحقق الأصفهانی قال :

اعلم أنّ المعروف أن الإمکان المتنازع فیه هنا هو الإمکان الوقوعی ، نظراً إلی أنه لا یتوهّم أحد من العقلاء أن التعبّد بالظن بذاته یأبی عن الوجود کاجتماع النقیضین .

إلّا أنه لیس بذلک الوضوح ، فإن التعبّد بالظنّ إذا کان معناه جعل الحکم المماثل ، فجعل المثل فی مورد وجود المثل أو الضـدّ واقعا عین الجمع بین المثلین أو الضدّین فی موضوع واحد ، لا أنه یلزم من إیجاد المثل فی مورد الابتلاء بالمثل جمع بین المثلین غیر إیجاد المثل فی موضوع مبتلی بمثله .

نعم ، إن کـان التعبّـد بـالظن معنیً لازمه جعـل حکم مماثل لا عینه ، فحینئـذٍ لازمه الجمع بین المثلین ، کما سـیجیء فی تحقیق حقیقه دلیل التعبّد (۲) .

و حاصله :

۱- ۱) منتقی الاصول ۴ / ۱۴۰ .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۳ / ۱۱۹ - ۱۲۰ .

إن القول بأنّ المراد هو الإمكان الوقوعی ، إنما یتمّ بناءً علی أنّ حقیقه التعبّد بالأماره هو جعل الطریقیّه لها ، و کذا علی القول بأنها جعل الحجیّه لها . أمّا علی القول بأنّ حقیقه التعبّد بالأماره هی : جعل الحکم المماثل ، فإنه یستلزم المحال الذاتی ، لأن جعل الحکم المماثل اجتماع المثلین ، و اجتماع المثلین لیس من المحالات الوقوعیه بل هو من المحالات الذاتیّه ، و لو جعل الحکم المضاد لزم اجتماع الضدّین ، و هو من المحالات الذاتیّه .

فعلی هذا المبنی فی حقیقه التعبّد بالأماره ، یکون موضوع البحث هو الإمکان الذاتی .

مناقشه المحقق العراقی

فأشکل المحقق العراقی (۱) :

بأنّ لازم جعل الحکم المماثل أو المضاد اجتماع المثلین أو الضدّین ، فالمحذور لازم الجعل و لیس هو الجعل ، و إذا کان لازماً له ، کان البحث عن الإمکان الوقوعی لا الذاتی .

أقول :

و لکنّ الحق مع الأصفهانی ، لأن عنوان اجتماع المثلین أو الضدّین ، من العناوین الانتزاعیه ، و العنوان الانتزاعی قائم بمنشإ انتزاعه ، و نفس وجود المثل مع حفظ وجود مماثله اجتماع للمثلین ، کما أن نفس وجود الشیء مع حفظ وجود ضدّه اجتماع للضدّین ، و کلٌّ منهما مستحیل ذاتاً .

۱- ۱) نهایه الأفکار ، ق ۱ ج ۳ ص ۵۶ .

رأی المحقق النائینی

و ذهب المحقق النائینی (۱) : إلی أن الإمکان المبحوث عنه هنا هو الإمکان التشریعی و أنّ البحث هو : هل یلزم من التعبّد بالظن محذور فی عالم التشریع أوْ لا ؟

مناقشه السیّد الاستاذ

و قد اعترضه السید الاستاذ بقوله : و أمّا ما ذکره المحقّق النائینی... فهو مما لا نکاد نفهمه بأکثر من صورته اللّفظیه ، و ذلک ، فإن التشریع و جعل الحکم فعل تکوینی للمولی کسائر الأفعال التکوینیّه له و إنْ اختصّ باسم التشریع ، فیقع البحث فی أنه یستلزم المحال أوْ لا ـ و مع الشک ، ما هو الأصل و القاعده ؟ و بالجمله ، التعبیر بالإمکان التشریعی و التکوینی لا یرجع إلی اختلاف واقع الإمکان ، بل هو تقسیم بلحاظ متعلّقه (۲) .

و أقول :

بعباره اخری : إن المفاهیم علی ثلاثه أقسام ، فمنها : ما هو واقعی ، و منها : ما هو اعتباری ، و منها : ما ینقسم إلی الاعتباری و الواقعی ، کالولایه ، و الملکیه ، و الدلاله ... .

و لکنّ « الإمکان » لیس من المفاهیم القابله للانقسام إلی التکوینی الواقعی و التشریعی الاعتباری ، فالجعل فی قولنا : هل جعل الظن حجهً أوْ لا ؟ أمر تکوینی ، یدور أمره بین الوجود و العدم ، نعم المجعول قد یکون تشریعیّاً و هو الحجیّه .

فما ذکره هذا المحقق لا یمکن المساعده علیه .

۱- ۱) أجود التقریرات ۳ / ۱۰۹ .

۲- ۲) منتقی الاصول ۴ / ۱۴۲ .

قول المحقق الأصفهانی بعدم الحاجه إلی هذا البحث

ثم إن المحقق الأصفهانی ذکر (۱) أنْ لا حاجه إلی البحث عن الإمکان أصلًا ، لأنّ المطالب علی قسمین ، منها : ما یعتبر فیه الجزم و الیقین ، کمسائل اصول الدین ، و منها : ما لا یعتبر فیه ذلک ، و هی الأحکام الشرعیّه العملیّه ، بل یعتبر فیها الحجّه ، و الحجه تجتمع مع احتمال الاستحاله ، و بها یسقط الاحتمال ، فلا حاجه إلی تأسیس أصاله الإمکان کما ذکر الشیخ .

أقول :

و فیه : إنّ تمامیّه الحجه موقوفه علی تمامیه المقتضی و عدم المانع ، فإن اندفع احتمال الاستحاله تمّ المقتضی ، و إلّا فلا تعقل تمامیّته و لا تتم الحجه ، و الدافع للاحتمال ، إمّا عقلی و إمّا شرعی ، و المفروض انتفاؤهما ، فینحصر بالعقلائی و هو أصاله الإمکان .

الإشکالات علی الشیخ

قد تقدّم کلام الشیخ رحمه اللّه ، و حاصله هو القول بأصاله الإمکان اعتماداً علی بناء العقلاء .

و قد اورد علیه بوجوه من الإشکال :

الأوّل : منع کون سیره العقلاء علی ترتیب آثار الإمکان عند الشکّ فیه .

و الثانی : منع حجیّه هذه السیره لو سلّم ثبوتها ، لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها ، و الظن بها لو کان حاصلًا غیر مفید ، لأنّ الکلام الآن فی إمکان التعبّد بالظن ، فکیف یمکن إثباته بالظن ؟

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۱۲۰ .

و الثالث : إنه على تقدير التسليم بالسّيره و حجيّتها ، لا فائده فی هذا البحث أصلاً ، لأنه مع قيام الدليل على وقوع التعبّد لا معنى للبحث عن إمكانه ، لوضوح أنّ الوقوع أخصّ من الإمكان ، فثبوته كافٍ لثبوته .

و هذه الإشكالات من المحقق الخراسانی (۱) .

و الرّابع - و هو من المحقق النائينی (۲) - إنه لو سلّم بالسّيره العقلائيه المذكوره فهی فی الإمكان التكوينی دون الإمكان التشريعی، و محلّ الكلام هو الثانی .

أقول :

أمّا الإشكال الأخير ، فقد تقدّم منّا ما فيه ، فی المراد من الإمكان .

و أمّا الإشكالات المتقدّمه فنقول :

إن كان المراد أنه إذا قام دليلٌ تامٌّ سنداً و دلالهً على الحكم الشرعی ، فإن السيره العقلائيه قائمه على عدم الاعتناء باحتمال الاستحاله ، - و هذا ما احتمله السيّد الاستاذ (۳) و السيّد الصّدر (۴) - فی غايه المتانه و لا يرد عليه الإشكال ، لأنّ هذه السّيره ثابته ، و هی جاريه من العقلاء فی مطلق الاحتجاجات ، فإذا وصلهم الدليل على حكمٍ من المولى يحتجّون به و لا يجعلون احتمال الاستحاله عذراً لترك العمل .

و إنْ كان المراد قيام السيره العمليّه منهم فی موارد الشك فی الإمكان الذاتی أو الوقوعی على الإمكان ، فهذا غير تام و الإشكال وارد ، و لعلّ هذا هو ظاهر عباره

ص:۲۷۵

۱- ۱) كفايه الاصول : ۲۷۶ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۳ / ۱۰۹ .

۳- ۳) منتقى الاصول ۴ / ۱۴۱ .

۴- ۴) بحوث فی علم الاصول ۴ / ۱۹۳ .

الشيخ بأنه عند عدم وجدان موجب الاستحاله ، فإنّ السيره قائمه على الإمكان ، إذْ أنّ هذا الإطلاق بظاهره غير صحيح ، و لذا نقول بأنّ مراد الشيخ هو صوره كون الدليل تامّاً فى باب الحجج و الأدلّه على المقاصد و المرادات ، وعليه ، فلا يرد الإشكال .

و على الجمله ، فإنّ إطلاق كلامه غير صحيح ، و لا بدّ من الحمل على ما ذكرناه .

على أنه يرد عليه : أن عدم وجدان الموجب للاستحاله لا يكون منشأً للحكم حتى فى الأحكام العقلائيه ، لأن الحكم عباره عن الإذعان و التصديق بوجود الرابط بين المحمول و الموضوع ، و هذا أمر وجودى نفسانى ، و ليس عدم الوجدان بدليل على وجود الرابط ، و الحكم بالإمكان عباره عن قضيّه ثلاثيه فى الماهيات و الاعتباريات ، فقولنا : التعبّد بالظن ممكن ، هو مثل قولنا : زيد قائم ، فيحتاج وجود الرابط إلى إقامه الدليل عليه و لا يكفى للدلاله عدم الوجدان ، و القول بأن عدم الوجدان دليل العدم ، باطل شرعاً و عقلاً و عقلاءً .

هذا بالنسبه إلى ما ذكره الشيخ .

و لكنّ التحقيق أنْ يقال : إن العقلاء إذا لم يجدوا موجب الاستحاله ، يعملون بالدليل الحجه الواصل و لا يرتّبون أثر الامتناع ، و هذا ما قامت عليه السيره ، و هو غير الحكم بالإمكان .

و على الجمله ، فإن السيره العقلائيّه قائمه على أصاله الإمكان ، لكن بالمعنى الذى ذكرناه .

ص:٢٧۶

وجوه استحاله التعبّد

و تصل النوبه حينئذٍ إلى ما قيل فی وجه استحاله التعبّد بالظن ، و قبل الورود فی ذلک نقول :

إنّ عمده ما يتوقف عليه الاستنباط و تحصيل الحكم الشرعی به هو الأدلّه الظنيه ، و عمدتها هو خبر الثقه ، فلا بدّ من إقامه الدليل القطعی على الحجيّه ، و لا تتمّ إلا باندفاع جميع ما يحتمل مانعيّته عنها ، و إلّا احتجنا إلى قانون الانسداد ، وعليه ، فلا يكفی مجرّد أصاله الإمكان . نعم ، نحتاج إليها فی بعض الموارد ، فمثلاً : قيل : إن التعبد بالخبر يستلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، فأُجيب :

بإمكان وجود مصلحه فی التعبّد به كمصلحه التسهيل . لكنّ هذا الجواب لا يكفی لأن يحصل القطع بوجود المصلحه الراجحه ، بل يفيد الاحتمال فقط ، فنحتاج إلى أصاله الإمكان لدفع احتمال وجود شیء من المحذورات .

و من هنا يظهر : إن من الأجوبه على الإشكال ما يفيد القطع بعدم المانع عن التعبد فلا حاجه إلى الأصل ، و قد نحتاج إلى الأصل حيث لا يفيد الجواب القطع و يبقى الاحتمال الوجدانی ، كالجواب عن شبهه ابن قبه كما سيأتی ، فإنه محتاج إلى أصاله الإمكان .

و تلخص : ضروره البحث عن أصاله الإمكان ، إمّا عن طريق الشيخ أو صاحب الكفايه و هو الاستعانه بوقوع التعبّد ، أو ما ذكره المحقّق الأصفهانی من أنّ اللّاحجه لا يصلح لمعارضه الحجه .

هذا ، و قد ذكر لاستحاله التعبّد بالظن وجوه :

الوجه الأوّل : لزوم جواز التعبّد بالخبر عن اللّه

ذكر الشيخ عن ابن قبه (۱) قوله :

بأنه إذا جاز التعبّد بخبر الواحد عند المعصوم جاز التعبّد به عن اللّه ، و لكنّ التالی باطل بالإجماع ، فالمقدّم مثله .

بيان الملازمه : إنّ الخبر فی كلا الموردين واحد ، و حكم الأمثال فی ما يجوز و ما لا يجوز واحد .

جواب الشيخ

أجاب الشيخ :

أولاً : لقد قام الإجماع على عدم وقوع التعبّد بالخبر عن اللّه ، و لم يقم على امتناع التعبّد ، فاللّازم غير ممتنع ، فالملزوم كذلك .

و ثانياً : إن محلّ الكلام يفترق عن الخبر عن اللّه ، أمّا أن التعبّد بالخبر عن اللّه غير جائز ، فلأنه يستلزم ابتناء اصول الدين و فروعه على الدليل غير القطعی ، و أمّا الخبر عن المعصوم ، فهو فی ظرف تماميه الاصول و الفروع و ابتنائها على الأدلّه القطعيه ، لكن قد خفيت الحقائق الدينيه عن الناس بفعل الظالمين (۲) .

أشكل عليه المحقق الخراسانی بما محصّله :

إنّ الاصول و الأحكام لم تكن كلّها ثابتةً فی زمن الأئمه حتى يكون خبر الواحد بعد تماميّتها ، فما ذكره الشيخ دعوى جزافيّه (۳) .

۱- ۱) هو : الشيخ أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبه الرازی ، فقيه ، متكلّم ، من عيون الأصحاب ، له كتاب الإنصاف فی الإمامه .

۲- ۲) فرائد الاصول ۱ / ۱۰۶ - ۱۰۷ .

۳- ۳) درر الفوائد فی حاشيه الفرائد : ۳۳ .

الدفاع عن الجواب و ذكر وجوه اخرى

أقول :

إن كـان مراد الشيـخ أنّ ابتنـاء الـدين فى اصوله و فروعه على خبر الواحـد باطـل ، بـل إنّ هـذا الـدين قـائم بالنّبى و الإمام ، فهو بوجوده تام اصولاً و فروعاً قبل خبر الواحد ، فلا غبار عليه .

و يشـهد بمـا ذكرنـا قول الشـيخ : « لكنْ عرض اختفاؤهـا من جهه العوارض و إخفـاء الظـالمين للحق » ، فيكون كلامه نظير قول المحقق الطوسى : « ... و عدمه منّا » (۱) .

و الحاصل : إن الدين تام بنصب النبى و الإمام ، ثمّ وقع التعبّد بالخبر عن النبى و الإمام ، و هذا التعبّد بعد فتح الباب من اللّه و إنْ حاول الظالمون سدّ هذا الباب أو الحيلوله دون دخول الناس منه أو الوصول إليه .

و على الجمله ، فإن جواب الشيخ تام و لا إشكال فيه .

و يضاف إلى جوابيه :

الجواب الثـالث و هو الإشـكال فى الممـاثله بين الخبر عنـد اللّه و عن المعصوم . فـإنّ الخبر عن اللّه يكون بالوحى ، و ليس الخبر عن المعصوم كذلك .

و الجواب الرابع : إن دعوى الإجماع فى مثل هذه المسأله غير مسموعه ، لأنها مسأله عقليّه .

و الخامس : إن المسأله غير معنونه فى كتب قدماء الأصحاب .

هذا بالنسبه إلى الوجه الأوّل . و لا يخفى اختصاصه بالخبر .

۱- ۱) شرح التجريد : ۴۹۰ - ۴۹۱ .

و أمّا غيره من الوجوه ، فهو متوجّه إلى الخبر و غير الخبر من الأمارات و الحجج و الاصول و القواعد ، فلا يخفى حينئذٍ أهميّه هذا البحث و ضروره الجواب عن الإشكالات ، فالبحث يعم كلّ ما لم يكن علميّاً ممّا تعبد به الشارع المقدّس ، و لذا نرى عنوان البحث فى الكفايه أعم منه فى الرسائل . فالشيخ قال :

فى إمكان التعبد بالظن ، و المحقق الخراسانى قال : فى إمكان التعبّد بالأمارات غير العلميّه شرعاً .

الوجه الثانى : لزوم المحذور من ناحيه الملاك

ففى مرحله الملاک يلزم محذور مهمّ جدّاً ، و قد اختلفت كلمات الأعلام فى تقريب هذا المحذور ، نتعرّض لجملهٍ منها و ننظر فيها :

تقريب الشيخ

و قد قرّبه الشيخ بقوله :

إن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال ، إذ لا يؤمن أنْ يكون ما أخبر بحليّته حراماً و بالعكس (١) .

و توضيحه :

إنّ الأحكام الشرعيّه - بناءً على الحق - تابعه للمصالح و المفاسد الواقعيّه ، فنسبتها إلى الملاکات نسبه المعاليل إلى العلل ، فبناءً على التعبّد بالظن ، يلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، و خروج الأحكام عن التبعيّه للملاکات ، و يلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده ، و كلّ ذلک ممتنع على المولى الحكيم .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۱۰۵ - ۱۰۶ .

تقریب المیرزا النائینی

و قال المیرزا فی تقریبه ما نصّه :

و أمّا توهّم المحذور من ناحیه الملاک ، فغایه ما یمکن أن یقال فی تقریبه هو : أنّ الأحکام الشرعیّه لا محاله تکون تابعهً لملاکاتها ، نظیر تبعیّه المعالیل لعِلَلها علی ما أوضحنا الحال فی ذلک سابقاً ، و حیث إنّ الأماره غیر العلمیّه ربما تکون مصیبهً و اخری مخطئهً ، فإذا قامت علی حکمٍ غیر إلزامیّ و فرضنا کون الحکم الواقعی إلزامیّاً وجوبیّاً کان أو تحریمیّاً ، فیلزم من التعبّد بها و جَعْلها حجّهً تفویتُ الملاک الواقعی الملزم ؛ إذ لو لم یکن مُلزماً لما أمکن استتباعه لحکمٍ إلزامیّ ، کما هو واضح ، و مع فرض کونه مُلزماً ، کیف یمکن للشارع تفویته بجَعْل أمارهٍ علی خلافه!؟

و بالجمله ، فرض جَعْل الأماره حجّهً مع فرض کون الحکم الواقعی إلزامیّاً ناشئاً عن ملاکٍ ملزم ، نقضٌ للغرض ، و هو قبیح بالضروره ، و إلی هذا یشیر ما نُقل عن الخصم من أنّ التعبّد بالأماره غیر العلمیّه مستلزم لتحلیل الحرام و هو قبیح ، کما أنّ الأماره إذا قامت علی حکمٍ إلزامیّ وجوبیّ أو تحریمی و فرضنا الحکم الواقعی غیر إلزامیّ ، یلزم من التعبّد بها و إیجاب العمل علی طبقها ، کون الحکم الإلزامیّ من دون ملاکٍ یقتضیه ؛ إذ المفروض أنّ الفعل الذی أدّی الأماره إلی وجوبه أو تحریمه عارٍ عن الملاک المُلزم ، فجَعْل الحکم الإلزامی له بجَعْل الأماره حجّهً ، یستلزم عدم تبعیّه الأحکام للمصالح أو المفاسد ، و هذا غیر معقول ، کما عرفت ، و إلیه یشیر ما نُقل عنه من أنّ التعبّد بالأماره غیر العلمیّه مستلزم لتحریم الحلال و هو قبیح .

و الحاصل : أنّ الأماره إذا كانت مخالفةً للحكم الواقعى ، يلزم من جَعْلها حجّةً يجب العمل على طبقها ، إمّا كونُ الحكم الإلزامى مجعولاً من دون ملاك ، و إمّا تفويت الملاك الملزم ، و كلاهما قبيح (۱) .

النّظر فی التقریب المذکور

و فی هذا التقریب نظر ، ففی تحریم الحلال بالأماره لیس المحذور هو الإلقاء فی المفسده أو تفویت المصلحه ، بل هو جعل الحکم بلا ملاک ، أمّا فی تحلیل الحرام بها ، فهو الإلقاء فی المفسده من حیث الواقع ، و الحکم بلا ملاک من حیث الحلیّه . و أمّا محذور نقض الغرض ، فإن قوام الغرضیّه هو الإراده القطعیّه و لابدیّه الوجود ، فإذا تعلّقت هذه الإراده بالشیء استحال نقضها .

و لا یخفی الفرق بین محذور نقض الغرض و محذور الإلقاء فی المفسده ، فإنّ الأول لا یکون من أیّ أحدٍ حتی لو لم یکن حکیماً ، و الثانی إنما لا یصدر من الحکیم .

وعلیه ، فإنّ القبیح هو تحلیل الحرام و تحریم الحلال ، و لکنّ نقض الغرض محال ، و بعباره اخری : المحذور علی تقدیرٍ هو لزوم الامتناع علی الحکیم ، و لزوم الامتناع بقولٍ مطلقٍ علی تقدیر آخر . و قد وقع الخلط بینهما فی کلام المیرزا کما لا یخفی .

تقریب المیرزا الشیرازی

و جاء فی تقریر بحث السیّد المیرزا الشیرازی الکبیر رحمه اللّه ما نصّه :

أقول قبل الخوض فی المقام : ینبغی تمهید مقال ، فاعلم :

۱- ۱) أجود التقریرات ۳ / ۱۱۰ - ۱۱۱ .

إن المراد بالإمكـان المتنـازع فيه إنما هو الإمكان العام و هو المقابل للامتناع ، إذ النزاع إنما هو مع من يـدّعى الامتناع ، فالغرض إنّما هو مجرّد نفى الامتناع الأعمّ من وجوب التعبّد بالظنّ فى بعض الموارد ، و مرجع القولين إلى دعوى حسن التعبّد به و قبحه ، لا إلى قـدره الشارع على التعبّـد به و عـدمها ، فيرجع النزاع إلى أنه هل يحسن من الشارع التعبّـد به أو يقبح ، كما يظهر من دليل مدّعى الامتناع ؟

و الظاهر أنّه إنّما يدّعى الامتناع العرضىّ لا الذاتىّ ، كما يظهر من احتجاجه عليه بلزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، فإنه ظاهر - بل صريح - فى أنّ القبح التعبّد بالظنّ إنّما هو من جهه استلزامه لذلك المحذور ، لا مطلقاً ، فعلى هذا لا ينفع مدّعى إمكانه إثباته بالنظر إلى ذاته ، بل عليه إمّا دفع ذلك الاستلزام ، أو منع قبح اللّازم .

ثمّ المراد بالتعبّـد بالظن هنا ، ليس اعتباره و الحكم بالأخـذ به من باب الموضوعيّه ؛ لأنه بهـذا المعنى لا يرتاب أحد فى إمكانه ، فـإنه - حينئـذ - كسـائر الأوصـاف المـأخوذه كـذلك ، و هو لا يقصـر عن الشكّ من هـذه الجهه ، بل إنّما هو اعتباره على وجه الطريقيه لمتعلّقه ؛ بمعنى جعله حجّه فى مؤدّاه كالعلم و تنزيله منزلته ، بإلغاء احتمال خلافه فى جميع الآثار العقليّه للعلم من حيث الطريقيّه .

و بعبـاره اخرى جعله طريقـاً إلى متعلّقه كـالعلم الـذى هو طريق عقلىّ إلى متعلّقه ، و المعـامله معه معامله العلم الطريقىّ و ترتيب آثار طريقيّه عليه ، من معذوريّه المكلّف معه فى مخالفه التكليف الواقعىّ على تقدير اتّفاقها بسبب العمل به ، كما إذا كان مؤدّاه نفى التكليـف مع ثبوته فى مورده واقعـاً ، فلم يـأت المكلّف بـذلك المحتمـل التكليف اسـتناداً إليه ، و من المعلوم معـذوريّته و صحّه

مؤاخـذته و عقابه عليها إذا كان مؤدّاه ثبوت التكليف ، و كان الواقع ثبوته - أيضاً - و لم يأت المكلّف بذلك الذى قام هو على التكليف به .

فيكون هو على تقـدير اعتبـاره حجّه قـاطعه للعـذر فيهـا بين الشـارع و العبـاد على الوجه المـذكور كالعلم ، و يكون الفرق بينهما مجرّد كون حجّيّه العلم بهذا المعنى بحكم العقل ، و كون حجيته بحكم الشارع و جعله ، فيكون كالعلم قاطعاً لقاعدتى الاشـتغال و البراءه العقليّتين إذا قام على خلافهما ، فإنّ العقل إنّما يحكم فى الاُولى بلزوم الاحتياط تحصيلاً للأمن من عقاب مخالفه الواقع بعـد ثبوت التكليف به ، و فى الثـانيه بجواز تركه ؛ نظراً إلى قبـح العقاب بلا بيان الـذى هو الواقع لاحتمال العقاب ، و كلّ واحد من حكميه ذينـک تعليقىّ بالنسـبه إلى جعـل الشـارع للظنّ المسـبب المشـكوک فى الموردين طريقـاً و حجّه فى إثباته ، إذ معه يرتفع موضوعـا القاعـدتين ؛ لأنـه بعـد اعتبـاره يكون حجّه فى إثبـات التكليف بمحتمله فى الثـانيه ، و بيانـاً له فلا يعـذر (معه) المكلّف فى مخالفته على تقديرها و فى كون الواقع هو خصوص مؤدّاه فى الاُولى ، فيعذر المكلف فى مخالفته على تقدير كونه مع إتيانه بمؤدّاه ، فمع إتيانه بمؤدّاه - حينئذ - لا يحتمل العقاب على مخالفه الواقع ؛ حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الأمن منه .

و بالجمله : النزاع فى المقام إنّما هو فى إمكان التعبّد بالظنّ على (وجه) الطريقيه بالمعنى الذى عرفت .

و يظهر ذلـک - أيضـاً - مـن احتجـاج منكره باسـتلزامه لتحليـل الحرام و تحريـم الحلال ؛ لأنـه - على تقـدير اعتبـاره مـن بـاب الموضوعيّه - لا حرمه واقعاً فيما إذا كان مؤدّاه هو الإباحه ، و لا إباحه فيه إذا كان مؤدّاه هو الحرمه ، و إنّما يبقى الواقع على

حاله التی کان علیها بدونه علی تقدیر اعتباره من باب الطریقیه المحضه .

و من هنا ظهر : أنه لا ـ مجال لردّ المنکر بإمکان التعبّد بالظن علی وجه التصویب ، لأنه معنی اعتباره من باب الموضوعیه ، و لا کلام فیه .

إذا عرفت ذلک فاعلم : أنّ المعروف هو الإمکان ، و هو الحق الذی ینبغی المصیر إلیه .

لنا : عدم القبح فی التعبّد بالظن علی الوجه المذکور ، حتّی مع تمکّن المکلّف من تحصیل نفس الواقع علی ما هو علیه ؛ لأنّ غایه ما یتصوّر منشأ للقبح أحد امور علی سبیل منع الخلوّ ، و الذی یقتضیه النظر عدم صلاحیّه شیء منها لذلک .

توضیح توهّم قبح التعبّد به : أنه لا ریب فی أنّ الظنّ لیس مصادفاً للواقع دائماً ، و إلّا لم یکن ظنّاً ، فحینئذ إذا تعبّدنا الشارع به و السلوک علی طبقه علی الإطلاق - کما هو المفروض - یلزم فیه فیما إذا خالف الواقع ، أحد امور ثلاثه - لا محاله - إن لم یلزم کلّها :

أحدها : نقض غرضه من التکلیف الواقعی الموجود فی محلّه الذی أدّی هو إلی نفیه و تفویت العمل علی طبقه ، فإنّ الغرض منه : إما إیجاد خصوص الفعل ، فالمفروض تفویته بترخیصه العمل بما أدّی إلی عدمه ، و إما وصول مصلحه إلی المکلّف ، فالمفروض - أیضاً - تفویتها علیه .

و ثانیها : تفویت مصلحه الواقع علی المکلّف ، کما إذا کان الفعل فی الواقع واجباً أو مندوباً ، و أدّی الظنّ إلی إباحته أو کراهته أو حرمته أو إیقاعه فی مفسده الواقع ، کما إذا کان الفعل واقعاً حراماً ، و أدّی الطریق إلی إباحته أو وجوبه أو

استحبابه ، و كلاهما خلاف اللّطف ، فيكونان قبيحين ، و النسبه بينهما و بين الأمر الأوّل هو العموم من وجه ، إذ قد (لا) يكون الغرض خصوص إيجاد الفعل ، بل يكون الغرض إيصال المكلّف إلى مصلحته أو صونه عن مفسدته .

و ثالثها : التناقض ، فإنه إذا كان الظنّ مخالفاً للواقع ، فيجتمع فى مورده حكمان متناقضان ، أحدهما : مؤدى الظن ، و الآخر : مؤدّى الخطاب الواقعى ، من غير فرق فى ذلك بين أن يكون مؤدّى الظنّ هو الوجوب ، مع كون الحكم الواقعى هو الحرمه ، أو العكس ، و بين أن يكون مؤدّاه الإباحه أو الاستحباب ، مع كون الحكم الواقعىّ هو الحرمه ، أو العكس ؛ لأنّ الأحكام الخمسه بأسرها متناقضه ، يمتنع اجتماع اثنين منها فى مورد واحد و لو مع تعدّد الجهه ، كما هو الحال فى المقام ؛ نظراً إلى أنّ الحكم الظاهرى فى محلّ الفرض إنما جاء من جهه قيام الظنّ فيه عليه ... (۱) .

النظر فى التقريب المذكور

و فى هذا التقريب نظر كذلك ، مع غضّ النظر عمّا فيه من بعض التعبيرات ، كقوله بالتناقض فى الأحكام الخمسه ، إذ الأحكام ليست متناقضه بل هى متضادّه ، و لعلّه - إن كان الكلام منه لا من المقرّر - يريد أنّ كلّ تناقض فإنه يؤول إلى التضادّ .

و وجه النظر هو : أنّه أرجع البحث - بين المثبت لإمكان التعبّد بالأماره غير العلميّه و المنكر له - إلى الحسن و القبح ، فالمدّعى للإمكان يدّعى الحسن و المنكر يدّعى القبح فيه .

فيرد عليه : إن اجتماع النقيضين و الضدّين و المثلين لا ربط له بحكم العقل

۱- ۱) تقريرات بحث الميرزا الشيرازى ۳ / ۳۵۱ - ۳۵۴ .

العملی ، بل هو من أحکام العقل النظری ، و لیست ممّا تتعلّق به القدره ، فکیف یُجعل وجه الإنکار أحد الوجوه الثلاثه علی نحو منع الخلوّ ، و مع ذلک یدّعی أن البحث بین الطرفین یدور مدار الحسن و القبح ؟

هذا ، مضافاً إلی تعرّضه لنقض الغرض ، فیرد علیه ما ورد علی المیرزا النائینی .

فظهر :

إنّ المحذور ، أمّا بالنسبه إلی الإلقاء فی المفسده و تفویت المصلحه من الحکیم ، فهو من أحکام العقل العملی ، و أمّا بالنسبه إلی اجتماع الضدّین أو النقیضین أو المثلین أو نقض الغرض ، فمن أحکام العقل النظری .

و هذا هو الصحیح فی تقریب الإشکال .

و بعد ، فقد اجیب عن الوجه الثانی بوجوه :

جواب المحقق الفشارکی عن الوجه الثانی

فالأول ، ما أفاده السید المحقق الفشارکی و تبعه الشیخ الحائری ، و هو :

إنّ الأوامر الظّاهریّه لیست بأوامر حقیقیه ، بل هی إرشاد إلی ما هو أقرب إلی الواقعیات ، و توضیح ذلک - علی نحو یصح فی صوره انفتاح باب العلم و لا یستلزم تفویت الواقع من دون جهه - أن نقول : إن انسداد باب العلم کما أنه قد یکون عقلیّاً ، کذلک قد یکون شرعیّاً ، بمعنی أنه و إن أمکن للمکلّف تحصیل الواقعیات علی وجه التفصیل ، لکن یری الشارع العالم بالواقعیّات أن فی التزامه بتحصیل الیقین مفسده ، فیجب بمقتضی الحکمه دفع هذا الالتزام عنه ، ثم بعد دفعه عنه لو أحاله إلی نفسه یعمل بکلّ ظن فعلیّ من أی سبب حصل ، فلو رأی

الشارع بعـد أن صار مآل أمر المكلّف إلى العمل بالظن ، أن سـلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر ، فلا محـذور فى إرشاده إليه ، فحينئذٍ نقول :

أما اجتماع الضـدّين ، فغير لازم ، لأنه مبنى على كون الأوامر الطرقيّه حكماً مولويّاً ، و أما الإلقاء فى المفسده و تفويت المصـلحه ، فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلّف بينه و بين الوقوع فى مفسده أعظم (۱) .

أقول:

و حاصـله : إنه قد يلزم من الإلزام باليقين مفسده أعظم من التعبّد بالظن ، فيتعبّد الشارع بالظن حتى لا تفوت مصـلحه الظنّ ، كما لو يلزم من الإلزام بالعلم و اليقين بالأخذ من الإمام ، مفسده إراقه الدماء من ناحيه امراء الجور مثلاً ، فحينئذٍ :

لا مناص من التعبّد بالظن و الأخذ بمفاده دفعاً لتلك المفسده التى هى أعظم .

لكن يرد عليه :

إنه أخصّ من المدّعى ، كأن يفرض البحث فى زمن النّبى صـلّى اللّه عليه و آله حيث لا مفسده للإلزام بالعلم و اليقين . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ هـذا خلاف الضـروره ، إذ لا ريب فى أنه لا يوجد فى الشـريعه مورد يكون تحصـيل اليقين و العمل به محرّماً بأصـل التشريع و بالعنوان الأوّلى .

و ثالثـاً : لو فرض وجود المفسـده الأهـم فى الإلـزام باليقين فى مورد ، فإنه يكون من صـغريات التزاحم فى مرحله الملاكات ، و حينئذٍ ، ترفع اليد عن الحكم المترتب عليه المفسده العظيمه ، و إنْ كان الملاكان متساويين ، فالحكم هو التخيير .

۱- ۱) درر الفوائد (۱ - ۲) ۳۵۴ - ۳۵۵ .

جواب المحقق النائينى

و الثانى : ما ذكره الميرزا (۱) من أنه لا مفسده فى التعبّد بالظن ، و لا يلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال .

فالصغرى غير تامّه .

جواب المحقق الخراسانى

و الثالث : إنه على فرض لزوم ذلک ، فإن مقتضى تقديم مصلحه التسهيل على المكلّفين هو عدم الإلزام باليقين ، و جعل الطرق و الأمارات ، و حينئذٍ ، لا قبح للإلقاء فى المفسده أو تفويت المصلحه .

و إلى هذا يرجع كلام صاحب الكفايه (۲) .

تفصيل الكلام فى الجواب عن الوجه الثانى

أقول :

حاصل الجوابين : إنكار الصغرى أو إنكار الكبرى بعد التسليم بالصغرى ، و تحقيق المرام فى المقام يكون بالبحث تفصيلاً فى الجهتين ، فنقول :

الجهه الاُولى : فى الصغرى

و هى : هل يلزم من التعبّد بالظن تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده أوْ لا ؟

و هل يلزم ذلک بناءً على جعل السببيّه للأمارات ، أو على جعل الطريقيّه ؟

و بناءً على القول الثانى ، يطرح البحث تاره : فى صوره انفتاح باب العلم ،

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۹۰ .

۲- ۲) كفايه الاصول : ۲۷۷ .

و اخرى : فى صوره الانسداد .

و لا يخفى الفرق بين المحاذير ، لأنّ تحريم الحلال إشكاله هو عدم التبعيّه للملاک ، إذ ليس فيه إلقاء فى المفسده و لا تفويت للمصلحه . أمّا تحليل الحرام ، فالإشكال فيه هو الإلقاء فى المفسده و هو من المولى قبيح .

أمّا بناءً على السببيّه

فعلى قول الأشاعره من أنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للأمارات ، و أنّ قيام الأماره هو تمام الموضوع للملاک ، فلا يوجد فى الواقع ملاک ، فلا يلزم أىّ محذور أصلاً ، لعدم لزوم مفسده من التعبّد بالظن .

لكن هذا القول باطل ، كما ثبت فى محلّه .

و على قول المعتزله ، من أن قيام الأماره عنوان ثانوى يوجب انقلاب المصلحه أو المفسده فى العنوان الأوّلى ، فالمحذور غير لازم كذلک .

لكنّه قول باطل ، لأن قيام الأماره ليس من العناوين الثانويه الموجبه لتغيّر الحكم كالحرج و الاضطرار ، كما بُيّن فى محلّه .

إنما الإشكال فى ما ذهب إليه الشيخ ، و هو : الالتزام بوجود المصلحه فى السّلوک على طبق الأماره ، فبمقدار الوقوع فى خلاف الواقع من الالتزام بمقتضى الطريق و تفويت المصلحه من ذلک ، يكون التدارک من الشارع بجعل المصلحه فى نفس سلوک الطريق ، و لا يبقى محذور .

هكذا قالوا .

و لكنّ التحقيق ورود المحذور على هذا المبنى ، لأنّ التدارک لا يرفع القبح ، و لذا لو أتلف الإنسان مالاً لغيره ، ثم أدّى مثله أو قيمته و حصل التدارک للمال

المتلف ، كان قبح التصرّف فى مال الغير باقياً على حاله حتى لو لم يفوّت بذلك غرضاً من أغراضه .

و على الجمله ، فإنّ التدارک مثبت و محقّق لموضوع القبح و ليس رافعاً له عند العقل ، إلّا أن يقال بأنّ موضوع الحكم بالقبح هو المصلحه غير المتداركه ، فيرتفع الإشكال فى ناحيه المصلحه و لكنّه يبقى فى ناحيه المفسده .

و لكنّ المبنى من أصله باطلٌ ، كما تقرّر فى محلّه .

هذا كلّه بناءً على السببيّه .

و أمّا بناءً على الطريقيّه

بمعنى أن الشارع يجعل الطريق ، فإنْ أدّى إلى الواقع فهو ، و إلّا فالمكلّف معذور من قبله .

فيقع البحث بين الأعاظم قدّس اللّه أسرارهم تارةً : فى ظرف الانسداد ، و اخرى : فى ظرف الانفتاح .

أمّا فى ظرف الانسداد

بأن يجعل الشارع طريقاً يلزم منه الإلقاء فى المفسده أو تفويت المصلحه أو تفويت مصلحه الترخيص فى المباح ، فنقول :

إنْ لزم تفويت مصلحه الترخيص ، فالمفروض عدم لزوم الاحتياط ، لاستلزامه اختلال النظام ، و يكون المرجع حينئذٍ قاعده قبح العقاب بلا بيان ، و لا يلزم تفويت المصلحه .

و أمّا تفويت مصلحه الواجب و الإلقاء فى المفسده ، فكذلک ، لأن الشارع لمّا لم يجعل الاحتياط ، فالمرجع هو القاعده المذكوره .

فلا محذور فی ظرف الانسداد .

و تفصیل ذلک :

أمّا فی تحریم الحلال عنـد الانسـداد ، فإنّ منشأ الحلیّه تاره : هو اللّااقتضاء ، و تحریم هکذا حلال لا إشکال فیه ، لا بالنسـبه إلی المتعلّق و لاـ بالنسـبه إلی الحکم ، فـإنه لاـ مانع من أنْ یمنع عن جائزٍ ، من أجل التحفّظ علی الواقع . و اخری : هو الاقتضاء ، أی المصلحه فی الترخیص ، فهنا أیضاً لا یلزم الإشکال من جهه الإلقاء فی المفسده بالنسبه إلی المتعلّق أو تفویت مصلحته .

و یبقی فقط الإشکال بلزوم تفویت المصلحه الخاصه القائمه فی الترخیص علی أثر جعل الأماره . و سیأتی حلّ هذا الإشکال .

و أمّا فی تحلیل الحرام ، بأنْ یلزم من جعل الأماره الإلقاء فی المفسده و فوت المصلحه الملزمه ، فللإشکال جهتان :

الاـولی : من جهه نفس المتعلّق ، فـإنه فی ظرف الانسـداد إنْ جعـل الشـارع الطریقیّه لخبر الثقه مثلًا و قام علی إباحه حرامٍ ، یلزم الإلقاء فی مفسده الحرام من ناحیه هذا الجعل ، و إن قام علی إباحه واجب ، لزم تفویت مصلحه الواقع .

و الثانیه : من جهه أن إیجاب الواجب و تحریم الحرام الواقعی ، لا یکون بلا غرضٍ ، و هذا الغرض ینتقض علی أثر جعل الإماره .

و الجواب عن الإشکال فی الجهه الاولی – و کذا الإشکال الباقی فی تحریم الحلال – هو :

أنّ المرجع فی مفروض الکلاـم لیس إلّـا البـراءه العقلیّه ، فلو لم یجعـل الشـارع الحجیّه للطرق ، کـانت البراءه هی السـبب لوقوع المکلّف فی المفسده أو تفویت

المصلحه ، و القبيح بحكم العقل هو إيقاع الشارع المكلّف فى المفسده ، أمّا المكلّف فهو واقع فيها على كلّ حالٍ ، و الإلقاء غير منتسب إلى الشارع ، و يكفى لرجحان جعل الأماره أن يكون الوقوع فى المفسده أو تفويت المصلحه أقلّ ، فلم يتحقّق من الشارع قبيح ، بل الصّادر منه ليس إلّا الخير .

نعم ، لو كانت الوظيفه فى ظرف الانسداد هو الاحتياط عقلًا ، كان جعل الأماره من الشارع قبيحاً .

و أمّا فى ظرف الانفتاح

و هو العمده ، فلحلّ المشكل طريقان :

أحدهما : إنّه لا إلقاء فى المفسده . قاله الميرزا .

و الثانى : إنّ الإلقاء فى المفسده ليس قبيحاً ذاتاً . قاله صاحب الكفايه .

أمّا أنه ليس فى المورد إلقاء فى المفسده ، و هو إنكار الصغرى ، كما ذكرنا من قبل فتوضيحه :

إن فى جعل الطرق و الأمارات مصلحهً نوعيّه ، هى مصلحه التسهيل ، و هذه المصلحه قد تتقدّم فى نظر الشارع على الملاكات الواقعيّه ، و لا يرى العقل فى ذلك قبحاً ، و من ذلك : حكم الشارع بطهاره الحديد تسهيلاً على العباد لابتلائهم غالباً باستعماله فى شئونهم المختلفه ، و إلّا فالنصوص المعتبره دالّه على نجاسته، فكما لا يكون الحكم بالطّهاره هناك إلقاءً فى المفسده أو تفويتاً لمصلحهٍ حتى يحكم العقل بالقبح ، كذلك الحال فى التعبّد بالأمارات بناءً على الطريقيّه ، و من هذا الباب : إرجاع الأئمه عليهم السلام فى زمن حضورهم إلى بعض الأصحاب ، كإرجاع الإمام الرضا عليه السّلام عبد العزيز بن المهتدى إلى يونس بن

عبد الرحمان ، مع كون باب العلم - و خاصّهً الواقعی - بالرجوع إلی الإمام ممكناً ، لكنّه أرجعه إلی یونس تسهیلًا له ، لأنّه قال : « إنّ شقّتی بعیده فلست أصل إلیك فی كلّ وقت » (۱) .

و أمّا أنّ الإلقاء فی المفسده لیس من القبیح الذاتی ، و هذه هی :

الجهه الثانیه : فی الكبری

فتقریب ذلك هو :

إنه لیس للشارع فی موارد الأمارات و الطّرق جعلٌ تأسیسی ، بل إنه إمضاء للسّیره العقلائیه ، لأنّ العقلاء یرون الطریقیّه للأمارات إلی الواقع و یرتّبون الأثر علیها ، و لم یرد من الشارع ردعٌ عن هذه السیره ، فلو كان لا یرضی بترتیب الأثر علیها لردع عنها الرّدع القویّ كما فعل بالنسبه إلی القیاس ، إذ ورد عنه فی النهی عن القیاس مئات الأخبار بالألسنه المختلفه ، لوجود المفسده العظیمه فی الأخذ به فی الدین ، و حیث أنه لا مفسده فی العمل طبق الأمارات ، و لو كانت فهی مندكّه فی مصلحه التسهیل ، مضافاً إلی كونها فی الأغلب مطابقهً للواقع و تخلّفها عنه قلیل جدّاً ، فإنه لا محاله یكون الرّدع عن ترتیب الأثر علیها بلا ملاك ، كما لا یمكن الرّدع فی صوره عدم إمكان الوصول إلی الواقع ، لأنه ینافی مصلحه التسهیل .

مناقشه ما ذكر فی الجهتین

و لكنْ فی ما ذكر فی كلتا الجهتین نظر .

أمّا ما ذكر فی جهه الصغری ، فإنّ الملاك لنجاسه الحدید قد اندكّ فی مصلحه التسهیل علی أثر المزاحمه معها ، فكان الحكم الفعلی للحدید هو

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۸ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۳۵ .

الطهاره ، لكنّ غلبه المصلحه المذكوره فى موارد مخالفه الطّرق للواقع على ملاكات الأحكام الواقعيّه ، تستلزم تقييد إطلاق أدلّه تلك الأحكام ، و ذلك يستلزم التصويب ، فما ذكره الأعلام فى دفع شبهه ابن قبه يوقعهم فى إشكالٍ أقوى و آكد .

و أمّا ما ذكر فى جهه الكبرى ، فإنه و إنْ كان تامّاً من النّاحيه الكبرويّه ، لكنّ هذا التقريب يتوقف على كفايه عدم الردع للإمضاء الكاشف عن الرضا ، و هو أوّل الكلام .

ثم إنّ موضوع الاعتبار هو الطريق العقلائى مع عدم الردع الكاشف عن الرضا و الإمضاء ، و إمضاء الطريق العقلائى يكون بالاعتبار المماثل من الشارع ، بأن يجعل الشارع الطريقيّه للطريق كما هو عند العقلاء ، و إذا تمّ هذا الإمضاء و الجعل ، لزم وقوع التزاحم بين مصلحه هذا الإمضاء و مصلحه الواقع الملزم للأحكام الشرعيه ، و يعود الإشكال .

مضافاً إلى أنّ الالتزام بعدم القبح فى تفويت مصلحه الواقع و الإلقاء فى المفسده - لعدم التمكّن من التحفّظ على الأغراض و الملاكات فى متعلّقات الأحكام - ينتهى إلى نحوٍ من التصويب .

حلّ المشكله

لكنّ المشكله تنحلّ بنفى لزوم التزاحم من أصله ، بأن نقول :

إن تحقق التزاحم بين الملاكات و الأغراض ، فرع كونها فى العَرض ، لأن التزاحم هو التمانع - فإنْ كان بين الملاكات اصطلح عليه بالتزاحم ، و إن كان بين الحجج و الأدلّه اصطلح عليه بالتعارض - و التمانع إنما هو إذا كان الطرفان فى مرتبهٍ واحده ، و مصلحه التسهيل ليست مع مصلحه الواقع فى مرتبهٍ واحده ، لأنّ الطريق

دائماً متقوّم بـذى الطريق – و ليس ذو الطريق متقوماً بالطريق – و لـذا ورد الإشـكال على الأشاعره باسـتلزام ما ذهبوا إليه للدور ، لأنّ الأماره فرع لذى الأماره ، فإن كان ذو الأماره فرعاً لها لزم الدور .

وعليه ، فإن مصـلحه التسـهيل قائمه بالطريق ، و الطريق قائم بذى الطريق و هو الواقع ، فكانت مصـلحه التسـهيل فى طول الواقع لا فى عرضه ، فلا تمانع ، فلا يلزم الإلقاء فى المفسده و لا يلزم التصويب .

نعم ، يتحقّق التمـانع فيما إذا كان غرضـيّه الغرض يسـتدعى جعل الاحتياط بالإضافه إلى الحكم المجعول ، فيكون مصـلحه جعل الاحتياط فى مرتبه مصلحه التسهيل و يقع التزاحم ، لكنّ هذا أمر آخر .

فشبهه ابن قبه مندفعه و الحمد للّه .

الوجه الثالث : لزوم المحذور من ناحيه الخطاب

و قد جمعوا تحت هذا العنوان لزوم المحذور فى ثلاثه مراحل :

١ – مرحله الإـراده و الكراهه ، كمـا لو كان الحاكم مريـداً للفعل ، فكان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فهل يجوز التعبّـد بالأماره القائمه على الحرمه ؟ أ لا يلزم الإراده و الكراهه فى نفس الحاكم ؟

٢ – مرحله الحكم ، كما لو كان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فقامت الأماره على الترخيص فيه ، فكيف يجتمع الترخيص و عدم الترخيص فى الشىء ؟

٣ – مرحله الامتثـال ، فلو كـان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فيقتضـى الإتيـان بالعمـل ، ثم قـامت الأمـاره الـدالّه على الحرمه ، و تقتضى الترك ، فكيف يجتمع الفعل و الترك ؟ و هذه مشكله :

الجمع بين الحكم الواقعی و الحکم الظّاهری

و تقریرها بإیجاز هو : إنّ الأحکام الخمسه متضادّه ، فإذا کان الحکم الواقعی هو الوجوب و قامت الأماره علی طبقه ، لزم اجتماع المثلین ، أو علی نفی الوجوب ، لزم اجتماع النقیضین ، أو علی الحرمه ، لزم اجتماع الضدّین ، و هذا هو المحذور الخطابی .

و قد حاول المحقّقون الأعلام حلّ هذه المشکله و رفع المحذور بجمیع جهاته ، بالجمع بین الحکمین ، و ذکروا لذلک عدّه طرق :

طریق الشیخ

قد ذکر الشیخ رحمه اللّه الإشکال بقوله :

إذا فرضنا الشیء فی الواقع واجباً و قامت أماره علی تحریمه ، فإن لم یحرم ذلک الفعل ، لم یجب العمل بالأماره ، و إنْ حرم ، فإنْ بقی الوجوب لزم اجتماع الحکمین المتضادّین ، و إنْ انتفی ثبت انتفاء الحکم الواقعی .

ثم أجاب عن ذلک قائلًا :

أنّ المراد بالحکم الواقعیّ الذی یلزم بقاؤه ، هو الحکم المتعیّن المتعلّق بالعباد الذی یحکی عنه الأماره و یتعلّق به العلمُ أو الظنّ و أُمر السفراء بتبلیغه ، و إن لم یلزم امتثاله فعلًا فی حقّ من قامت عنده أمارهٌ علی خلافه ، إلّا أنّه یکفی فی کونه حکمه الواقعی : أنّه لا یعذر فیه إذا کان عالماً به أو جاهلًا مقصّراً ، و الرخصه

فی ترکه عقلاً کما فی الجاهل القاصر ، أو شرعاً کمن قامت عنده أمارهٌ معتبره علی خلافه .

و مما ذکرنا یظهر حال الأماره علی الموضوعات الخارجیّه ؛ فإنّها من هذا القسم الثالث .

و الحاصل : أنّ المراد بالحکم الواقعی ، هی : مدلولات الخطابات الواقعیّه الغیر المقیّده بعلم المکلّفین و لا بعدم قیام الأماره علی خلافها ، و لها آثارٌ عقلیّه و شرعیّه تترتّب علیها عند العلم بها أو قیام أمارهٍ حکم الشارع بوجوب البناء علی کون مؤدّاها هو الواقع ، نعم هذه لیست أحکاماً فعلیّه بمجرّد وجودها الواقعی .

و تلخّص من جمیع ما ذکرنا : أنّ ما ذکره ابنُ قبه – من استحاله التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره الغیر العلمیّه – ممنوع علی إطلاقه ، و إنّما یقبح إذا ورد التعبّد علی بعض الوجوه ، کما تقدّم تفصیل ذلک (۱) .

مناقشه هذا الطریق

و قد وقع النظر فی کلامه قدّس سرّه من جهات :

أمّا قوله : إنّ المراد بالحکم الواقعی ... .

فهو حق ، لکنّه خارج عن محلّ البحث .

و أمّا قوله : و الرّخصه فی ترکه عقلاً کما فی الجاهل القاصر أو شرعاً کمن قامت عنده أماره معتبره علی خلافه .

ففیه : إنّ الرخصه الشرعیّه حکم من الأحکام الخمسه التکلیفیّه ، فهی بحاجه إلی جعل ، و أین الدلیل علی جعل الرخصه مع وجود الأماره

۱– ۱) فرائد الاصول ۱ / ۱۲۲ – ۱۲۳ .

على الخلاف ؟

و أيضاً : إنه إذا قامت الأماره على الرخصه مع كون الحكم الواقعى هو الوجوب ، فمع القول بالتضادّ بين الأحكام أنفسها ، يعود الإشكال ، و أمّا على القول بعدمها فيها ، يقع التضادّ فى مرحله الإراده .

و أمّا قوله : و الحاصل ... .

ففيه : إنّ الحكم إنما هو الاعتبار الشّرعى ، غير أن المعتَبر من الشارع إنْ كان من حيث الاقتضاء و الترخيص ، فهو حكم تكليفى ، و إلّا فوضعى ، و الحكم التكليفى تارةً : تكليفى من الأوّل ، و اخرى : هو حكم تكليفى يستتبعه الحكم الوضعى ، كما فى باب الضمان . و أيضاً : فإنّ الحكم الشرعى قد يترتّب عليه أثر شرعى و قد لا يترتب ، مثلاً : إنّ اعتبار النجاسه أثره شرعاً نجاسه الملاقى له ، و اعتبار صحّه البيع يترتّب عليه شرعاً وجوب تسليم العوضين .

و أمّا الأثر العقلى المترتّب على الحكم الشرعى ، فهو وجوب الإطاعه و حرمه المعصيه .

لكنّ الآثار العقليّه تدور مدار العلم و الأماره ، أمّا الآثار الشرعيه فهى تابعه للواقع ، سواء كان هناك علم أو أماره أوْ لم يكن .

و أمّا قوله : حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدّاها هو الواقع .

ففيه : إنّ أدلّه اعتبار الأمارات غير العلميّه - و عمدتها هو خبر الثقه فى الأحكام ، و البيّنه فى الموضوعات الخارجيّه و كذا خبر الثقه بناءً على حجيّته فيها - إنّما هى إمضاء للسّيره العقلائيّه فيها ، و أين « وجوب البناء على كون مؤدّاها هو الواقع » فى السيره العقلائيه ؟

ص:٢٩٩

و لو كان نظر الشيخ فی هذا الكلام إلی قوله علیه السّلام : « فما أدّیا عنّی فعنّی یؤدّیان » (۱) ، فإن هذه الروایه بعد تسلیم دلالتها علی حجیّه خبر الثقه ، ظاهره فی جعل المؤدّی لا وجوب البناء علی كون مؤدّاها هو الواقع .

و أمّا قوله : نعم ، هذه لیست أحكاماً فعلیّهً بمجرّد وجودها الواقعی .

ففیه : أنّ الظاهر أن مراده من الفعلیّه - كما ذكر عند بیان السببیّه علی مسلك المعتزله - هو ما یقابل الشأنیّه ، فیرید أنّ الأحكام الواقعیه تصیر فعلیّه بقیام الأماره علیها ، لكنّ هذا هو تصویب المعتزلی الذی ثبت بطلانه بالضروره .

و إنْ أراد من « الفعلیه » معنیً آخر غیر ما ذكر ، كأنْ یكون المراد منها « وجوب الامتثال » : أی إن الأحكام الواقعیّه ما لم تقم علیها الأماره لا یجب فیها الامتثال ، وقع الإشكال فی مرحله الإراده .

فظهر : أن طریق الشیخ قدّس سرّه لا یحلّ المشكله .

طریق آخر للشیخ ذكره المیرزا

قال : و هو منقول عن جماعه اخری أیضاً ، و هو :

اختلاف موضوعی الحكم الظاهری و الواقعی ؛ فإنّ موضوع الأوّل منهما هو الشیء بعنوان كونه مشكوكاً ، و هذا بخلاف موضوع الحكم الواقعی ؛ فإنّ موضوعه نفس الفعل و ذاته ، و اشتراط وحده الموضوع فی التضادّ - كما فی التناقض - ربما یكون من الواضحات (۲) .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۳۸ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۴ .

۲- ۲) أجود التقریرات ۳ / ۱۲۴ .

الإشكال عليه

ثم أشكل عليه بقوله : و فيه :

أوّلاً : أنّ هذا الجواب على تقدير تماميّته إنّما يختصّ بخصوص موارد الأُصول من جهه أخذ الشكّ فى موضوعها ، و أمّا الأمارات فموضوعها نفس الفعل من غير تقييد بالجهل بالحكم الواقعى ، و كونها حجّةً حال الجهل غير أخذ الجهل فى موضوعها ، و إلّا لما بقى فرق بين الأماره و الأصل ، و لا يكون لها حكومه عليه ، كما هو ظاهر .

و ثانياً : أنّ الأحكام الواقعيّه و إن كانت ثابتةً لنفس الأفعال من دون تقييدها بحال الجهل ، إلّا أنّها لا تخلو فى نفس الأمر من اختصاصها بخصوص العالمين من باب نتيجه التقييد أو ثبوتها للجاهلين أيضاً بنتيجه الإطلاق ، و حيث أنّ الأوّل منهما مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه ، فلا محاله يتعيّن الثانى ، و يلزم منه كون الجاهل محكوماً بحكمين متضادّين (١) .

النظر فيه

أقول :

إنّ الذى أفاده الشّيخ فى باب التعادل و التراجيح هو أنه : لا تعارض بين الاصول و الأمارات ، لأن موضوع الأصل عباره عن الشكّ فى الواقع ، فالدليل الاجتهادى و هو الأماره لا يعارضه الأصل ، فالشك غير مأخوذ فى موضوع الأماره .

فما نسبه إليه الميرزا غير واضح .

نعم ، المستفاد من كلام الشيخ عدم حصول الإشكال من جعل الأصل فى

١- ١) أجود التقريرات ٣ / ١٢٤ .

قبال الحكم الواقعی ، لأن الموضوع هناک نفس الواقع لا الشک ، و موضوع الأصل عباره عن الشک ، فلا یلزم الاجتماع أصلًا . أمّا فی الأماره ، فلا یوجد فی کلام الشیخ ما یفید أخذ الشک فی موضوعها ، حتی یکون الجمع بین الحکمین بتعدّد الموضوع .

فما أورده علیه المیرزا من أنّ الجهل مأخوذ فی موضوع الأصل دون الأماره ، فی غیر محلّه .

نعم ، ما أشکل به علیه ثانیاً - بناءً علی صحّه ما نسبه إلیه - صحیح ، و هو أنّ اختلاف الموضوع لا یحلّ المشکل ، لأنه إنْ قلنا بإطلاق الأحکام بالإضافه إلی العلم و الجهل ، فالأدلّه موجوده فی ظرف الجهل و الاشکال لازم ، و إن قلنا بالعدم ، فالإهمال الثبوتی محال ، فإمّا التقیید بنتیجه التقیید بصوره عدم الجهل ، و هذا یستلزم التصویب ، فبقی الإطلاق بنتیجه الإطلاق فیعمّ صوره الجهل و یلزم الإشکال کذلک .

طریق المحقق الخراسانی

و أجاب المحقق الخراسانی عن الإشکال فی کتاب الکفایه و فی حاشیته علی الرّسائل ، و قد اشترک الجوابان فی بعض الجهات و افترقا فی البعض الآخر ، و نحن نذکر کلا الجوابین :

فی حاشیه الرسائل

أمّا فی حاشیه الرسائل فقال :

التحقیق فی الجواب أنْ یقال : إنها بین ما لا یلزم و ما لیس بمحال ، و لنمهّد لذلک مقدمهً :

فاعلم أن الحكم بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً ، يكون له مراتب من الوجود :

أوّلها : أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل بموجود أصلاً .

ثانيها : أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعثاً و زجراً و ترخيصاً فعلاً .

ثالثها : أن كون له ذلک مع کونه کان فعلاً من دون أن يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه .

رابعها : أن يكون له ذلک کالسّابقه مع تنجّزه فعلاً ، و ذلک لوضوح إمکان اجتماع المقتضی لإنشائه و جعله مع وجود مانع أو فقد شرط ، کما لا يبعد أن يكون کذلک قبل بعثته و اجتماع العلّه التامه له ، مع وجود المانع من أن ينقدح فی نفسه البعث أو الزّجر ، لعدم استعداد الأنام لذلک ، کما فی صدر الإسلام بالنّسبه إلی غالب الأحکام .

و لا يخفی أن التضادّ بين الأحکام إنما هو فی ما إذا صارت فعليّه و وصلت إلی المرتبه الثالثه ، و لا تضادّ بينها فی المرتبه الاولی و الثانيه ، بمعنی أنه لا يزاحم إنشاء الإيجاب لاحقاً بإنشاء التّحريم سابقا أو فی زمان واحد بسببين ، کالکتابه و اللفظ أو الإشاره .

و من هنا ظهر أنّ اجتماع إنشاء الإيجاب أو التحريم مرّتين بلفظين متلاحقين أو بغيرهما ، ليس من اجتماع المثلين ، و إنما يکون منه إذا اجتمع فردان من المرتبه الثالثه و ما بعدها ، کما لا يخفی .

إذا عرفت ما مهّدنا فنقول :

أمّا الإشکال بلزوم اجتماع المثلين فيما إذا أصابت الأماره ، فإن اريد منه

اجتماع الإنشاءين للإيجاب أو التحريم ، فهو ليس بمحال ، و إن اريد اجتماع البعثين ، فهو غير لازم ، بل يوجب إصابتها أن يصير إنشاء الإيجاب أو التحريم واقعاً بعثاً و زجراً فعليّين .

و منه يظهر حال الإشكال بلزوم اجتماع الضدّين فيما إذا أخطات ، حيث أن الاجتماع المحال غير لازم ، و اللّازم ليس بمحال ، إذ البعث أو الزّجر الفعلى ليس إلّا بما أدّت إليه لا بما أخطأت عنه من الحكم الواقعى ، و لا تضادّ إلّا بين البعث و الزّجر الفعليّين .

فإن قلت : لا محيص إمّا من لزوم الاجتماع المحال أو لزوم التّصويب الباطل بالإجماع ، إذ لا يرتفع غائله الاجتماع إلّا إذا لم يكن فى الواقع بعث و زجر ، و معه لا حقيقه و لا واقعيّه للحكم .

قلت : التّصويب الّذى قام على بطلانه الإجماع بل تواترت على خلافه الرّوايات ، إنما هو بمعنى أنْ لا يكون له تعالى فى الوقائع حكم مجعول أصلًا يتتبع عنه و يشترک فيه العالم و الجاهل و من قامت الأماره عنده على وفاقه و على خلافه ، بل حكمه تعالى يتبع الآراء أو كان متعدّدا حسبما يعلم تبارک و تعالى من عدد الآراء ، و كما يكون بالإجماع بل الضّروره من المذهب فى كلّ واقعه حكم يشترک فيه الامّه لا يختلف باختلاف الآراء ، كذلک يمكن دعوى الإجماع بل الضّروره على عدم كونه فعليّاً بالنّسبه إلى كلّ من يشترک فيه ، بمعنى أن يكون بالفعل بعثاً أو زجراً و ترخيصاً ، بل يختلف بحسب الأزمان و الأحوال ، فربّما بصير كذلک فى حق واحد فى زمان أو حال دون آخر ، كما أنه بالبداهه كذلک فى المرتبه الرابعه .

و بالجمله ، المسلّم أنه بحسب المرتبتين الأولیّين لا يختلف حسب اختلاف الآراء و الأزمان و غيرهما ، دون المرتبتين الأخيرتين ، فيختلف حسب اختلاف الآراء و غيرها .

إن قلت : إذا كان الحكم الواقعى الذى يقول به أهل الصّواب بهذا المعنى ، فإذا علم به بحكم العقل من باب الملازمه بين الحكم الشرعى و حكمه بحسن شىء أو قبحه لا يجب اتباعه ، ضروره عدم لزوم اتباع الخطاب بتحريم أو إيجاب ما لم يصل إلى حدّ الزّجر و البعث الفعليّين ، بل و كذا الحال فى العلم به من غير هذا الباب .

قلت : مضافاً إلى أنّ العلم به مطلقاً لو خلّى و نفسه يوجب بلوغه إلى حدّ الفعليّه ، إنه إنما يكون ذلك لو كان طرف الملازمه المدّعاه بين الحكمين هو الحكم الشّرعى بهذا المعنى ، فلا ضير فى القول بعدم لزوم الاتباع ، و ذلك كما لو منع مانع من اتباع العلم الناشى من العقل ، كما يظهر ممّا نقله قدّس سرّه من السيّد الصّدر فى تنبيهات القطع ، و لا ينافى ذلك ما أوضحنا برهانه و شيّدنا بنيانه من لزوم اتباع القطع بالحكم الشّرعى على نحو الفعليّه التامه ، فإنه فى القطع بالحكم الفعلى كما أشرنا إليه فى توجيه كلام الأخباريّين ، لا ـ ما لو كان الطرف هو الحكم الفعلى الشّرعى ، بأن يدّعى أنّ استقلال العقل بحسن شىء أو قبحه فعلاً ، يستلزم الحكم الشّرعىّ به كذلك. نعم ، لو لم يستقل إلّا على جهه حسن أو قبح لا حسنه أو قبحه مطلقاً ، لم يستكشف به إلّا حكماً ذاتياً اقتضائياً يمكن أن يكون حكمه الفعلى على خلافه ، لمزاحمه تلك الجهه بما هو أقوى منها . فتفطنّ .

و أمّا حديث لزوم اتصاف الفعل بالمحبوبيّه و المبغوضيّه ، و كونه ذا مصلحه

و مفسده - من دون وقوع الكسر و الانكسار بينهما ، فيما إذا أدّت الأماره إلى حرمه واجب أو وجوب حرام - فلا أصل له أصلاً ، و إنما يلزم لو كانت الأحكام مطلقاً و لو كانت ظاهريّه ، تابعه للمصالح و المفاسد فى المأمور بها و المنهىّ عنها ، و أمّا إذا لم يكن كذلك ، بل كانت تابعه للمصالح فى أنفسها و الحكم فى تشريعها ، سواء كانت كلّها كذلك أو خصوص الأحكام الظاهريّه منها ، فلا ، كما لا يخفى ، و ليست قضيّه قواعد العدليه ، إلّا أنّ تشريع الأحكام إنما هو لأجل الحكم و المصالح التى قضت بتشريعها ، بخلاف ما عليه الأشاعره .

مع أنه لو كانت الأحكام مطلقاً تابعه للمصالح و المفاسد فى المأمور بها و المنهىّ عنها ، فذلك غير لازم أيضاً ، فإن الكسر و الانكسار إنما يكون لا بدّ منه بين الجهات مطلقاً فى مقام تأثيرها الأحكام الفعليّه لا فى مجرّد الإنشاء ، و قد عرفت أن الحكم الواقعى فيما أخطأت الأماره ليس يتحقق إلّا بالوجوب الإنشائى ، فيكون الجهه الواقعيه التى يكون فى الواقعه مقتضيةً لإنشاء حكم لها من إيجاب أو تحريم أو غيرهما ، فينشئ على وفقها من دون أن يصير فعليّاً إلّا بامور ، منها : عدم قيام أماره معتبره على خلافه المحدث فيها جهه اخرى غالبه على تلك الجهه ، يكون موجبه لحكم آخر فيها بالفعل ، فالكسر و الانكسار إنّما يقع بين الجهات فيما أدّت إليه الأماره من الحكم فى صوره الخطاء ، لكونه حكماً فعليّاً ، لا فى الحكم الواقعى الّذى أخطأت عنه الأماره ، بل إنّما هو إنشاء بمجرّد ما فى الواقعه بما هى من الجهه الواقعيّه ، كما هو الحال فى جميع الأحكام الذّاتيّه الاقتضائيّه المجعوله للأشياء بما هى عليها من العناوين الأوّليّه ، و إن كانت أحكامها الفعليّه بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثّانويّه على خلافها .

و من هنـا ظهر أنّ المحبوبيّه أو المبغوضـيّه تـابعه لغـالب الجهـات كـالحكم الفعلى ، فلا- يلزم أن يكون الفعـل الواحـد محبوبـاً و مبغوضاً بالفعل .

و قـد ظهر ممّـا ذكرنا هاهنا ما به يـذبّ عن إشـكال التّفويت و الإلقاء ، لأنّهما لا يلزمان من إباحه الواجب أو الحرام ، لإمكان أن يكون الإيجاب أو التّحريم واقعاً عن الحكم فى التّشـريع ، لا عن مصـلحه فى الواجب أو عن المفسـده فى الحرام ، مع إمكان منع أن يكون تلك الجهه الموجبه لتشريع الوجوب أو التحريم لازم الاستيفاء أو لازم التحرّز كى يلزم ذلك .

هذا ، مع أنّه لو سلّم كونها لازم الاستيفاء ، لا يكون تشريع التّرخيص و الإباحه ظاهراً للمفوّت له قبيحاً مطلقاً ، بل إذا لم يكن عن مصـلحه و حكمه كـائنه فيه و راجحه على ما فيه من جهه القبـح ، و من المعلوم أنّ الفعل لا يكون قبيحاً أو حسـناً فعلاً بمجرّد أن يكون فيه جهه قبح أو حسن ، بل إذا لم يكن مزاحمه بما يساويها أو أقوى كما لا يخفى .

هذا كلّه إذا كانت الأحكام الظّاهريّه لمصالح فى تشـريعها لا لمصالح فى سلوكها . و أمّا بناء على ذلك ، فالمصلحه المفوّته عليه أو المفسـده الملقى فيها ، متداركه بمصـلحه سـلوك الأماره ، و معه لا قبح فى التّفويت و الإلقاء كما لا يخفى ، حيث أنّهما كلا تفويت و لا إلقاء .

فتلخّص من جميع مـا ذكرنـا ، أنه لا يلزمُ التّصويب من الالتزام بجعل الأحكام و إنشائها للأفعال بما هى عليها من العناوين ، و قد جعل عليها أمارات تخطئ عنها تاره و تصيب اخرى ، و لا اجتماع المثلين فى صوره الإصابه ، لعدم لزوم البعثين أو الزّجرين ، بل يصير الحكم الواقعى فعليّاً بسبب إصابتها ، و لا

اجتماع الضّدّين فى صوره الخطاء ، لعدم اجتماع البعث و الزّجر الفعليّين ، بل ليس البعث أو الزّجر الفعلى إلّا فى مؤدّى الأماره ، و لا التّفويت و الإلقاء القبيحين ، إمّا لأجل التّدارك بمصلحه السّلوك ، و إمّا لعدم كون المصلحه أم المفسده الواقعيّه لازم الاستيفاء و التحرّز ، أو لأجل كون الفعل الموجب لهما مشتملاً على ما هو أقوى و أرجح من جهات الحُسن من هذه الجهه المقبّحه لو سلّم .

ثُمّ لا يخفى إنّه قد ظهر من مطاوى ما ذكر أنّ التّضاد و التّماثل المانعين عن اجتماع الحكمين ، إنّما هو فى المرتبتين الأخيرتين مطلقاً ، سواء كانا واقعيّين أو ظاهريّين أو مختلفين ، فلو بلغ حكم إليهما واقعاً فى موضوع ، لم يمكن أن يحكم عليه فعلاً و لو ظاهراً بحكم آخر مطلقاً و لو كان مثله ، هذا إن لم يعلم به أصلاً فضلاً عمّا إذا علم به تفصيلاً أو إجمالاً .

فما ذكرناه سابقاً من التّفاوت بين العلمين ، و أن مرتبه الحكم الظّاهرى محفوظه مع الإجمالى دون التّفصيلى ، إنّما هو فى المعلوم فى غير هاتين المرتبتين ، حيث أنّه لا يكون مع التّفصيلى مرتبه غير مرتبه الحكم الواقعىّ ، فلا معنى لجعل حكم آخر إلّا بعد نسخه و رفع اليد عنه بالمرّه ، إذ لا يمكن أن يكون فى فعل واحد من شخص واحد علّتان لإنشاء حكمين فى عرض واحد فى زمان واحد كما لا يخفى ، بخلاف الإجمالى ، حيث يعقل فيه مع بقائه على حاله و عدم رفع اليد عنه ، أن يجعل فى هذه المرتبه و مع الجهل به تفصيلاً حكم فعلى يعمل على وفقه على خلافه .

فظهر أنّ مع الفعلىّ من الواقعىّ لا مجال للظاهرىّ أصلاً و لو مع الجهل به رأساً ، غايه الأمر كون المكلّف معذوراً معه لو كان من قصور عقلاً ، و مع الشأنى

منه المتحقّق بمجرّد الوجود الإنشائی یکون له المجال مطلقاً ، و لو کان معلوماً بالإجمال ، و یترتّب علیه آثاره إذا انکشف الحال (۱) .

خلاصته

و یتلخّص ما أفاده فی أنه لا ـ یتحقق التضادّ بین الحکمین الإنشائیین ، و لا ـ بین حکمین أحدهما فعلی و الآخر إنشائی ، و إنما یتحقق بین الفعلیین ، و الحکم الواقعی فی مرتبه الإنشاء ، و مورد الأماره فی مرتبه الفعلیّه ، فبینهما اختلافٌ فی المرتبه ، و معه لا یتحقق التضادّ .

و أمّا عدم لزوم التصویب ، فلأنّ الدلیل علی بطلان التصویب هو الإجماع ، و هو دلیلٌ لبّیٌّ یؤخذ منه بالمتیقّن ، و هو هنا وجود الأحکام فی مرتبه الإنشاء لعامّه المکلّفین ، لا وجود الأحکام الفعلیّه .

مناقشته

لکن یرد علیه :

أوّلاً : إنّ مقتضی ما ذکره من « أن الحکم الواقعی فیما أخطأت الأماره لیس بمتحقّق إلّا بالوجوب الإنشائی ... کما هو الحال فی جمیع الأحکام الذاتیّه الاقتضائیه المجعوله للأشیاء بما هی علیها من العناوین الأوّلیه ، و إنْ کانت أحکامها الفعلیّه بسبب ما طرأت علیها من العناوین الثانویه علی خلافها ... » هو أنْ یکون الحکم الواقعی فی المرتبه الاُولی من مراتب الحکم و هو مرتبه الشأنیّه و الاقتضاء ، و أنْ یکون باقیاً فی هذه المرتبه ، لوجود المانع عن الملاک ، کما هو الحال فی مثل الوضوء الضرری ، حیث أن مقتضی الدلیل الأوّلی جعل الوضوء

۱- ۱) درر الفوائد فی حاشیه الفرائد : ۳۶ - ۳۹ .

لکلّ المکلّفین ، لکنّه عند طروّ الضّرر علی أحدهم یتبدّلُ الحکم إلی التیمّم ، و یتقدّم دلیل نفی الضرر علی الدلیل الأوّلی بالحکومه ، و مقتضاها تخصیص الدلیل الأوّلی ، لکونها حکومهً واقعیّه .

لکنّ الالتزام بکون الحکم الواقعی فی مرتبه الشأنیّه ، هو القول بالتصویب المعتزلی ، و هو باطل .

و ثانیاً : إنّ مقتضی ما ذکره من أنّ فعلیّه الحکم الإنشائی تکون بتحقّق البعث إلیه أو الزجر عنه ، لکنّ هذه الفعلیّه تختلف عن الفعلیّه بالوصول ، لکون الوصول شرطاً للتنجّز لا الفعلیّه ، فما لم یصل الحکم الذی قامت علیه الأماره لا وجداناً و لا تعبّداً فهو باقٍ فی مرتبه الإنشاء ، و حینئذٍ یرد علیه :

إنّ کون الحکم فی مرتبه الإنشاء - و هی المرتبه الثانیه - لا معنی له إلّا عدم تمامیه الموضوع بجمیع خصوصیّاته ، کما یکون قوله تعالی : «وَلِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ ... » (۱)إنشاءً و لا مستطیع ، و لا موجب لعدم تمامیّه الموضوع هنا إلّا الجهل ، فیلزم أنْ یکون العلم جزءاً لموضوع الحکم ، فیختصّ الحکم بالعالِمین ، و هو باطل .

فی الکفایه

و أمّا فی الکفایه ، فقد قال :

إنّ ما ادّعی لزومه إمّا غیر لازم أو غیر باطل ... (۲) .

و توضیحه : أنّ المجعول فی باب الأمارات لا یخلو عن وجوه :

۱- ۱) سوره آل عمران : ۹۷ .

۲- ۲) کفایه الاصول : ۲۷۷ .

۱ - أن يكون المجعول نفس « الحجيّه » .

۲ - أن يكون المجعول هو الحكم النفسى .

۳ - أن يكون المجعول هو الحكم الطريقى .

۴ - أن يكون المجعول هو الحجيّه المستتبعه للحكم الطّريقى .

أمّا أن الشارع قد جعل فى مورد الأماره حكماً نفسياً ذا مصلحهٍ ، كما هو الحال فى الأحكام الشرعيه ، فإن الإشكال بلزوم اجتماع المثلين أو الضدّين لازم .

لكنّ المبنى باطل ، لأن المجعول فى مورد الأماره ليس هو الحكم التكليفى ، بل هو حكم وضعى ، و لو كان تكليفيّاً فهو طريقى لا نفسى .

و أمّا أن يكون المجعول هو الحجيّه المستتبعه للحكم التكليفى ، مثل الملكيّه المستتبعه لجواز التصرّف ، فلا يلزم المحذور ، لأنّ الحكم طريقى ، و هو لا يضادّ و لا يماثل الحكم الواقعى النفسى .

و المراد من الحكم الطريقى هو الحكم الذى يجعله المولى بلحاظ الواقعيّه من أجل المحافظه عليها ، و هكذا حكمٍ لا سنخيّه له مع الحكم الواقعى حتى يماثله أو يضادّه .

و لو قيل : يجعل الحكم التكليفى ثم ينتزع منه الحكم الوضعى ، كأن يقول :

اعمل بقول زراره ، فإنه ينتزع منه حجيّه قوله ، كما هو مسلك الشيخ فى الأحكام الوضعيه .

فعلى هذا المبنى أيضاً لا يلزم المحذور أصلًا ، لكون مثل هذا الحكم طريقيّاً كذلك ، لعدم كونه ناشئاً من المصلحه أو المفسده فى المتعلّق .

هذا ، و المختار عنده أنّ المجعول فى باب الأماره هو « الحجيّه » .

ص:۳۱۱

أی : کما أنّ القطع کاشف حقیقی عن الواقع ، و هو حجّه للعبد علی المولی ، و عذر له إذا حصلت المخالفه ، و هو حجه عند العقلاء جمیعاً ، و هذا المعنی من لوازم القطع ذاتاً ، کذلک الأماره ، فإن لها جمیع هذه الآثار و الأحکام ، غیر أنّ هذا بجعلٍ من المولی ، فالأماره کالقطع مع فرقٍ واحدٍ هو أن الحجیّه هناک ذاتیّه و هنا اعتباریه .

وعلیه ، فإن متعلّق الأماره نفس هذا الأمر الوضعی ، أعنی الحجیّه ، و المصلحه قائمه بها ، و حینئذٍ ، یتّضح عدم لزوم محذور اجتماع المثلین أو الضدّین ، لأن المصلحه قائمه فی الأماره بنفس هذا الأمر الوضعی ، أمّا فی الحکم الواقعی ، فهی قائمه بالمتعلّق .

فلا محذور فی مرحله الملاک .

و کذا فی مرحله الإراده و الکراهه .

و أمّا فی مرحله الحکم - و هو یری التضادّ فی الأحکام - فالمفروض أنّ الحکم الواقعی تکلیفی مثل وجوب صلاه الجمعه ، و الحکم الظاهری القائم علیها الأماره وضعی و هو الحجیّه ، أی: حجیّه خبر الثقه علی الواقع ، فهما لیسا من سنخٍ واحد حتی یلزم التضاد أو المماثله .

و أمّا فی مرحله الامتثال ، فإنْ تعلّق العلم بالحکم الواقعی ، أو کانت الأماره مطابقةً له ، فالواجب امتثال الحکم الواقعی ، و أمّا فی صوره المخالفه ، فالأماره عذر للعبد أمام المولی ، و لا یقتضی الحکم الواقعی الامتثال .

و هکذا ینحلّ المشکل علی جمیع المبانی .

ص:۳۱۲

إلّا أن المحقق الخراسانی یری بقاء المشکله فی « أصاله الإباحه » (۱) ، لأن المجعول فی موردها بنظره هو الإذن و الترخیص ، فکان الشارع قد جعل الإباحه مع وجود الحکم الواقعی ، فتارهً تضادُّ الإباحه الحکم الواقعی ، و اخری تماثله .

و هذا الإشکال یلزم بناءً علی جعل الحکم الظاهری فی مورد الاستصحاب .

و قد حلّ المشکل فی أصاله الإباحه ، بأنّ الحکم الواقعی فی مورد أصاله الإباحه غیر فعلی .

و الظاهر أنّ مراده من عدم الفعلیّه هنا هو : أن الحکم الواقعی مجعول ، بحیث لو علم به لتنجّز ، فلا باعثیّه و زاجریه له فی ظرف الجهل به ، و حینئذٍ ، لا یلزم المحذور ، لأنّ المکلّف فی هذه الحاله ینبعث أو ینزجر من الإباحه الظاهریه المجعوله فعلیّته لا من الحکم الواقعی .

موارد الفرق بین الحاشیه و الکفایه

و علی الجمله ، فقد ظهر الفرق بین کلامی المحقق الخراسانی فی کتابیه ... .

لأنه جعل الحکم الواقعی فی الحاشیه فی المرتبه الثانیه من مراتب الحکم التی ذهب إلیها ، و الحکم الظّاهری فی المرتبه الثالثه و الرابعه ، و فی الکفایه ، جعله فی المرتبه الثالثه ، و جعل الظاهری فی الرابعه .

و أیضاً ، کلامه فی الحاشیه ناظر إلی الحکم بصورهٍ عامّه ، أمّا فی الکفایه ، فقد استثنی أصاله الإباحه .

ثم إنه فی الحاشیه لا یری الحکم الواقعی فعلیّاً ، و فی الکفایه یراه فعلیّاً ،

۱- ۱) کفایه الاصول : ۲۷۸ .

فيقع فی الإشكال و يحاول رفعه بقوله : « بمعنى كونه على صفهٍ و نحوٍ لو علم به المكلّف لتنجّز عليه ... » .

هذا ، و قد عرفت أنه لا يمكن المساعده على ما ذكره فی حاشيه الرسائل .

و أمّا ما ذهب إليه فی كفايه الاصول ، فقد تكلّم عليه جماعه ، كما نرى :

الكلام على الكفايه

و هو يقع فی جهتين :

الاُولى : فيما ذكره فی حلّ المشكل .

فإنّه يرد عليه : أنه إذا كان الحكم الواقعی بحيث لو علم به لتنجّز – أی: ليس فيه جهه نقص إلّا عدم العلم الوجدانی به – فلازمه أن تعود جميع المحاذير بمجرّد تحقّق العلم به .

و الثانيه فی أصل مبناه ، من أنّ مدلول الأدلّه فی الأمارات أن المجعول فی موردها هو « الحجيّه » ، فقد اورد عليه بوجوه :

الأوّل :

ما ذكره المحقق الأصفهانی (1) من أنّ ظاهر عباره الكفايه أنّ المجعول هو الحجيّه بمعنى التنجّز ، فأشكل على ظاهر العباره – و إنْ احتمل فيما بعد أنْ يكون مراده منها حيثيّه اخرى يترتّب عليها التنجّز – بأنّ التنجّز عباره عن حسن العقاب عند الموافقه ، و التعذير عند المخالفه ، و هذا المعنى متوقّف على الحجيّه و بدونها يستحيل ذلك ، و حينئذٍ لو كانت الحجيّه بجعل حسن العقاب يلزم الدور .

و قد تبعه المحقّق الخوئی فقال بعد الإشكال على المحقق النائينی :

١- ١) نهايه الدرايه ٣ / ١٢۴ .

و بمـا ذکرنـا ظهر مـا فی کلاـم صـاحب الکفایه من أن المجعول فی باب الأمارات هی الحجّیه ، بمعنی التنجیز عنـد المصادفه و التعـذیر عند المخالفه ، إذ التنجیز و التعذیر بمعنی حسن العقاب علی مخالفه التکلیف مع قیام الحجّه علیه و عدمه مع عدمه ، من الأحکام العقلیه غیر القابله للتخصیص ، فالتصرّف من الشارع لا بدّ و أنْ یکون فی الموضوع ، بأنْ یجعل شیئاً طریقاً و یعتبره علماً تعبّداً ، و بعـد قیـام ما اعتبره الشارع علماً علی التکلیف ، یترتب علیه التنجیز و التعـذیر عقلاً لا محاله ، و کـذا الحال فی الاصول المحرزه الناظره إلی الواقع بإلغاء جهه الشک ... (۱) .

الجواب

و یجاب عن هـذا الإشـکال بأنه مع التأمّل فی عباره الکفایه منـدفع ، فإنه إنما یرد إن کان یقول بجعل حسن العقاب و المنجزیّه ، لکنّه یقول بأنّ المجعول أمر اعتباری یوجب التنجّز .

و توضیـحه : إنّ « الحجیه » هی کون الشیء بحیث یصحّ أن یحتجّ به ، و هذا غیر حسن العقاب کما لا یخفی . یقول رحمه اللّه : کون الشـیء بحیث یصـحّ أن یحتـجّ به تارهً ذاتیٌّ للشـیء کما فی القطع ، فإنّ الحجّیه ذاتیّ له ، و اخری : لیس کـذلک کما فی الأمـارات و الطّرق ، فإنّ ذلک مجعولٌ لما ثبت حجیّته منها ، و هو سواء فی القطع أو خبر الثقه و نحوه یوجب حسن العقاب عند المخـالفه . فهـذا هو مراده ، و هو ظـاهر کلاـمه إذ قـال : و ذلـک لأـن التعبّـد بطریق غیر علمی إنمـا هو بجعل حجیّته ، و الحجیه المجعوله غیر مستتبعه لإنشاء أحکامٍ تکلیفیّه بحسب ما أدّی

۱- ۱) مصباح الاصول ۲ / ۱۰۴ - ۱۰۵ .

إليه الطريق ، بل إنما تكون موجبهً لتنجّز التكليف به .

الثانی :

إن الحجّيه عند المحقق الخراسانی هی المنجزيّه ، و المنجزيّه هی السببيّه لاستحقاق العقاب ، لكن السببيّه غير قابله للجعل لكونها من الامور التكوينيّه ، كما ذكر هو فی الاستصحاب .

و الجواب :

إنّ السببيه عنده ممّا لا يقبل الجعل ، و الحجيه ممّا يقبل الجعل ، فهی غير السببيّه .

الثالث :

إنه يرد على كلامه بناءً على أن الحجّيه قابله للجعل : إن المفروض ثبوت أحكام القطع كلّها للأمارات ، إلّا أنها ثابته للقطع بالذات و للأمارات بالجعل ، و الحال أنْ الشیء الثابت للقطع هو الكاشفيه عن الواقع ، و من هنا يؤاخذ العقلاء على أساس القطع ، و ليس فی ارتكازهم بين « الكاشفيه » و« صحّه المؤاخذه » واسطه اسمها « الحجّيه » . و إذ ليس للقطع ذلك فليس فی الطرق .

و الجواب

إن هذا خلاف الارتكاز العقلائی ، فإنّهم يرون للقطع الحجّيه و الكاشفيّه ، و قد عرفت أن المقصود من الحجّيه كونه بحيث يصحّ أنْ يحتجّ به ، و يشهد بذلك ما يستفاد من الروايات - كما قال الوحيد البهبهانی - من أن « العقل حجه » (١) .

١- ١) الفوائد الحائريّه : ٩۶ .

مناقشته

و بعد أنْ ظهر عدم تماميّه شيء مما اورد به عليه ، خاصّهً الإشكال الأوّل و ما اشتهر عن المحقق الخراسانی من أنه قائل بمجعولیّه استحقاق العقاب و التعذیر ، فإنّ التأمّل فی کلماته فی الموارد المختلفه یفید عدم صحّه هذه النسبه ، بل إنه یری أنّ التنجیز و التعذیر من مقتضیات الحجیّه لا نفس الحجیّه المجعوله ، و أنّ المستفاد من أدلّه الحجیّه و الاعتبار فی باب الأمارات إلغاء احتمال الخلاف و جعل الطریقیّه .

إلّا أنه یرد الإشکال علی کلامه فی الکفایه بالنسبه إلی الاصول المرخّصه کقاعده الحلّ ، من الجمع بین الحکمین بأنّ الحکم الواقعی غیر فعلیّ و الحکم الظاهری فعلی ، إذ فیه :

إنّه لا ـ ریب فی فعلیّه الحکم الواقعی مع العلم بالخلاف ، فلو علم بحلیّه شیء هو حرام فی الواقع ، فإنّ هذا العلم غیر مؤثر فی فعلیّه الحکم الواقعی ، لکون الموضوع محقَّقاً بجمیع قیوده و لیس للعلم دخل فی ذلک ، و حکم الأماره القائمه علی الخلاف حکم العلم بالخلاف ، وعلیه ، فلا بدّ إمّا من تقیید الحکم بعدم قیام الأماره علی خلافه ، و هذا هو التصویب ، و إمّا من الالتزام بعدم الفعلیّه له مع تمامیّه موضوعه من جمیع الجهات ، و هو محال ، للزوم تخلّف الحکم عن موضوعه ، و مع عدم التقیید أو الالتزام المذکورین ، فالإشکال ثابت ، لأنه یلزم اجتماع المثلین فی صوره الموافقه و اجتماع الضدّین فی صوره المخالفه .

و أیضاً ، فإنّ کلامه فی هذا المقام یشتمل علی التهافت ، لأنه قال بأنّ الحکم الواقعی هو بحیث لو علم به لتنجّز ، و معنی هذا الکلام کونه فی المرتبه الثالثه من

مراتب الحكم ، لكنّ المفروض كون الحكم الظاهری أيضاً فی هذه المرتبه بضميمه وصوله ، فإذن ، قد اجتمع الحكمان فی هذه المرتبه ، إلّا أن هـذا الكلام ينافی قوله بأنّ الحكم الواقعی هو بحيث لو اذن بالمخالفه له فلا فعليّه له ، لأن معنی ذلک كونه فی مرتبه الإنشاء و عدم وصوله إلی مرحله أنه لو علم به لتنجّز .

فتدبّر .

طريق المحقق الفشاركی و اليزدی

و سلک المحقّق السيّد الفشاركی طريقاً آخر ، و تبعه تلميذه المحقّق الحائری اليزدی ، و قرّره فی الدرر حيث قال :

إنه لا إشكال فی أن الأحكام لا تتعلق ابتـداء بالموضوعات الخارجيّه ، بل إنما تتعلق بالمفاهيم المتصوره فی الذهن ، لكن لا من حيث كونها موجوده فی الـذهن ، بل من حيث إنها حاكيه عن الخارج ، فالشـیء ما لم يتصور فی الـذهن لا يتصف بالمحبوبيه و المبغوضيه ، و هذا واضح .

ثم إن المفهوم المتصوّر تاره : يكون مطلوباً علی نحو الإطلاق ، و اخری :

علی نحو التقييـد ، و علی الثانی ، فقـد يكون لعـدم المقتضـی فی ذلک المقيـد ، و قـد يكون لوجود المانع ؛ مثلًا قد يكون عتق الرقبه مطلوبـاً علی سبيل الإطلاق ، و قـد يكون الغرض فی عتق الرقبه المؤمنه خاصه ، و قـد يكون فی المطلق ، إلا أن عتق الرقبه الكافره مناف لغرضه الآخر ، و لكونه منافياً لـذلک الغرض لا بـد أن يقيد العتق المطلوب بما إذا تحقق فی الرقبه المؤمنه ، فتقييد المطلوب فی القسم الأخير إنما هو من جهه الكسـر و الانكسار ، لا لتضـييق دائره المقتضـی ، و ذلک موقوف علی تصور العنوان المطلوب أوّلاً مع العنوان الآخر المتحد معه فی الوجود المخرج له

عن المطلوبيّه الفعليه ، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن ، بحيث يكون المتعقل أحدهما لا مع الآخر ، فلا يعقل تحقق الكسر و الانكسار بين جهتيهما ، فاللّازم من ذلك أنه متى تصور العنوان الذى فيه جهه المطلوبيه يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد ، لعدم تعقّل منافيه ، و متى تصور العنوان الذى فيه جهه المبغوضيّه يكون مبغوضاً كذلك ، لعدم تعقل منافيه ، كما هو المفروض .

و العنوان المتعلّق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهريّه مما لا يجتمعان فى الوجود الذهنى أبداً ، مثلًا : إذا تصور الآمر صلاه الجمعه ، فلا يمكن أن يتصور معها إلّا الحالات التى يمكن أن تتصف بها فى هذه الرتبه ، مثل كونها فى المسجد أو الدار و أمثال ذلك ، و أما اتصافها بكون حكمها الواقعى مشكوكاً ، فليس مما يتصور فى هذه الرتبه ، لأن هذا الوصف مما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم ، و الأوصاف المتأخره عن الحكم لا يمكن إدراجها فى موضوعه ، فلو فرضنا أن صلاه الجمعه فى كلّ حال أو وصف يتصور معها فى هذه الرتبه مطلوبه بلا مناف و مزاحم ، فإراده المريد تتعلّق بها فعلًا ، و بعد تعلّق الإراده بها تتصف بأوصاف اخر لم تتصف بها قبل الحكم ، مثل أن تصير معلوم الحكم تاره و مشكوك الحكم اخرى ، فلو فرضنا بعد ملاحظه اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهه المبغوضيه فيه ، يصير مبغوضاً بهذه الملاحظه لا محاله ، و لا يزاحمها جهه المطلوبيه الملحوظه فى ذاته ، لأن الموضوع بتلك الملاحظه لا يكون متعقلاً فعلاً ، لأن تلك الملاحظه ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم ، و هذه ملاحظته مع الحكم .

فإن قلت : العنوان المتأخر و إن لم يكن متعقلًا فى مرتبه تعقل الذات ، و لكن

الـذات ملحوظه فی مرتبه تعقل العنوان المتأخر ، فعنـد ملاحظه العنوان المتأخر يجتمع العنوانان فی اللّحاظ ، فلا يعقل المبغوضـيه فی الرتبه الثانيه مع محبوبيه الذات .

قلت : تصوّر مـا يكون موضوعـاً للحكم الواقعی الأوّلی مبنی علی قطع النظر عن الحكم ، لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم ، فتصوّره يلزم أن يكون مجرّداً عن الحكم ، و تصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ و أن يكون بلحاظ الحكم .

و لاـ يمكن الجمع بين لحـاظ التجرّد عن الحكم و لحـاظ ثبوته ، و بعبـاره اخری : صـلاه الجمعه الـتی كـانت متصوره فی مرتبه كونها موضوعه للوجوب الواقعی ، لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم و معلومه ، و التی تتصور فی ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما ، فتصور ما كان موضوعاً للحكم الواقعی و الظاهری معاً ، يتوقف علی تصور العنوان علی نحو لا ينقسم إلی قسمين ، و علی نحو ينقسم إليهما ، و هذا مسـتحيل فی لحاظ واحد . فحينئذٍ نقول : متی تصوّر الآمر صلاه الجمعه بملاحظه ذاتها ، تكون مطلوبه ، و متی تصورها بملاحظه كونها مشكوك الحكم ، تكون متعلقه لحكم آخر . فافهم و تدبّر فإنه لا يخلو من دقه (۱) .

خلاصه هذا الطريق

و يتلخّص هذا الطّريق فی المقدّمتين و النتيجه :

المقـدّمه الاـولی : إنّ متعلّق الحكم هو الصّوره الـذهنيّه لاـ الخـارج ، غير أنهـا تـارهً : تلحظ ذهنيّهً ، و اخری : بما هی حاكيه عن الخارج .

۱- ۱) درر الفوائد (۱ - ۲) ۳۵۰ - ۳۵۴ .

و المقدّمه الثانيه : إنّ الصّوره قد تجتمع مع انقساماتها ، و قد لا تجتمع ، فالرقبه مثلًا تقبل الاجتماع مع الإيمان و مع الكفر ، فقد لاـ يكون للكافره مقتض ، و قد يكون الكفر مانعاً ، لكنّ الانقسامات الطارئه على الحكم لا تقبل الاجتماع معه ، فلا يمكن أنْ يلحظ ما يطرأ على الموضوع فى مرتبه لحاظه ، لأن قوام لحاظ الموضوع بعدم لحاظ الحكم .

و يستنتج من ذلك : إن موضوع الحكم الواقعى لا يجتمع مع مشكوك الحكم و لا يتّحد معه . هذا من جهه .

و من جهةٍ اخرى : مركب الحكم هو الصّوره الملحوظه خارجيّةً .

فموضوع الحكم الواقعى هو الموضوع الذى لاـ يقبل الاتّحاد مع مشكوك الحكم ، و موضوع الحكم الظاهرى هو الحصه المشكوك فيها .

و إذا تعدّد الموضوع ، فلا يعقل الاتّحاد بينهما أصلًا .

فلا يلزم أىّ محذورٍ من جعل الحكمين .

و الحاصل : إن قوام لحاظ الموضوع للحكم الواقعى أنْ يُرى مجرّداً عن الحكم و انقساماته و أمّا موضوع الحكم الظاهرى فهو الحصّه المشكوك فيها من الموضوع ، و من الواضح أن الشكّ لا يتعدّى إلى مرتبه موضوع الحكم الواقعى ، و موضوع الحكم الواقعى لا يأتى إلى مرتبه الحكم الظاهرى .

مناقشته

أمّا فى المقدّمه الاولى ، فصحيح ما ذكروه فى الحبّ و البغض ، فإن المحبوب هو الصّوره الملحوظه خارجيّةً ، إذْ ليس الخارج هو المتعلّق للحكم ، حتى و لو قلنا بتعلّق الحكم بنفس الخارج كما عليه شيخ الإشراق ، لأنّ الخارج

ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، لكنّ المهمّ هو الفرق بين « العلم » و« الحب » .

فالمعلوم بالذات هو الصّوره و المعلوم بالعرض هو الخارج ، على عكس الحبّ ، حيث أنّ المحبوب بالذات هو الخارج ، و بالعرض هو الصوره ، فالمصدر للحبّ هو الخارج ، أمّا العلم فهو عباره عن الكشف ، و الصّوره هى الكشف لمن حصل له العلم ، و يشهد بما ذكرنا صحّه قولك : احبّ الحسين الخارجى و أكره يزيد الخارجى ، و لا يصح أن تقول : بما أن الشىء الفلانى فى الخارج فأنا عالم به .

و إذْ ظهر الفرق بين العلم و الحبّ ، فإن من يلحظ المقسم باللّحاظ الثانوى فى الانقسامات اللّاحقه للحكم من حيث غرضه ، يكون حبّه تابعاً للغرض لكونه معلولاً له ، و حينئذٍ يجتمع الحكمان و يعود المحذور .

فإنْ قلتم : لا يتبعه .

قلنا : فإذن ، يوجد الغرض . و هذا هو التصويب .

و الحاصل : عدم تماميّه المقدمه الاولى ، للزوم الاجتماع فى مشكوك الحكم ، فى مرحله الإراده و الكراهه ، و من المعلوم أن الوجوب و الحرمه ظلّان للإراده و الكراهه فيلزم الاجتماع بين الحكمين .

هذا فى المقدّمه الاولى .

و أمّا المقدّمه الثانيه ، و ملخّص ما ذكر هو : أنّ مركب الحكم فى الواقع مجرّد عن العلم و الشكّ ، و أمّا فى الظاهر فمخلوط من العلم و الشك ، فلا يلزم الاجتماع بينهما لكونهما متباينين .

و فيه : إنّ هذا التباين صحيح فى اللّحاظ ، أمّا فى الملحوظ فلا .

و توضيحه : إنّ اللّحاظات متباينه بالضروره ، فالمولى يلحظ الخمر و يرتّب

الحکم الواقعی و هو الحرمه علیه ، لکنّه لمّا یأتی بحکم الإباحه ، فإنه یراه مشکوک الخمریّه ، فاللحاظ مختلف و الحکم کذلک ، و إذْ یوجد التباین فلا یلزم الاجتماع أصلاً .

لکنّ الأمر بالنسبه إلی الملحوظین لیس کذلک ، فإنّ موضوع الحکم الواقعی إذا کان مجرّداً عن العلم و الشک ، فهو لا بشرط ، أی لا بشرط حتی بالنسبه إلی التجرّد ، فیکون من اللّابشرط المقسمی ، و من المعلوم أن اللّابشرط المقسمی یجتمع مع القسم بحکم البرهان .

مثلاً : عند ما یری الخمر و یعلم أن فی الخمر مفسده ، فهل یری المفسده فی حال کون المائع مشکوک الخمریّه ؟ یقول : نعم . إذن یوجد الغرض فی مشکوک الخمر ، وعلیه ، فالحکم بالحرمه موجود فی الواقع بالنسبه إلی الخمر المجرّد عن کلّ قید حتی التجرّد ، و الخمر المجرد عن القید و التجرّد یجتمع مع القید ، فیلزم الاجتماع ، لأن اللّابشرط القسمی أو المقسمی یجتمع مع القسم .

هذا ، و مع وجود الغرض الواقعی فی المشکوک ، یترتّب الحکم لکونه معلولاً للغرض ، و لکنّ هذا الحکم لا یأتی بالدلیل الأوّلی ، فلا بدّ من الدلیل الثانوی ، لأنّ الإهمال محال ، و التقیید بحال العلم غیر صحیح لاشتراک الأحکام بین العالمین و الجاهلین - فالحکم موجود فی حال الشک ، غیر أن مصلحه التسهیل تزاحم جعل الحرمه فی حال الشک علی مبنی المحقق الفشارکی - فیجعل الحکم الظاهری .

و بعباره اخری : فإنّ العلم و الإراده و الحبّ و البغض و الوجوب و الحرمه ...

کلّ هذه مفاهیم ذات تعلّق ، و کلّ مفهوم کذلک - سواء کان حقیقیاً أو اعتباریّاً - لا

يتحقّق إلّا بمتعلّقه ، إلّا أنّ بين « العلم » و« الحبّ » فرقاً فى كيفيّه التعلّق كما عرفت .

هذا من جهه .

و من جههٍ ، فـإنّ الموضوع عنـد ما يلحظ باللّحاظ الأوّلى ، فلا بـدّ أن يكون مجرّداً عن الحكم ، إذ الحاكم يلحظ صـلاه الجمعه مثلاً مجرّدهً من كلّ شـىء ، ثمّ يحكم بوجوبها ، فالصّلاه و الوجوب مثلاً ليسا فى مرتبه واحـده و إنْ كانا معاً زماناً ، أمّا باللّحاظ الثانوى ، فيراها منقسمهً مثلاً إلى صلاه الجمعه الواجبه و المشكوكه .

إلّا أنّ لحـاظ الصّلاه مجرّده عن الحكم فى اللّحـاظ الأوّل ، لا يعنى عـدم لحاظ الغرض من الحكم ، لأن الحكم فعل اختيارى يدور مدار التصوّر و التصديق بفائدته ، و ذلك يكون فى المرتبه السابقه على الحكم ، فالغرض ملحوظ فى تلك المرتبه ، و لمّا كان من الامور التكوينيّه فلا يعقل كونه مهملاً ، فإمّا هو قائم بصـلاه الجمعه حتى مع الشك فى وجوبها ، فالحكم يكون مطلقاً ، و إمّا هو قـائم بالصّلاه حتى مع الشك فى وجوبها ، فالحكم يكون مطلقاً ، و إمّا هو قائم بالصّلاه غير المشـكوك فى وجوبها ، فالإطلاق محال ، غير أنّ إفاده الإطلاق و التقييد هنا يكون بنتيجه الإطلاق و نتيجه التقييد .

و إذا ثبت وجوب صـلاه الجمعه ، و لكنّ الغرض يسـتحيل أنْ يكون مهملاً ، و هو قـائم بطـبيعه صـلاه الجمعه ، فلا محـاله يلزم اجتماع الضدّين فى الصّلاه المشكوك فى وجوبها ، فإمّا يتقيّد الغرض ، و هذا تصويب ، و إمّا لا يتقيّد فيلزم الاجتماع .

فالحاصل : إنه لو قيل بعدم الإطلاق فى الغرض ، فالحكم كذلك غير مطلق ، فهو مقيّد بغير مشـكوك الحكم ، و هذا تصويب ، و إن قيل بإطلاق الغرض و لا

إطلاق للحكم ، لزم تخلّف المعلول عن العلّه و هو محال ، فيبقى الشق الثالث :

و هو تبعيّه الحكم للغرض ، فمع تبعيّته له و إطلاقه يلزم اجتماع الحرمه الواقعيّه مع الحليّه الظاهريه ، و هذا اجتماع للضدّين .

هذا كلّه أوّلاً .

و ثانياً : التباين بين لحاظ صلاه الجمعه المعلومه الوجوب و لحاظ صلاه الجمعه المشكوك وجوبها متحقّق ، فيجتمع الحكمان ، و لكنّ النسبه بين الملحوظين هى العموم المطلق ، فيلزم اجتماع الإراده و الكراهه بحسب الملحوظ فى الشىء الواحد ، فيعود الإشكال .

طريق المحقق العراقى

و قد أجاب المحقق العراقى عن الإشكال بعد تمهيد مقدماتٍ أربع نلخّصها فيما يلى :

فالمقدّمه الاولى هى : إن الأحكام الشرعيه لا تكون قائمةً إلّا بنفس العناوين المنتزعه عن الجهه التى قامت بها المصلحه الخارجيّه بما أنها ملحوظه خارجيّةً ... .

و المقدّمه الثانيه هى : إنه كما ينتزع من وجود واحد عنوانان عرضيّان ، كذلك يمكن أن ينتزع منه عنوان طوليّان ، على وجهٍ يكون انتزاع أحد العنوانين فى طول الحكم المتعلّق بالعنوان الآخر . و فى هذا القسم ، تاره : تكون طوليّه العنوانين من جهه طوليّه الوصف المأخوذ فى أحد العنوانين ، بلا طوليّه فى طرف الذات المعروضه للوصف ، كما فى الخمر و الخمر المشكوك حكمها . و اخرى :

تكون طوليّه العنوانين حتى من جهه الذات المحفوظه فيهما المستلزمه لاعتبار

الذات فی رتبتین ، تاره : فی الرتبه السّابقه علی الوصف التی رتبه معروضیّتها له .

و اخری : فی الرتبه اللّاحقه عن الوصف ، نظیر الذات المعروضه للأمر و الذات المعلومه لدعوته المنتزع عنها عنوان الإطاعه .

و المقدّمه الثالثه هی : إنّ لوجود المراد و تحقّقه فی الخارج مقدّمات اختیاریه من قبل المأمور ، نظیر الستر و الطهور و غیرهما بالنسبه إلی الصّلاه ، و مقدّمات اختیاریه من قبل الآمر ، کخطابه الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث علی إیجاده و خطابه الآخر فی طول ذلک عند جهل المأمور بالخطاب الأوّل ، و هکذا ، و لا شبهه فی أن الإراده التشریعیّه التی یتضمّنها الخطاب المتعلّق بعنوان الذات ، إنما یقتضی حفظ وجود المتعلّق من قبل خصوص المقدّمات المحفوظه فی الرتبه السّابقه علی تلک الإراده ، و هی المقدّمات الاختیاریه المتمشّیه من قبل المأمور ... .

و المقدمه الرّابعه هی : إنه لا شبهه فی اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبه إلی المقدّمات المتأخّره المتمشّیه من قبل الآمر حسب اختلاف المصالح الواقعیّه فی الأهمیّه ... .

قال :

بعد أن عرفت ما مهّدناه من المقدّمات ، یظهر لک اندفاع الشبهه المذکوره فی إمکان جعل الطّریق علی خلاف الواقع بتقاریرها ، حتی علی الموضوعیّه فضلاً عن الطریقیّه فی حال الانفتاح و الانسداد ... (1) .

۱- ۱) نهایه الأفکار ق ۱ ج ۳ ص ۶۰ - ۶۹ .

أقول :

إنّ المهمّ من المقدّمات هو المقدّمتان الاولى و الثانيه .

أمّا الاولى ، فقد تقدّمت فی طريق السيّد الفشاركی ، فلا نعيد الكلام حولها .

و أمّا الثانيه ، فهی لبيان الطوليّه بين موضوعی الحكمين ، و توضيحها هو :

إنه قد ينتزع من الوجود الواحد عنوانان أو أكثر ، و لكنْ قد تكون العناوين المنتزعه فی عرضٍ واحد ، كما ينتزع « العالم » و« العادل » من الوجود الواحد و هما فی عرضٍ واحد ، و قد تكون فی الطول ، و الطوليه تاره تكون فی الوصف ، و اخرى فی الذات .

مثال الطّوليه فی الوصف : الخمر ، و الخمر المشكوك الحرمه ، فإنهما عنوانان منتزعان من الوجود الخارجی للخمر و هما متّحدان فی الذات و لكنهما فی الوصف طوليّان ، لأن « مشكوك الحرمه » فی طول « الحرمه » لكون الحرمه متفرعه على الخمريّه و متأخره عنها تأخر الحكم عن الموضوع ، و الشك فی الشیء متأخّر طبعاً عن الشیء .

و مثال الطوليّه فی الذات هو : معروض الحكم و معلول الأمر ، فإنهما عنوانان طوليّان بينهما اختلاف فی الرتبه ، فالصّلاه إذا تعلّق بها الوجوب ، كانت مقدّمةً فی الرتبه على الوجوب ، و هو الحكم ، و هی إذا أتی بها بداعی الوجوب أصبحت معلوله لهذا الوجوب ، فكانت الصلاه بكونها معروضةً للوجوب مقدّمةً رتبةً عند كونها معلولةً للوجوب .

و هذه هی المقدّمه الثانيه .

و ما نحن فيه من قبيل المثال الثانی ، أی توجد الطوليّه بين الخمر و الخمر

المشکوک الحرمه ، و ذلک :

تارهً : یلحظ الشکّ بنحو الحیثیه التقییدیّه لموضوع الحکم .

و اخری : بنحو الحیثیه التعلیلیّه .

فإنْ کان الأوّل ، فلا یلزم اختلاف الرتبه فی الذات ، لأنّه وصف .

أمّا علی الثانی ، فإنه یکون الشکّ علّهً ، و هو ظاهر الأدلّه فی موارد الأحکام الظاهریّه .

و حینئذٍ ، فإنّ « الخمر » موضوع للحرمه الواقعیّه ، و« الخمر المشکوک الحرمه » حلال ، فصار الشک علهً للحکم .

وعلیه : فإنّ الخمر الـذی هو موضوع الخمر الواقعی متقـدّم رتبهً علی الحرمه ، و هو الحکم العارض علیه ، و لکنّ الخمر الذی هو موضوع الحکم الظاهری متأخر رتبهً عن الشک فی الحرمه ، فتأخر موضوع الحکم الظاهری عن موضوع الحکم الواقعی .

و مع التأخر الرتبی لا یلزم أیّ اجتماع .

مناقشته

و یمکن المناقشه فی هذا الکلام إثباتاً و ثبوتاً :

أمّا إثباتاً ، فقد ذکر : أن الشکّ قد یکون قیداً ، و قد یکون علّهً ، و قد جعله هنا علّه .

و فیه : إن کونه علّهً یحتاج إلی کاشف ککونه قیـداً ، و لم یؤخـذ فی لسان الأدلّه الشـرعیه للأحکام الظاهریه علّهً ، لا فی حدیث الرفع (۱) ، و لا فی : « کلّ شیء

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۵ / ۳۶۹ ، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ۱ .

مطلق » (۱) « النـاس فی سعه ما لم یعلموا » (۲) و« مـا حجب اللّه علمه علی العبـاد ، ... » (۳) إذ أنّ اللّسان فی جمیع هـذه الأدلّه لسان القید لا العلّه . هذا فی الاصول العملیه .

و أمّـا فی الطّرق ، فإن الشک موردٌ لها ، و فی جملهٍ من أدلّتها لم یؤخـذ الشک أصـلاً . نعم ، قـد ورد فی الأدلّه : « إذا شـککت فابن علی الیقین » (۴) ، و قد وقع الکلام فی المراد من ذلک ، هل هو الاحتیاط أو الاستصحاب .

و أمّا فی أدلّه الاستصحاب ، فلم یؤخذ الشک فی روایه تامّه سنداً .

و علی الجمله ، فلا ظهور لشیء من الأدلّه فی علیّه الشک ، لأنه لو کان مأخوذاً فی دلیل فهو مجملٌ .

و أمّـا ثبوتاً : فإنّ النسـبه بین کلّ عنوانین لا تخلو عن احـدی النسب الأربع ، و لیس بین موضوعی الحکمین نسـبه التساوی ، فهی إمّا العموم من وجه أو المطلق أو التباین .

فـإن کانت النسـبه هی التباین ، و لا مجمع بینهما کما هو ظاهر کلام المحقق العراقی ، فهـذا یسـتلزم التصویب ، أی: عـدم وجود الحکم الواقعی فی مورد الحکم الظاهری .

فحلّ المشکل فی عالم الثبوت ، یتوقف علی التباین ، و هو یستلزم التصویب .

ص:۳۲۹

۱- ۱) وسائل الشیعه ۶ / ۲۸۹ ، الباب ۱۹ من أبواب القنوت ، رقم : ۳ .

۲- ۲) مستدرک الوسائل ۱۸ / ۲۰ .

۳- ۳) جامع الأحادیث ۱ / ۳۲۷ .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۸ / ۲۱۲ ، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصّلاه .

أمّا مع كون النسبه هی العموم من وجه أو المطلق ، فلا يلزم التصويب ، لكنّ المشكله لا تنحلّ .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنه على فرض تماميّه ما ذكره من تعدّد الموضوعين من جهه اختلاف المرتبه ، فإنّ الغرض المترتّب على الموضوع الحامل له لا تعدّد فيه ، و مع حفظ الموضوع فی مورد الحكم الظاهری ، يتحقق الإراده و الكراهه ، فيجتمعان على أثر اجتماع الموضوعين الحاملين للغرض ، فيعود الإشكال .

طريق المحقق النائينی

و جعل الميرزا الموارد التی توهّم وقوع التضادّ بين الحكمين فيها على ثلاثه أنحاء :

موارد الطرق .

موارد الاصول المحرزه .

موارد الاصول غير المحرزه .

فالكلام فی مقامات :

المقام الأول (فی الطرق و الأمارات)

قال ما ملخّصه بلفظه :

أمّا فی باب الطرق و الأمارات ، فليس المجعول فيها حكماً تكليفياً حتی يتوهّم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعی ، بناءً على ما هو الحق عندنا من أنّ الحجيّه و الطريقيّه من الأحكام الوضعيّه المتأصّله بالجعل و مما تنالها يد الوضع و الرفع ابتداءً ، - ما عدا الجزئيّه و الشرطيّه و المانعيّه و السببيّه - لما تقدّمت الإشاره إليه من

أنه ليس فيما بأيـدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم و إثبات مقاصدهم ، لمكان أن الطرق عندهم مـن حيث الإتقـان و الاسـتحكام كالأسـباب المفيـده للعلم ، و إذ قـد عرفت حقيقه المجعـول فى بـاب الطرق و الأمـارات ، و أن المجعول فيها نفس الوسطيّه فى الإثبات ، ظهر لک أنه ليس فى باب الطرق و الأمارات حكم حتى ينافى الواقعى ليقع فى إشكال التضادّ أو التصويب ، فلا يكون فى البين إلّا الحكم الواقعى فقط مطلقاً ، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ .

هذا بناءً على ما هو المختار من تأصّل الحجيّه و الطّريقيّه فى الجعل (۱) .

أقول :

و توضيحه ملخّصاً :

أنّ المحـذور إنمـا يلزم فى حـال وجود التماثـل أو التضـاد أو التناقض جوهراً و أثراً ، و إلّا فلا يلزم ، لكنّ المجعول الشّـرعى فى الطرق و الأمارات يختلف فى جوهره و حقيقته مع المجعول الشرعى فى الحكم الواقعى ، لأنّ المجعول فيه هو الوجوب و الحرمه ، أمّا فى الطرق و الأمارات فالمجعول الطريقيه و الكاشـفيه ، إذنْ ، لا سنخيّه حتى يلزم اجتماع المثلين ، و لا يلزم اجتماع الضدّين ، لجواز الاجتماع بين الكاشفيه و الوجوب أو الحرمه و إنْ اختلفا فى جوهرهما . و أمّا من حيث الأمر ، فلا تضاد و لا تباين بينهما .

ثم إنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات ليس تأسيسيّاً ، بل هو إمضاء لما عليه العقلاء ، و عملهم بخبر الواحـد مثلًا لا يخلو أنْ يكون من باب الرجاء ، أو

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۰۵ - ۱۱۰ .

إفاده الخبر للعلم ، أو لوجود حكم عندهم يكون منشأً لانتزاع الطريقيّه للخبر ، أو لأنّ الخبر طريق إلى الواقع و كاشف عنه .

إن الثلاثه الاولى منتفيه يقيناً ، و الرابع و هو الطريقيه و الكاشفيه ، هو المتعيّن .

فإنهم يرتبون الأثر على الخبر و يلغون احتمال مخالفته للواقع ، و هذا المعنى هو الذى أمضاه الشارع و جعل للخبر الكاشفيّه كذلك ، و الكاشفيه من الامور الوضعيّه القابله للجعل و الاعتبار كما لا يخفى .

الكلام على الإشكالات فى هذا المقام

و اورد عليه بوجوه :

الأول :

إنّ الطريقيّه غير قابله للجعل ، لأنّ الأماره إنْ كانت طريقاً فجعل الطريقيه لها تحصيل للحاصل ، و إنْ لم تكن ، فلا يمكن أنْ يصيّر ما ليس بطريقٍ طريقاً . كما أن الطريقيه ليست من الامور الاعتباريّه ، فلا تقبل الجعل و الاعتبار .

بل إنه من العمل على طبق الأماره ينتزع لها الطريقيّه . كما أنّ الحجيّه كذلك ، فهى غير قابله للجعل ، بل بعد العمل و ترتيب الأثر ينتزع الحجيّه للخبر مثلاً .

و الجواب

أمّا أن « ما ليس بطريق لا يمكن جعله طريقاً » فدعوى بلا دليل . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لا يقول الميرزا بجعل الطريقيّه ، بل يقول : إن طريقيه الخبر - مثلاً - و كاشفيّته ناقصه ، لاحتمال الخلاف ، لكنّ العقلاء يلغون الاحتمال ، و تتمّ كاشفيّته ، لأنّ الخبر عندهم كاشف غالباً عن الواقع و موصل إليه ، و هذا هو الأساس عندهم

لقاعده : الشیء یُلحق بالأعمّ الأغلب .

و أمّا أن الطریقیّه لیست من الامور الاعتباریّه .

ففیه : هناک امور اعتباریه بالذات ، و أمور حقیقیّه لا اعتباریه فیها ، و أمور لها الوجود الاعتباری و الوجود التکوینی ، و الطریقیّه من القسم الثالث ، فالقطع طریق حقیقهً ، و خبر الثقه طریق اعتباراً ، و مثلها : الملکیّه ، فملکیّه الباری و أولیائه حقیقیّه و ملکیّه سائر الناس اعتباریّه .

و أمّا قول بعضهم : بأنّ الحجیّه أیضاً غیر قابله للجعل ، بل إذا جعل التکلیف فإنه ینتزع منه الحجیّه ، فهی أمر انتزاعی ، و مثلها الطریقیّه .

ففیه : إنه إنْ لم تکن الطریقیه قابلهً للجعل و الاعتبار ، فلا معنی لانتزاعها من جعل التکلیف ، لکونها إمّا من الانتزاعیّات التکوینیّه أو الاعتباریّه ، لکنّها لیست من التکوینیات من قبیل الفوقیّه للفوق ، فهی من الانتزاعیات الاعتباریّه من قبیل الملکیّه المنتزعه من « من حاز ملک » حیث تکون الحیازه سبباً للملکیّه ، و الشرطیّه للوضوء المنتزعه من « لا صلاه إلّا بطهور » (۱) .

و الحاصل : إنه إنْ لم تکن الطریقیّه من الاعتباریات ، فلا یعقل کونها من الانتزاعیّات الاعتباریّه .

و القول : بأنّ الحجیّه منتزعه من وجوب العمل .

فمردود : بالدلیل فی مقام الإثبات ، حیث فرّع وجوب العمل علی الحجیّه ، و لم تفرّع الحجیّه علی وجوب العمل ، فلاحظ ما روی عن الإمام علیه السلام :

«و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها ... فإنهم حجّتی علیکم و أنا حجّه اللّه » (۲) .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱ / ۳۱۵، الباب ۹ من أبواب أحکام الخلوه .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۳۷ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۱ .

و الثانی :

إن ظاهر الأدلّه فی باب الطرق و الأمارات هو عدم الرّدع عن بناء العقلاء ، و عدم الرّدع شیء و جعل الطریقیّه شیء آخر .

و الجواب

صحیح أنْ لا تأسیس للشارع هنا ، و لکنْ دعوی أنه مجرّد عدم الرّدع ، غیر مسموعه ، بل الواقع هو الإمضاء و هو أمر وجودی یکشف عنه عدم الردع ، و معنی الإمضاء جعل المماثل لاعتبار العقلاء ، فللشارع جعل . . . و هذا ظاهر الأدلّه فی مقام الإثبات مثل قوله تعالی «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ » (۱)و قوله علیه السّلام : « لا عذر لأحدٍ من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا » (۲) .

و الثالث :

لزوم نقض الغرض ، لأنّ للشارع غرضاً من الحکم الواقعی ، فإذا جعل الطریقیّه للطریق و الأماره انتقض غرضه ، و قد أوردتم علی الشیخ هذا الإشکال - لزوم نقض الغرض - فهو یتوجّه علی القول بأنّ المجعول هو الطریقیّه أیضاً .

و الجواب

إنه غفله عن کلام المیرزا ، فإنه یری أن الغرض تارهً : یتعلّق بما لا یمکن رفع الید عنه لأهمیّته کالدّماء ، فهنا یجعل الاحتیاط للتحفّظ علیه ، و اخری : لیس کذلک ، بل الغرض یحصل بالجعل و الاعتبار ، فإنْ وصل بطریقٍ متعارف فهو و إلّا فلا یقتضی لزوم التحفّظ علیه - حتی فی ظرف الشک - بجعل الاحتیاط . و الطرق

۱- ۱) سوره البقره : ۲۷۵ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۰ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۴۰ .

من هـذا القبیل ، و من هـذا القبیل أیضاً : الاصول غیر المحرزه ، فإنّ الغرض المترتّب علی الواقع لیس بحیث یریـده الشارع حتّی فی ظرف الشک .

و الرابع

لزوم تفویت مصلحه الواقع .

و الجواب

إن هـذا أیضاً ناشـئ من عـدم التأمّل ، لأن المیرزا یری تقدّم مصـلحه التسـهیل من جعل الطرق علی الأغراض ، و قد حلّ العراقی نفسه المشکل بهذا المسلک .

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن المیرزا قد وافق الشیخ علی القول بالمصلحه السّلوکیه ، فلا یلزم تفویت المصلحه .

لقد ظهر عدم ورود شـیء من الإشکالات ، و أنّ الذی علیه بناء العقلاء فی الطرق هو عملهم بها من جهه کونها طریقاً و کاشفاً ، و الأصل فی ذلک هو غلبه إصابه الطّرق للواقع و حصول الظنّ القویّ به بواسـطتها ، بحیث أنّهم یلغون احتمال الخلاف ، فإذا قام خبر الثقه – مثلًا – رأوا الواقع و الحقیقه ... و الشارع قد أمضی هذا البناء العملی من العقلاء .

أقول :

لکنّ المهمّ هو مساعده مقام الإثبات ، فلیس فی الأدلّه ما یفید بصراحهٍ أنّ الشارع جَعَل الطریقیه فی مورد الطّرق و الأمارات ، بل الذی جاء فی النصوص وجوب « الأخذ » بخبر الثقه ، و هو غیر جعل الطریقیه ، کما فی الأخبار الوارده فی:

« عمّن أخذ معالم دینی » (1) . و فیها جعل « المؤدّی » کقوله علیه السّلام : « العمری

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۸ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۳۴ .

و ابنه ثقتـان فمـا أدّيـا إليک فعنّی یؤدّیان » (۱) لکن جعـل المؤدیّٰ غیر جعـل الطریقیه إلّـا بالـدّلاله الالتزامیّه ، أی: بما أنه طریقٌ کـاشف عن الواقع یؤدّیـان عن الإمـام ، فلولاـ الطریقیّه لم یکن قولهما مؤدّیاً عن قول الإمام ، بل إنّ هـذه الروایه وارده فی مورد السّیره العقلائیّه القائمه علی کاشفیّه قول الثقه عن الواقع .

نعم ، الخبر الظاهر فی الطریقیه هو قوله : « لا عذر لأحدٍ ... » (۲) . لکنْ فی السند « إبراهیم المراغی » و هو غیر موثّق .

و قد یمکن استفاده الطریقیّه من مفهوم آیه النبأ – بعد تسلیم الدلاله – علی تأمّل فیه .

و علی الجمله ، فما ذهب إلیه المیرزا فی الطرق و الأمارات من أنّ المجعول فیها هو الطریقیه ، تام ثبوتاً و إثباتاً .

المقام الثانی (فی الاصول المحرزه)

و هی المعبّر عنهـا بعرش الاـصول و فرش الأمـارات ، و لـذا تکون محکومه بالأمارات و حاکمهً علی الاصول ، و قـد قال المیرزا فیها ما ملخّصه بلفظه :

و أمّـا الأـصول المحرزه ، فالأـمر فیهـا أشـکل ، و أشـکل منها الاصول غیر المحرزه کأصاله الحلّ و البراءه ، فإنّ الاصول بأسـرها فاقـده للطّریقیّه ، لأخـذ الشـک فی موضوعهـا ، و الشـک لیس فیه جهه إراءه و کشف عن الواقع حـتّی یقـال : إن المجعول فیها تتمیم الکشف ، فلا بدّ و أن یکون فی مورد حکم مجعول شـرعی ، و یلزمه التضادّ بینه و بین الحکـم الواقعی عند مخالفه الأصـل له .

۱– ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۳۸ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۴ .

۲– ۲) وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۰ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۴۰ .

و لكنّ الخطاب فى الاصول التنزيليّه هيّن ، لأن المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشك على أنه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم ، و لأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّه ، لكونها متكفّله للجهه الثالثه التى يكون القطع واحداً لها ، و هو الجرى على وفق القطع ، فالمجعول فى الاصول التنزيليّه ليس أمراً مغايراً للواقع ، بل الجعل الشرعى إنما تعلّق بالجرى العملى على المؤدّى على أنه هو الواقع .

و بالجمله ، ليس فى الاصول التنزيليّه حكم مخالف لحكم الواقع ، بل إذا كان المجعول فيها هو البناء العملى على أنّ المؤدّى هو الواقع ، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه و يضادّه (۱) .

خلاصه الكلام فى المقام

إنه قد أخذ الشارع الشكّ فى موضوع الاصول المحرزه ، غير أنه ألغاه بوجهٍ من الوجوه ، كقوله : « لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين « آخر » و« من كان على يقين فشك فليمض على يقينه » و« بلى قد ركعت » ، بخلاف الاصول غير المحرزه حيث الشك فيها محفوظ .

يقول الميرزا : إنّ المجعول فى الاصول المحرزه هو عباره عن الجهه الثالثه من جهات القطع (۲) ، فإنه لا بدّ من العمل على طبق الأصل المحرز و البناء العملى

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۱۰ - ۱۱۲ .

۲- ۲) جهات القطع (۱) إنه صفه نفسانيه خاصّه (۲) إنه كاشف عن الواقع (۳) إنّه يلزم العمل على طبقه بحساب الواقع . قال بعض تلامذته بوجود جهه رابعه هى نفس العمل ، و هى موجوده فى الاصول غير المحرزه أيضاً . لكنّ الكاظمى لم يذكر هذه الجهه عن الميرزا .

على أنه هو الواقع .

و إذا كان كذلك ، فلا يلزم المحذور ، لأنّ الواقع على حاله ، و ليس فى مورد الأصل المحرز حكم مجعول ، ليكون مماثلاً للواقع أو مضادّاً أو مناقضاً .

إشكال المحقّق العراقى

فأشكل المحقق العراقى: بأنّ البناء العملى تكوينى غير قابل للجعل التشريعى (۱) .

قال الاستاذ :

هذا الإشكال وارد . فلا بدّ من بيانٍ آخر ، فقال :

إنّ الأصل المحرز عباره عن الاستصحاب و قاعده الفراغ و قاعده التجاوز - بناءً على التعدّد - و قاعده اليد - بناءً على عدم كونها من الأمارات ، كما أن فى القاعدتين أيضاً قولاً بذلک - و قاعده أصاله الصحّه .

أمّا الاستصحاب ، فدليله : « لا تنقض ... » ظاهر فى أن المجعول فى مورده عباره عن النهى عن النقض ، فالشارع اعتبر بقاء الحاله السّابقه عملاً .

و لا تنافى بين هذا الاعتبار ، و الحكم الواقعى ، فلا محذور ، فى مورد الاستصحاب .

و أمّا قاعدتا الفراغ و التجاوز ، فلسان الدليل اعتبار وجود الشک ، فأنت عند الشک فى الركوع بعد الفراغ أو التجاوز قد ركعت ... (۲) .

و لا محذور فى هذا الجعل بالنسبه إلى الواقع .

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۱۰ . الهامش .

۲- ۲) انظر : وسائل الشيعه ۱ / ۴۷۱ ، ۶ / ۳۱۷ ، ۸ / ۲۳۷ .

و أمّا قاعده إليه ، فالمعتبر وجود المشكوک ، فمع الشکّ فی أنّ هذا الشیء ملک لزید أوْ لا ، جُعلت الملکیّه له لکونه فی بیده ، قال علیه السلام « و لو لم یجز هذا لم یستقم للمسلمین سوق » (۱) فلا یُعتنی بالشک و یلغی . و لذا فالأقوی کون هذه القاعده أماره ، کما أنّ الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّه من المسائل الاصولیّه ، و فی الموضوعیه من المسائل الفقهیّه .

و أمّا أصاله الصحّه ، فکذلک .

المقام الثالث (فی الاصول غیر المحرزه)

قال ما ملخّصه بلفظه :

و أمّا الاصول غیر المحرزه کأصاله الاحتیاط و الحلّ و البراءه ، فقد عرفت أن الأمر فیها أشکل ، فإن المجعول فیها لیس الهوهویّه و الجری العملی ، بل مع حفظ الشک یحکم علی أحد طرفیه بالوضع أو الرفع ، فالحرمه المجعوله فی أصاله الاحتیاط و الحلیّه المجعوله فی أصاله الحلّ ، تناقض الحلیّه و الحرمه الواقعیّه علی تقدیر تخلّف الأصل عن الواقع .

و قد تصدّی بعض الأعلام لرفع غائله التضاد بین الحکمین باختلاف الرتبه ، و أنت خبیر بفساد هذا التوهّم ، فإن الحکم الظاهری و إنْ لم یکن فی رتبه الحکم الواقعی ، إلّا أن الحکم الواقعی یکون فی رتبه الحکم الظاهری ، لانحفاظ الحکم الواقعی فی مرتبه الشک فیه و لو بنتیجه الإطلاق فیجتمع الحکمان فی رتبه الشکّ ، فتأخّر رتبه الحکم الظّاهری عن الحکم الواقعی لا یرفع غائله التضادّ

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷ / ۲۹۲ ، الباب ۲۵ من أبواب کیفیّه الحکم ، رقم : ۲ .

بينهما إلّا بضمّ مقدّمه اخرى إلى ذلك ، و هى :

إنّ الأحكام الواقعيّه بوجوداتها النفس الأمريّه لا تصلح للدّاعويّه ، و قاصره عن أن تكون محرّكةً لإراده العبد نحو امتثالها فى صوره الشك فى وجودها ، فإنّ الحكم لا يمكن أن يتكفّل لأزمنه وجوده التى زمان الشك فيه ، و يتعرّض لوجود نفسه فى حال الشكّ و إنْ كان محفوظاً فى ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعى ، إلّا أنّ انحفاظه فى ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه ، بل لا بدّ فى ذلك من مبيّن آخر و جعل ثانوى يتكفل لبيان وجود الحكم فى أزمنه وجوده ، - و منها زمان الشك فيه - و يكون هذا الجعل الثانوى من متممات الجعل الأوّلى و يتحد الجعلان فى صوره وجود الحكم الواقعى فى زمان الشك .

و لا يخفى : أنّ متمم الجعل على أقسام : فإنّ ما دلّ على وجوب قصد التعبّد فى العبادات يكون من متممات الجعل ، و ما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل ، و ما دلّ على وجوب الغسل على المستحاضه قبل الفجر فى اليوم الذى يجب صومه من متممات الجعل ، و غير ذلك من الموارد التى لا بدّ فيها من متمم الجعل ، و هى كثيره فى أبواب متفرقه و ليست بملاك واحد ، بل لكلّ ملاك يخصّه ، و إن كان يجمعها قصور الجعل الأوّلى عن أن يستوفى جميع ما يعتبر استيفائه فى عالم التشريع ؛ و لاستقصاء الكلام فى ذلك محلّ آخر . و الغرض فى المقام : بيان أنّ من أحد أقسام متمم الجعل هو الذى يتكفل لبيان وجود الحكم فى زمان الشك فيه إذا كان الحكم الواقعى على وجه يقتضى المتمم ، و إلّا فقد يكون الحكم لا يقتضى جعل المتمم فى زمان الشك .

و توضيح ذلك : هو أنّ للشك فى الحكم الواقعى اعتبارين :

أحـدهما : كونه من الحالات و الطوارئ اللّاحقه للحكم الواقعى أو موضوعه - كحاله العلم و الظن - و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعى ، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده .

ثانيهما : اعتبار كونه موجباً للحيره فى الواقع و عـدم كونه موصـلًا إليه و منجزاً له ، و هو بهـذا الاعتبار يمكن أخـذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعـل و منجزاً للواقع و موصـلًا إليه ؛ كمـا أنّه يمكن أخـذه موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكـات النفس الأـمريه و مناطـات الأحكام الشـرعيه - فلو كانت مصـلحه الواقع مهمّه فى نظر الشارع ، كان عليه جعل المتمم - كمصـلحه احترام المؤمن و حفـظ نفسه - فـإنّه لمـا كـان حفـظ نفس المؤمن أولى بالرعـايه و أهمّ فى نظر الشـارع من مفسده حفظ دم الكافر ، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهرى طريقى بوجوب الاحتياط فى موارد الشك حفظاً للحمى و تحرّزاً عن الوقوع فى مفسـده قتـل المؤمن ؛ و هـذا الحكم الطريقى إنّما يكون فى طول الحكم للواقع ، نشأ عن أهميه المصـلحه الواقعيه ، و لـذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسيّاً و إن كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفه الواقع ، إلّا أنّ هذا لا يقتضـى أن يكون خطابه مقدّمياً ، لأنّ الخطاب المقدّمى هوما لا مصـلحه فيه أصـلًا ، و الاحتياط ليس كذلك ، لأنّ أهميّه مصلحه الواقع دعت إلى وجوبه ؛ فالاحتيـاط إنّما يكون واجباً نفسـياً للغير لا واجباً بالغير ، و لـذا كان العقاب على مخالفه التكليف بالاحتياط عنـد تركه و أدائه إلى مخالفه الحكم الواقعى ؛ لا على مخالفه الواقع ، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به ، كما أوضـحناه بما لا مزيد عليه فى خاتمه الاشتغال .

و من ذلك يظهر : أنّه لا مضادّه بين ايجاب الاحتياط و بين الحكم الواقعى ،

فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعى و يكون هو هو ؛ و إن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط ، لانتفاء علّته ؛ و إنّما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه ؛ فوجوب الاحتياط من هذه الجهه يشبه الوجوب المقدّمى ، و إن كان من جهه اخرى يغايره .

و الحاصل : أنّه لمّا كان إيجاب الاحتياط متمماً للجعل الأوّلى من وجوب حفظ نفس المؤمن ، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعى ، و لا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم وجود المتمم (بالفتح) ، فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعى ، فلا يعقل أن يقع بينهما التضاد ، لاتحادهما فى مورد المصادفه و عدم وجوب الاحتياط فى مورد المخالفه ، فأين التضادّ ؟

هذا كلّه إذا كانت مصلحه الواقع تقتضى جعل المتمم ، من إيجاب الاحتياط .

و إن لم تكن المصلحه الواقعيّه تقتضى ذلك ، و لم تكن بتلك المثابه من الأهميه بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق ، فللشارع جعل المؤمّن ، كان بلسان الرفع ، كقوله – صلّى اللّه عليه و آله – « رفع ما لا يعلمون » ، أو بلسان الوضع كقوله – صلّى اللّه عليه و آله – « كلّ شىء لك حلال » فإنّ المراد من الرفع فى قوله – صلّى اللّه عليه و آله – « رفع ما لا يعلمون » ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض ، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات و إيجاب الاحتياط ؛ فالرّخصه المستفاده من قوله – صلّى اللّه عليه و آله – : « رفع ما لا يعلمون »نظير الرّخصه المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ؛ فكما أنّ الرّخصه التى

تستفاد من حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان ، لا تنافی الحکم الواقعی و لا تضادّه ، کذلک الرّخصه التی تستفاد من قوله – علیه السّلام – « رفع ما لا یعلمون » . و السرّ فی ذلک : هو أنّ هذه الرخصه تکون فی طول الحکم الواقعی و متأخر رتبتها عنه ، لأنّ الموضوع فیها هو الشک فی الحکم من حیث کونه موجباً للحیره فی الواقع و غیر موصل إلیه و لا منجّز له ؛ فقد لوحظ فی الرخصه وجود الحکم الواقعی ، و معه کیف یعقل أن تضاد الحکم الواقعی ؟

و بالجمله : الرخصه و الحلیّه المستفاده من « حدیث الرفع » و« أصاله الحل » تکون فی عرض المنع و الحرمه المستفاده من إیجاب الاحتیاط ؛ و قد عرفت : أنّ إیجاب الاحتیاط یکون فی طول الواقع و متفرّعاً علیه ؛ فما یکون فی عرضه یکون فی طول الواقع أیضاً ، و إلّا یلزم أن یکون ما فی طول الشیء فی عرضه ، فتأمّل (1) .

أقول :

و ملّخص کلامه فی هذا المقام :

أنه لا یلزم محذور بجعل الاصول غیر المحرزه ، لأن بین الحکم الواقعی و الظاهری فی موردها اختلافاً فی المرتبه ، لأن موضوع هذه الاصول هو الشک فی الحکم الواقعی .

لکنّ اختلاف المرتبه غیر کاف لحلّ المشکل ، لوجود الحکم الواقعی فی مرتبه الحکم الظاهری ، فیلزم المحذور ، و لذا قال :

إنّ الشک المأخوذ فی موضوع هذه الاصول یتعلّق بالواقع ، فمعنی الخبر

۱– ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۱۲ – ۱۱۹ .

« رفع ما لا يعلمون » . أی: رفع ما یوجب الحیره فی الواقع . فهذا هو المراد من الشک . هذا من جهه .

و من جهه اخری : إن دلیل الحکم الواقعی لا یتکفّل وجود الحکم الواقعی فی ظرف الشک فیه ، فتقع الحاجه إلی متمّم الجعل ، فهو الدلیل علی وجود الحکم فی ظرف الشک فیه .

و من جهه ثالثه : إن مصلحه الحکم الواقعی تارهً : توجب أنْ یجعل متمّم الجعل فی ظرف الشک ، فیجب امتثال الحکم الواقعی مع الشکّ فیه ، و اخری :

توجب جعله بحیث ینتج عدم الحکم ، و الأول هو الاحتیاط ، و الثانی هو البراءه .

قال : أمّا جعل الاحتیاط فلا یستتبع محذوراً ، لأنّ الاحتیاط الواجب معلول للحکم الواقعی و مجعول من أجل المحافظه علیه ، فلیس الاحتیاط شیئاً غیر الحکم الواقعی .

و أمّا البراءه ، فکما أن قاعده قبح العقاب بلا بیان تدلّ علی الترخیص العقلی و هو لا ینافی الحکم الواقعی ، کذلک البراءه الشّرعیه ، لأنّ الترخیص متقوّم بالحکم الواقعی لأن موضوعه الشک فی الحکم المذکور ، و المتقوّم بالحکم الواقعی لا یعقل أن یکون منافیاً له .

إشکال السیّد الخوئی

و قد أشکل علیه تلمیذه المحقق بقوله :

و أمّا ما ذکره فی الاصول غیر المحرزه ، فغیر مفید فی دفع الإشکال ، لأن اختلاف المرتبه لا یرفع التضاد بین الحکمین ، و لذا یستحیل أن یحکم المولی بوجوب شیء ، ثم یرخص فی ترکه إذا علم بوجوبه ، مع أن الترخیص متأخر عن

الوجوب بمرتبتين . و السرّ فيه أن المضادّه إنما هی فی فعليّه حكمين فی زمان واحد ، سواء كانا من حيث الجعل فی مرتبه واحده أو فی مرتبتين .

و أما ما ذكره فی الاحتياط من أن وجوبه طريقی ، و إنما هو للتحفظ علی الملاک الواقعی ، فهو و إن كان صحيحاً ، إلا أن تخصيصه وجوب الاحتياط بصوره مصادفه الواقع غير تام ، لأن وجوب الاحتياط ليس تابعاً للملاک الشخصی ، كی يكون مختصاً بصوره مصادفه الواقع ، بل تابع للملاک النوعی ، بمعنی أنه حيث لا يتميّز فی الشبهات مورد وجود الملاک الواقعی عن مورد عدم وجوده ، فأوجب الشارع الاحتياط كليّه تحفظاً علی الملاک فی مورد وجوده ، إذ مع ترک الاحتياط قد يفوت الملاک ، و لذا كان لسان أدله الاحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقه الواقع ، كقوله عليه السلام : « ... فإذا ... إذا كان ذلک فأرجئه حتی تلقی إمامک ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فی الهلكات » (۱) .

هذا ، مضافاً إلی أن تقييد الاحتياط بصوره مصادفه الواقع غير معقول ، لعدم قابليته للوصول إلی المكلف ، لعدم إحرازه الواقع علی الفرض ، و إلا كان الاحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه ، و هو عدم وصول الواقع إلی المكلّف ، فيكون إيجاب الاحتياط لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر ، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط ، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع ، فتجری البراءه عنه ، و مع إحراز الواقع ينتفی الاحتياط بانتفاء موضوعه ، و هو عدم إحراز الواقع (۲) .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷ / ۲۰۷ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۱ .

۲- ۲) مصباح الاصول ۲ / ۱۰۷ .

أقول :

و الظاهر ورود الإشكال فی الاحتیاط .

و أمّا فی البراءه ، فما ذکره مخدوش ، لأنّ المیرزا قد ذکر تقوّم الحکم الظاهری بالحکم الواقعی ، فلا یلزم المحذور . نعم ، المشکله موجوده بنتیجه الإطلاق .

لکن الإشکال العمده فی البراءه هو فی قوله :

بأن وزان البراءه الشرعیّه وزان العقلیّه ، لأنه لا حکم فی البراءه العقلیّه ، إذ العقل لیس حاکماً ، لکنْ فی البراءه الشرعیّه حکم و هو الترخیص ، فیقع المحذور .

و لو سلّم کلامه فی أنّ البراءه ترفع الاحتیاط ، فإن المشکل یبقی فی : « کلّ شیء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه » ، فهو یجعل الحلیّه من طرفٍ ، و من طرفٍ آخر یجعل الحرمه ، فکیف الجمع ؟

فظهر أنّ طریق المیرزا لا یحلّ المشکله فی الاصول غیر المحرزه .

طریق المحقق الأصفهانی

و ذهب المحقق الأصفهانی ، أمّا فی الطرق و الأمارات ، فإلی أنّ المجعول فیها هو « الحجیّه » ، و لمّا کانت الحجیّه المجعوله بالاعتبار أمراً وضعیّاً ، فلیس بینها و بین الحکم الواقعی تماثل و لا تضادٌّ . و قد قال بتوضیح مختاره هذا :

إنّ الحجیه مفهوماً لیست إلا کون الشیء بحیث یصح الاحتجاج به .

و هذه الحیثیه : تاره تکون ذاتیّه غیر جعلیه کما فی القطع ، فإنه فی نفسه بحیث یصح به الاحتجاج للمولی علی عبده .

و أخری : تکون جعلیه إما انتزاعیّه کحجّیه الظاهر عند العرف و حجّیه خبر

الثقه عنـد العقلاء ، فإنه بملاحظه بنائهم العملى على اتباع الظاهر و خبر الثقه و الاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيثيّه من الظاهر و الخبر .

و إمّا اعتباريّه ، كقوله عليه السلام : « فإنّهم حجّتى عليكم و أنا حجه اللّه » (١) فإنه جعل الحجيه بالاعتبار .

و الوجه فى تقـديم هـذا الوجه على سائر الوجوه – مع موافقته لمفهوم الحجّيه ، فلا داعى إلى اعتبار أمر آخر غير هـذا المفهوم – هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعيّه و على طبقها أحكام مولويه ، و كان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجباً لفوات أغراضه الواقعيّه ، إمـا لقلّه علومهم ، أو لكثره خطئهم ، و كـان إيجـاب الاحتيـاط تصـعيباً للأـمر منافيـاً للحكمه ، و كـان خبر الثقه غـالب المطابقه ، فلا محاله يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به .

و كـلّ تكليف قام عليه ما يصـح الاحتجاج به اعتباراً من المولى ، كان مخالفته خروجاً عن زىّ الرقيّه و رسم العبوديّه ، و هو ظلم على المولى ، و الظلم مما يذمّ عليه فاعله .

و لاـ حاجه بعـد تلك المقـدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً و إحرازاً : إذ لو لم تكن تلك المقـدمات لم يجـد اعتبار الوصول ، إذ كل اعتبار لا بد من أن ينتهى إلى حقيقه تقتضى ذلك الاعتبار .

و إذا كانت هذه المقدّمات ، كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر .

١– ١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١ .

و کفی بهـذا شاهـداً ملاحظه حجیّه الظاهر و خبر الثقه عنـد العرف و العقلاء ، فإن تلک المقـدّمات تبعثهم علی العمل بالظاهر و الخبر ، لا أنها تقتضی اعتبار الوصول و الإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر و الخبر . هذا کلّه فی الحجیّه المجعوله بالاستقلال .

و أمـا المجعوله بالتبع ، فتاره : یراد بها الوساطه فی إثبات الواقع عنواناً ، و أخری : الوساطه فی إثبات الواقع بعنوان آخر ، و ثالثه : الوساطه فی تنجز الواقع :

فنقـول : أمّا الوسـاطه فی إثبـات الواقـع عنوانـاً ، فهی بجعـل الحکم علی طبـق المـؤدی بعنوان أنه الواقع کمـا هو مقتضـی ظـاهر التصدیق و أنه الواقع ، فهو حکم مماثل للواقع الذی قام علیه الخبر ، لکنه لا بما هو هو بل بما هو الواقع ، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً و عرضاً .

و أمـا الوسـاطه فی إثبـات الواقع بعنوان آخر ، فهی بجعـل الحکم المماثـل بـداعی إیصال الواقع بعنوان آخر ، بمعنی أن وجوب صلاـه الجمعه و إن لم یصـل بعنوانه ، لکنه وصـل بعنوان کونه مما قام علیه الخبر ، نظیر ما إذا قیل : أکرم زیـداً و حیث لـم یعرفه یقال له أیضاً بداعی جعل الداعی : أکرم جارک ، فالغرض من جعل الداعی إیصال الجعل الأول بعنوان آخر .

و أما الوساطه فی تنجز الواقع ، فهی کما إذا قال صدق العادل ، بداعی تنجیز الواقع بالخبر .

فالأوّلان إنشاء بداعی جعل الداعی ، و الثالث إنشاء بداعی تنجیز الواقع ، و سیأتی إن شاء اللّه تعالی الإشکال فی الثالث .

و أما الأوّلان ، فربما یشکل بأن الحجیه إذا کانت منتزعه من جعل الحکم

التكليفى نظير الجزئيه و الشرطيه المنتزعه من تعلق الحكم بالمركب و المقيد ، لزم دوران الحجيه مدار بقاء الحكم التكليفى كما هو شأن الأمر الانتزاعى و منشأ انتزاعه ، مع أن الحكم التكليفى يسقط بالعصيان و الخبر لا يسقط عن الحجيه ، كما أن الجزئيه بمعنى كون الشىء بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبيّه ، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفاً بالجزئيه للمطلوب فعلاً .

و يندفع بأنه :

إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلى المرتب على الموضوع الكلى فهو باق ما لم ينسخ ، كما هو شأن القضايا الحقيقيه ، فالحجيه المنتزعه من هذا الجعل الكلى الذى لا يزول بالعصيان كذلك .

و إن لوحظ الحكم الفعلى بفعليه موضوعه ، فهو و إن كان يسقط بالعصيان ، إلّا أن الإشكال لا يختص بالحجيه المنتزعه من الحكم التكليفى ، بل الحجّيه الفعليه بمعنى الوصول الاعتبارى كذلك ، إذ مع سقوط الحكم على أى حال ، لا معنى لفعليه اعتبار وصول الواقع ، كما لا معنى لاعتبار منجزيه الخبر فعلاً .

نعم ، ما لا يسقط أصلًا ، سواء لوحظ الحكم الكلى أو الفعلى هى الحجيه بمعنى كونه مما يحتج به المولى ، فإن مورد الاحتجاج فعلاً هو فى وعاء العصيان ، فالخبر ، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفه و لا يسقط عن هذا الشأن ، و هذا من الشواهد على أن الحجيه بهذا المعنى الصالح للبقاء ، فتدبر جيداً .

إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجيه الاعتباريه و الانتزاعيه ، فاعلم :

أن الحجيه المجعوله بالاعتبار حيث إنها أمر وضعى ، ليس بينه و بين الحكم

الواقعی تماثل و لا تضاد .

و أما الحجیه المجعوله بجعل الإنشاء الطلبی ، فالإنشاء بداعی تنجیز الواقع علی فرض معقولیته أیضاً ، لیس مماثلًا و لا مضاداً للحکم الحقیقی ، أی البعث و الزجر بالحمل الشائع و إن اشترکا فی مفهوم البعث النسبی الإنشائی ، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع و الآخر تنجیز بالحمل الشائع .

و أما الإنشاء بداعی جعل الداعی ، سواء کان علی طبق المؤدی بعنوان أنه الواقع أو علی طبق المؤدی بداعی إیصال الواقع بعنوان آخر ، فنفی المماثله و المضادّه مبنی علی ما قدمناه فی الحاشیه المتقدمه ، من عدم اتصاف الحکم الواقعی بکونه بعثاً و زجراً بالحمل الشائع إلا بعد وصوله ، و لا تماثل و لا تضاد إلا بین البعثین بالحمل الشائع أو بین بعث و زجر بالحمل الشائع ، لا بینهما بالوجود الإنشائی ، و سیأتی إن شاء اللّه تعالی بقیه الکلام (۱) .

و أمّا فی الاصول غیر المحرزه ، فقد ذکر ما نصّه :

الإباحه إنما تنافی الإراده و الکراهه النفسانیّتین بالعرض لا بالذات ، إذ لا مقابله بینهما ، بل الإراده حیث إنها ملزومه للبعث ، و هو مناف بالذات للترخیص فینافی ملزومه بالعرض .

و کذا تنافیها من حیث المبدأ ، فإن الإراده منبعثه عن کمال الملاءمه للطبع ، و الکراهه عن کمال المنافره للطبع ، و الإباحه تنبعث غالباً عن عدم کون المباح ملائماً و منافراً ، و بین الملاءمه و عدمها و المنافره و عدمها منافاه بالذات ، و بین لازمهما بالعرض .

ص:۳۵۰

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۱۲۳ - ۱۲۹ .

نعم ، حیث إن الإباحه هنا منبعثه عن مصلحه موجبه لها لا عن عـدم المصـلحه و المفسـده فی الفعل ، و إلّا لم یعقل مزاحمه بین اللّااقتضاء و المقتضـی ، فلذا ینحصـر وجه المنافاه فی الجهه الأولی ، فلو أمکن انفکاک الإراده عن البعث الفعلی لم یکن الإباحه هنـا منـافیه للإـراده أو الکراهه الواقعیّه بوجه لاـ ذاتـاً و لاـ عرضاً ، بمعنی أنه لو لم یکن هناک تکلیف فعلی من جمیع الجهات و المفروض أنه المنافی للإباحه ، فلا منافاه للإباحه مع الإراده حتی لا تنقدح بسببها ، فتدبّر جیّداً (۱) .

مناقشته

و یرد الإشکال علیه فیما ذکره من کون حجیّه الظواهر و خبر الثقه منتزعه من بناء العقلاء ، و ذلک :

أوّلاًـ : إنه یسـتحیل أنْ یکون نفس بناء العقلاء علّهً لحجیّه الظاهر و خبر الثقه ، بل إنّ العقلاء یستکشـفون مراد المتکلّم من ظاهر کلامـه ، و یرون مـا أخبر به المخبر محقّقاً فی الخارج فیعتمـدون علیه و یرتّبون الأثر ، لا أنّ الحجیّه تنتزع من بنائهم العملی علی اتّباع الظاهر و خبر الثقه ، إذ لیس فی بناء العقلاء تعبّد کما هو الحال بین الموالی و العبید .

و ثانیاً : إن بناء العقلاء علی العمل ، إمّا هو الإسناد أو الاستناد ، و لا یعقل فیه الإهمال ، فإمّا هو بشرط لا عن الحجیّه أو لا بشرط بالنسـبه إلیها أو بشـرطها ، أمّا الإسـناد و الاسـتناد بشـرط عدم الحجیّه ، فباطل بالضّـروره ، و کذا اللّابشـرط ، فلا محاله ینحصران بصوره الحجیّه ، وعلیه ، فلا بدّ و أنْ تکون الحجیّه متقدّمه علی

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۱۴۸ .

العمل تقدّم الشرط على المشروط ، فلو كانت الحجيّه منتزعةً من بناء العقلاء لزم أنْ تكون متأخرةً عن العمل تأخّر الأمر المنتزع عن منشأ انتزاعه ، فيلزم اجتماع التقدّم و التأخّر فى الشىء الواحد ، و هو محال .

و أمّا ما ذكره فى نفى الطريقيّه و الوسطيّه فى الإثبات و اعتبار الوصول فى الأمارات ، ففيه :

أوّلاً : إنا نختار الشقّ الثانى ، و قد أشرنا إلى أنه ليس للشارع تأسيسٌ فى جعل الطريقيّه للظّاهر و الخبر ، و إنّما فعله الإمضاء لما هو عند العقلاء ، فليس له أىّ اعتبارٍ فى ناحيه الكبرى ، و لذا يقع السؤال من الإمام عليه السلام عن الصغرى فى :

« أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم دينى ؟ » (1) و نحو ذلك ، و العقلاء إنما يرتّبون الأثر فى حال وصول الواقع ، سواء كان الوصول عقليّاً أو عقلائيّاً ، و إذا كان الشارع ممضياً طريقه العقلاء ، فإنّ من المعقول حينئذٍ جعل الطريقيّه .

و ثانياً : إنه قال فى الصفحه السّابقه :

« ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكلّى على الموضوع الكلّى بنحو القضايا الحقيقيّه ، حتى يكون القطع من أفرادها المحقّقه الوجود و الظن مثلاً من أفرادها المقدّره الوجود التى يحقّقها الشارع باعتباره وصولاً ، بل هذا الأثر إنما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذه على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقه » .

فمن هذا الكلام يظهر : أن ما ذكرنا من أنّ اعتبار خبر الثقه من المرتكزات

١- ١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٣٣ .

العقلائیه موجود فی ذهنه هو أیضاً ، و حینئذٍ نقول : لا ریب أنّ الوصول بخبر الثقه عقلائی و لیس بعقلی ، و ذلک لا یکون إلّا باعتبار العقلاء خبره وصولاً للواقع و کاشفاً عنه بإلغائهم احتمال الخلاف فیه.

فما ذکره هنا منقوضٌ بما ذکره من قبل .

و الحق فی الطرق و الأمارات هو : مجعولیّه طریقیّتها من قبل الشارع ، بمعنی إمضائه للسیره العقلائیه فیها ، و الحجّیه متفرّعه علی الطریقیّه .

و أمّا ما ذهب إلیه فی الاصول غیر المحرزه ، فهو أمتن الوجوه المذکوره فیها ، و توضیحه بتقریب منّا هو :

إن الإباحه تارهً : تنشأ من عدم الملاءمه مع طبع المولی ، و اخری : من مصلحه فی نفسها ، و کلاهما ممکن ثبوتاً و إثباتاً ، و الفرق أنّ الاولی تنشأ من أمر عدمی ، و الثانیه من أمر وجودی . فهذه مقدّمه .

و المقدّمه الثانیه هی : إنّ الأحکام تلحظ فی أنفسها و مبادیها و نتائجها ، فهو ینشأ من الإراده و الکراهه و یترتب علیه الإطاعه و العصیان ، و بعباره اخری : إنّ الحکم ینشأ من إراده المولی و کراهیه المولی ، ثمّ له الفاعلیه فی إراده العبد و کراهیّته .

و الحکم اعتبار ، و الاعتبار لیس بموضوع للتناقض و التماثل ، و لذا یمکن البعث الاعتباری و الزجر الاعتباری فی الآن الواحد للشیء الواحد ، و إنما المحذور یکون فی المنشأ و فی النتیجه ، أمّا فی الأحکام أنفسها ، فلا یوجد التضادّ أصلاً .

ثم إنّ الإراده و الکراهه أمران تکوینیان ، و الإباحه أمر اعتباری ، و الاعتباری

لا ينافى التكوينى ، وعليه ، فإن المحذور ليس إلّا فى الأثر و النتيجه ، لأن الإراده لازمها البعث و لازم الكراهه هو الزجر ، و هما لا يجتمعان مع الإباحه و الترخيص ؟

فالتنافى - إن كان - هو فى مرحله تأثير الإراده و الكراهه ، لكن المفروض عدم وصول الزجر الواقعى إلى ظرف الشك ، فلا مؤثّريه له ، و يبقى المؤثّر هو الحكم الظاهرى .

و على الجمله ، فإن الاباحه فى الحكم الظاهرى ناشئه من المصلحه فى نفس الإباحه و التنافى إنما يحصل لو كان للحكم الواقعى مؤثريّه فى مرحله الشك ، و المفروض عدمها ، فتؤثّر الإباحه و الترخيص و البراءه .

لكنْ لا ـ بدّ من التأمّل فيما ذكر ، لأنّ المصلحه التى نشأت منها الإباحه إمّا هى مصلحه التسهيل ، و إمّا هى المصلحه فى نفس الإباحه ، بحيث يرخّص العبد حتى فى محتمل الوجوب و الحرمه . و على كلّ حالٍ ، فإن العبد يرخّص فى الفعل الذى هو حرام فى متن الواقع و يكون ارتكاب الخمر الواقعى - المشكوك الخمريّه - محبوباً ، و كيف يجتمع الحبّ و البغض فى الشىء الواحد ؟

إن هذا الطريق يحلّ المشكله فى الاصول غير المحرزه .

و تبقى مشكله اجتماع الإراده و الكراهه ، و قد قال فى حلّها :

تحقيق الجواب أن حقيقه الحكم خصوصاً فى الأحكام الشرعيّه عباره عن البعث و الزجر أعنى الانشاء بداعى جعل الداعى من دون لزوم اراده أو كراهه بالنسبه إلى فعل المكلف فى المبدأ الأعلى ، و لا فى سائر المبادى العاليه ، بل فى مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير .

بداهه أن الشوق النفسانى لا يكون إلا لأجل فائده عائده إلى جوهر ذات

الفاعـل أو إلى قوه من قواه ، و إلاـ فحصول الشوق الأكيـد بالإضـافه إلى الفعـل على حـد المعلول بلا علّه ، و إنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى المريد إياه .

و حيث إن أفعال المكلفين لا يعود صـلاحها و فسادها إلا إليهم ، فلـذا لا معنى لانقداح الإراده فى النفس النبويّه و الولويه فضـلاً عن المبدأ الأعلى .

مع اختصاصه تعالى بعدم الإراده التشـريعيه من جهه أخرى تعرّضنا لها فى مبحث الطلب و الإراده مستوفى ، و لعلّنا نشير إليها عما قريب إن شاء اللّه تعالى .

و أمـا الإـراده المتعلّقه بنفس البعث و الزجر ، فهى إراده تكوينيه لتعلّقهـا بفعـل المريـد لاـ بفعل المراد منه ، و لا ترد على ما ورد عليه البعث ، كما لا يخفى .

وعليه ، فليس بالنسبه إلى فعل المكلف إراده أصـلاً فضـلاً عن الإرادتين ، بل لو فرضـنا انبعاث الإراده التشريعيه عن فائده عائده إلى المراد منه ، لم يلزم ثبوت إرادتين تشريعيتين ، لما مرّ مراراً من أن الشوق ما لم يصل إلى حدّ ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقى لاـ يكـاد يكون مصـداقاً للإـراده التكوينيه أو التشـريعيّه ، و سـيأتى إن شـاء اللّه تعالى عـدم مصـداقيه الإنشاء الواقعى للبعث الحقيقى ، فكما لا بعث حقيقى واقعاً لا إراده تشريعيه واقعاً (۱) .

لكنْ يرد عليه :

أوّلاً : إنه لا يوجـد برهانٌ على ضـروره وجود المنفعه و المضـرّه لشـخص المريد و الكاره فى جميع موارد الإراده و الكراهه ، بل «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ » (۲)،

ص:۳۵۵

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳ / ۱۲۱ - ۱۲۲ .

۲- ۲) سوره آل عمران : ۱۳۴ .

و « يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ » (١)، «وَاللّهُ لاَيُحِبُّ الظّالِمِينَ » (٢)و « يُحِبُّ الصّابِرِينَ » (٣)فی حين يدلّ مثل قول أمير المؤمنين عليه السّلام : «إن اللّه سبحانه و تعالی خلق الخلق حين خَلقَهم غنيّاً عن طاعتهم ... » (۴) علی عدم عود نفعٍ إليه أو دفع ضرر عنه .

و ثانياً : إنه و إنْ لم يعُد نفع إلی النفس النبويّه و الولويّه من طاعه العباد أو ضررٌ من معصيتهم ، إلّا أنه لا ريب فی ملائمه الطاعه و منافره المعصيه لتلك النفوس المقدّسه الفانيه فی حبّ اللّه و طاعته ، و علی هذا ، فلا ريب فی انقداح الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه فيها ، فيعود الإشكال .

طريق السيّد الخوئی

و أمّا ما ذكره المحقق الخوئی - من الطريق المؤلّف من طريقی صاحب الكفايه و المحقق الأصفهانی كما قال السيّد الاستاذ - (۵) فخلاصته :

إنّ الأحكام الشرعيّه لا مضادّه بينها فی أنفسها ، إذ الحكم ليس إلّا الاعتبار ، إنّما التنافی بينها فی موردين : المبدأ و المنتهی ، أی مرحله الملاكات و مرحله الامتثال ، و هو منتف فی كلتا المرحلتين .

أمّا الاولی ، فلأن المصلحه فی الحكم الظاهری ، إنما تكون فی نفس جعل الحكم لا فی متعلّقه كما فی الحكم الواقعی ، فلا يلزم من مخالفتهما اجتماع المصلحه و المفسده أو وجود المصلحه و عدمه أو وجود المفسده و عدمه فی

١- ١) سوره آل عمران : ٧۶ .

٢- ٢) سوره آل عمران : ١۴٠ .

٣- ٣) سوره آل عمران : ١۴۶ .

۴- ۴) نهج البلاغه ٢ / ١۶٠ .

۵- ۵) منتقی الاصول ۴ / ١۵٩ .

شیء واحد ، إذ الأحکام الواقعیّه ناشئه من المصالح و المفاسد فی متعلّقاتها ، و الأحکام الظاهریّه لیست تابعهً لما فی متعلّقاتها من المصالح ، بل تابعه للمصالح فی أنفسها .

و أمّا فی الثانیه ، فلأن الحکم الظاهری موضوعه الشکّ فی الحکم الواقعی و عدم تنجّزه لعدم وصوله إلی المکلّف ، فهو ثابت فی حال الجهل بالحکم الواقعی ، و لیس لهذا الحکم داعویّه فی هذا الحال . و بعباره اخری : حکم العقل بلزوم الامتثال إنما هو بعد وصول الحکم إلی المکلّف ، و الواصل فی حال الجهل بالحکم الواقعی هو الحکم الظّاهری ، فیلزم امتثاله ، و لو وصل الحکم الواقعی لزم امتثاله دون الحکم الظّاهری لانتفاء موضوعه .

إشکال السیّد الاستاذ

و قد أشکل علیه سیّدنا الاستاذ قدّس سرّه بأنّ الحکم التکلیفی یتقوّم بإمکان داعویّته ، ففی المورد الذی لا یمکن الانبعاث یلغو حکم الحکم ، فإذا قامت الأماره علی خلاف الواقع و کان مفادها حکماً إلزامیّاً ، یمتنع بقاء الواقع ، لعدم قابلیّته للدعوه (1) .

أقول :

إنّ ما أفاده للجمع بین الحکمین تام ، و الإشکال بلزوم لغویّه الحکم الواقعی غیر وارد ، لوجود إمکان الدّاعویّه له ، فلو وصل لأثّر أثره ، لکنّه لم یصل و قد وصل الحکم الظّاهری فکان هو المؤثّر ، و هذا ما جاء التصریح به فی عبارته المنقوله عنه

۱- ۱) منتقی الاصول ۴ / ۱۶۰ .

و فی تقریره الآخر کذلک (۱) .

هذا ، و فی کلام السیّد الاستاذ - فی الصفحه السّابقه فی الإشکال علی المحقق الأصفهانی - ما یتراءی منه المنافاه للإشکال علی مصباح الاصول فتدبّر .

إلّا أنّ مشکله اجتماع الإراده و الکراهه و الحبّ و البغض موجوده .

طریق الشّیخ الاستاذ

ثمّ إنّ الشیخ الاستاذ دام بقاه بعد أنْ حلّ مشکله الأمارات و الطرق عن طریق « الطریقیّه » تبعاً للمیرزا ، و مشکله الاصول غیر المحرزه بطریق المحقّق الأصفهانی ، أفاد فی حلّ مشکله اجتماع الحبّ و البغض و الإراده و الکراهه ، أن متعلّق الکراهه مثلاً هو « شرب الخمر » و متعلّق الإراده هو « ما شک فی خمریّته » فالمتعلّق مختلف ، و لا یلزم الاجتماع مع اختلاف المتعلّق .

ثم إنه أشار فی الدوره اللّاحقه بأنّ له طریقاً آخر لم یذکره توفیراً للوقت .

و کأنّه أراد ما أفاده فی الدّوره السّابقه ، من أنّ المشکله فی الاصول المحرزه و فی اجتماع الإراده و الکراهه ، إنما تنشأ من الالتزام بأنّ للشارع فی موارد الإباحه حکماً ، فیقع الکلام فی کیفیه الجمع بینه و بین الحکم الواقعی ، و لکنْ یمکن القول بعدم جعل الحکم فی تلک الموارد ، و توضیحه :

إنه لا بدّ من الدقّه و التأمّل لمعرفه الفرق بین لسان قوله علیه السّلام : « کلّ شیء اضطرّ إلیه ابن آدم أحلّه اللّه » (۲) و لسان قوله علیه السّلام : « کلّ شیء هو لک

۱- ۱) دراسات فی علم الاصول ۳ / ۱۲۱ .

۲- ۲) جامع أحادیث الشیعه ۱۴ / ۵۱۶ .

حلال حتی تعلم أنه حرام ... » (۱) .

قالوا : الحلیّه فی الأوّل واقعیه ، لأن الاضطرار أمر واقعی ، و فی الثانی ظاهریّه ، لأن الشک من العوارض النفسانیه الطارئه .

فنقول : کما أنّ الاضطرار هناک یتقدّم علی مصلحه الواقع من باب التسهیل ، فکذلک فی الثانی .

لکن فیه : أنه یستلزم التصویب .

و التحقیق أن یقال : بأنه لیس للشارع فی مورد البراءه حکم أصلاً ، بل المراد من دلیلها عدم الحکم ، فإذا کان : « کلّ شیء لک حلال ... » ظاهراً فی جعل الإباحه ، فلا بدّ من رفع الید عن هذا الظهور .

و ذلک : لأنه إذا علمنا بالغرض الواقعی و المصلحه الواقعیه فهو ، و إن وقع الشک فی ذلک ، فتاره : تکون المصلحه بحیث یوجب المولی الاحتیاط ، کما فی الدماء ، و اخری : لا ، و فی هذه الحاله الأخیره لا حکم بالاباحه من قبل الشارع .

و هذا فی عالم الثبوت ممکن و إنْ کان مخالفاً لظواهر الأدلّه .

و فی عالم الإثبات ، عندنا روایه تفید أنّ الشارع قد جعل الجهل عذراً ، فهی تصلح قرینهً لرفع الید عن ظواهر أدلّه البراءه فی ظرف الجهل و الشک ، و هی :

عن أبی علی الأشعری عن محمّد بن عبد الجبار و محمّد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعاً عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی إبراهیم علیه السّلام قال :

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۷ / ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به ، رقم : ۴ .

سألت عن الرجل يتزوّج المرأه فى عدّتها بجهاله ، أ هى ممّن لا تحلّ له أبداً ؟

فقال : لا .

أما إذا كان بجهالهٍ فليتزوّجها بعد ما تنقضى عدّتها ، و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك . فقلت : ... » (1) .

فمدلولها أنه جعل الجهل عذراً للمكلّف ، سواء فى الشبهات الحكميّه و الموضوعيّه .

فإنْ قلت : لعلّها فى جعل الجهل عذراً من حيث جواز أو عدم جواز النكاح بعد انقضاء العدّه ، لا العذر من حيث العقاب ، فلا ربط لها بباب البراءه .

قلت : هذا ظاهر الذيل ، لكن الصّدر مطلق : « قد يعذر فى الجهاله بما هو أعظم منه » فيعمّ العقاب .

فإنْ قلت : لا وجه للاستدلال بها فى المقام ، لأنه يتوقف على أن يندرج فيها مورد من موارد البراءه ، لأنّ هذا الرجل الجاهل إن كان شاكّاً فى أنّ على المرأه المتوفى عنها زوجها أو المطلقه عدّه أوْ لا ـ ، فحكمه عدم نفوذ النكاح للاستصحاب . فلا مورد للبراءه . و إنْ كان شاكّاً فى مقدار العدّه ، فيستصحب بقائها . فلا مورد للبراءه . و إنْ كانت الشبهه موضوعيه ، فلا يدرى هى عدّه الطّلاق و قد انقضت أو عدّه الوفاء و لم تقض ؟ فيرجع الشك إلى خروجها عن العدّه .

وعليه إجراء استصحاب العدّه ، و كذا يجرى الاستصحاب لو علم بأنها عدّه الوفاه أو الطلاق و جهل بكونها فى العِدّه أو خرجت منها .

۱- ۱) الكافى ۵ / ۴۲۷ .

فعلى كلّ تقدير ، لا علاقه للروايه بباب البراءه حتى يستدلّ بها عليها .

قلت : هنـاك مورد ، و هو توارد الحـالتين على المرأه ، بأن يقع عليها الطلاق لكنه طلاق غير المـدخول بها ، ثم يقع عليها طلاق آخر هو طلاق المدخول بها ، فيقع الشك فى التاريخ ، و عليها العدّه فى طلاقٍ دون الآخر ، فيتعارض الاستصـحابان و يكون من موارد البراءه .

بل يكون من موارد البراءه بناءً على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه ، كما عليه النراقى و السيد الخوئى .

و على الجمله : فإنّا ندّعى أنّ الحليّه المستفاده من حديث الرفع و نحوه هو :

عدم إيجاب الشارع الاحتياط ، لا الحليّه التى هى أحد الأحكام الخمسه .

و عدم جعل الاحتياط لا ينافى وجود الحكم الواقعى .

و بعـد ، فإنه لا ريب فى وجود احتمال عـدم جعل الشارع حكماً بعنوان الترخيص و الحلّ فى مورد قاعده الحلّ ، و هذا الاحتمال يرفع المحذور ، لعدم الضرر فى احتمال التضاد .

الأمر الثالث فی مقتضی الأصل عند الشکّ فی حجیّه الأماره

اشاره

لاـ یخفی أنّ من الأمارات ما قام الـدلیل علی اعتباره کالبیّنه ، و منها ما قام الـدلیل علی عـدم اعتباره کالقیاس ، و منها ما اختلف فی اعتباره کخبر الواحد الثقه .

قالوا : و لا بدّ من تأسیس الأصل لیکون هو المرجع عند الشک فی حجیّه شیء من الأمارات ، ثم اختلفت کلماتهم فی المراد من « الحجیّه » کما سیظهر .

کلام الشیخ

قال الشیخ رحمه اللّه :

التعبّد بالظن الذی لم یدل علی التعبّد به دلیل ، محرّم بالأدلّه الأربعه :

و یکفی من الکتاب : قوله تعالی «قُلْ ءِ اللّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّهِ تَفْتَرُونَ» (۱) .

دلّ علی أنّ ما لیس بإذنٍ من اللّه من إسناد الحکم إلی الشارع فهو افتراء .

و من السنّه : قوله علیه السّلام – فی عداد القضاه من أهل النار – : « و رجلٌ قضی بالحق و هو لا یعلم » (۲) .

و من الإجماع : ما ادّعاه الفرید البهبهانی فی بعض رسائله ، من کون عدم الجواز بدیهیّاً عند العوام فضلاً عن العلماء (۳) .

۱- ۱) سوره یونس : ۵۹ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۷ / ۲۲ ، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی ، رقم : ۶ .

۳- ۳) الرسائل الاصولیه : ۱۲ .

و من العقل : تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان جاهلاً مع التقصير .

قال : و الحاصل : إن المحرّم هو العمل بغير العلم متعبّداً به و متديّناً به (۱) .

فهو يرى عـدم جواز ترتيب أثر الحجيّه مع الشـك فيها ، بالأدلّه الأربعه ، بمعنى عـدم جواز إسـناد مؤدّى ما يشك فى حجيّته من الأمارات إلى الشارع ، و عدم جواز الاستناد إليه فى مقام العمل .

كلام صاحب الكفايه

و قال المحقق الخراسانى رحمه اللّه :

إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً و لا يحرز التعبّد به واقعاً عدم حجيّته جزماً ، بمعنى : عدم ترتّب الآثار المرغوبه من الحجه عليه قطعاً . فإنها لا تكاد تترتّب إلّا على ما اتّصف بالحجيّه فعلاً ، و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلّا إذا احرز التعبّد به و جعله طريقاً متّبعاً ، ضـروره أنه بـدونه لا يصـح المؤاخذه على مخالفه التكليف بمجرّد إصابته ، و لا يكون عذراً لدى مخالفته مع عـدمها ، و لا يكون مخالفته تجرياً ، و لا يكون موافقته بما هى موافقه انقياداً و إنْ كانت بما هى محتمله لموافقه الواقع كـذلك إذا وقعت برجاء إصابته ، فمع الشك فى التعبّد به يقطع بعـدم حجيّته و عدم ترتّب شـىء من الآثار عليه ، للقطع بانتفاء الموضوع معه .

و لعمرى ، هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان .

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۱۲۵ - ۱۲۶ .

ثم اعترض على قول الشيخ بأنّ الحجيّه هى جواز الإسناد و الاستناد بقوله :

و أمّا صحّه الالتزام بما أدّى إليه من الأحكام و صحه نسبته إليه تعالى ، فليسا من آثارها .

ضروره أن حجيّه الظن عقلاً على تقرير الحكومه فى حال الانسداد لا توجب صحّتهما ، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشكّ فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجيّه شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ، و معه لَما كان يضرّ عدم صحّتهما أصلاً ، كما أشرنا إليه آنفاً ، فبيان عدم صحه الالتزام مع الشك فى التعبّد ، و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام ، فلا يكون الاستدلال عليه بمهم ، كما أتعب به شيخنا العلّامه نفسه الزكيه ... (١) .

و محصّل كلامه :

إنّ آثار الحجيّه هى المنجّزيه و المعذريّه و التجرّى و الانقياد ، و هى آثار عقليّه تدور مدار وصول الحجّه و تحقّق التعبّد به ، و مع الشكّ فى التعبّد بمؤدّى الظن يقال بعدم ترتب تلك الآثار ، و لا حاجه إلى الاستدلال لعدم جواز التعبّد بالأدلّه اللّفظيه من الكتاب و السنّه كما فعل الشيخ .

و أيضاً : ففى الاستدلال بذلك على عدم اعتبار الأماره المشكوك فى صحّتها بأنّ الالتزام بمثل تلك الأماره و إسناد مؤداها إلى اللّه افتراء عليه ، إشكال آخر ، من جهه أن عدم جواز الإسناد و الاستناد لا يكشف دائماً عن عدم الحجيّه ، لأن الحجيّه فى ظرف الانسداد ثابته للظنّ عقلاً بناءً على الحكومه ، و الحال أنه

١- ١) كفايه الاصول: ٢٧٩ - ٢٨٠ .

لا يجوز الإسناد .

فظهر أن صاحب الكفايه يخالف الشيخ فى نقطتين :

الاولى : فى آثار الحجيّه .

و الثانيه : فى كيفيّه الاستدلال لأصاله عدم الحجيّه .

رأى السيد الخوئى

و قد تبع السيد الخوئى الشيخ قدّس سرّهما ، قال :

إن الحجيّه لها أثران ، صحّه الاستناد إليها فى مقام العمل و صحّه إسناد مؤدّاها إلى الشّارع .

ثم قال مستشكلاً على الكفايه :

و أمّا تنجيز الواقع فلا يتوقّف على الحجيّه ، لأنه ثابت بالعلم الإجمالى الكبير ، أى العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه أو بالعلم الإجمالى الصغير ، كما فى دوران الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه أو دوران الأمر بين وجوب القصر و التمام ، بلا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكميّه و الموضوعيه ، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرّد الاحتمال كما فى الشبهات قبل الفحص . ففى جميع هذه الموارد كان التنجيز ثابتاً قبل قيام الأماره على التكليف ، و مع قيامها عليه لا يجئ بتنجيز آخر .

قال : نعم ، كان قيام الأماره المعتبره على أحد طرفى العلم الإجمالى مسقطاً لوجوب الاحتياط و كان معذّراً على تقدير مخالفه الواقع ، كما إذا دلّت الأماره على وجوب صلاه الظهر و عمل بها المكلّف و كان الواجب فى الواقع هو صلاه الجمعه ، فكان المكلّف حينئذٍ معذوراً غير مستحقٍّ للعقاب لا محاله .

ثم ذکر إشکال الکفایه علی الشیخ و أجاب عنه فقال :

ما ذکره صاحب الکفایه من أنه لا یمکن أن لا یکون الشیء حجهً و صحّ إسناد مؤدّاه إلی الشارع ، لا یتصوّر له وجه معقول إلّا مع الالتزام بجواز التشریع .

و کذا ما ذکره من أنه یمکن أنْ یکون الشیء حجهً و لا یصحّ إسناد مؤدّاه إلی الشارع ، فإنه أیضاً مجرّد تخیّل لا یتعقّل له وجه صحیح .

و أمّا ما ذکره من أنّ الظنّ علی تقریر الحکومه حجه و لا یصح إسناد المظنون إلی الشارع ، ففیه : إنّ مقدّمات الانسداد علی تقریر الحکومه ، لا تنتج حجیّه الظنّ ، بل نتیجتها التبعیض فی الاحتیاط ، بالأخذ بالمظنونات دون المشکوکات و الموهومات .

قال : فتحصّل أن الصحیح ما ذکره الشیخ ... (1) .

أقول :

و یمکن الجواب : بأنه إذا کان عندنا علم إجمالی بحرمه أحد الإناءین مثلاً ، و أثّر العلم استحقاق العقاب علی ارتکابهما معاً ، فإذا قام خبر الواحد علی کون أحدهما المعیّن هو المحرّم ، لا یکون أثره التنجز مرّهً ثانیهً ، لأن المنجّز لا یتنجّز ثانیاً ، لکنْ تصحّ مؤاخذه المکلّف علی مخالفته للخبر القائم و الاعتذار ، فالقول بأنّ المنجزیّه أثر العلم لا ـ الحجیّه ، لا یمکن المساعده علیه ، فکانت صحّه المؤاخذه مستنده إلی الحجّه و إنْ کانت هناک حجّه أخری ، و لا أقلّ من أن تکون الحجّه الثانیه مؤکّده للأُولی ، فلم یکن جعلها فی ظرف وجود الاولی بلا أثر ، فیتمّ ما ذکره

1- 1) مصباح الاصول ۲ / ۱۱۱ - ۱۱۳ .

صاحب الکفایه .

ثم إنّ الحجیّه مباینه مفهوماً مع جواز الإسناد و الاستناد ، و أمّا من حیث المصداق ، فکلّ مورد جاز فیه الإسناد و الاستناد وجدت الحجیّه هناک و لا عکس .

وعلیه ، فجواز الإسناد قبل الفحص إلی الشارع و إنْ کان الاحتمال حجهً ، و العلم الإجمالی بوجوب الظهر أو الجمعه حجه بالنسبه إلی کلیهما ، و لکنْ لا یجوز إسناد وجوبهما إلی الشارع ، و کذا حجیّه الظن الانسدادی بناءً علی الحکومه ، فإنها موجوده و لکنْ لا یجوز إسناد المظنون إلی الشارع .

فظهر : أن الحجیّه أعم من جواز الإسناد و الاستناد .

و تحصّیل : أن الأثر لیس ما ذکره الشیخ فقط ، بل هو المنجزیّه أیضاً ، بمعنی المصححیّه لجواز الاستناد إلیه فی المؤاخذه ، لا بمعنی استحقاق المؤاخذه .

هذا ، و لا یخفی أنه إن کانت الحجیّه بمعنی الطریقیّه ، فهی غیر منفکّه عن جواز الإسناد ، و أمّا إن کانت بمعنی یُحتجّ به بین المولی و العبد ، وقع التفکیک بینهما و بین جواز الاستناد ، و هذه نکته مهمّه .

الأصل العقلی

و إذا کان الشارع قد جعل الطریقیّه لخبر الثقه مثلاً ، فإنّه ما لم یصل إلی المکلّف لم یجز إسناد مؤدّاه إلی الشارع ، فیکون جواز الإسناد من آثار الحجیّه - بمعنی الطریقیّه - لدی الوصول ، و هذا معنی کلام الشیخ بأنه مع الشک فی الحجیّه الأصل عدم الحجیّه بحکم العقل قطعاً . و أمّا بالنسبه إلی المعذریّه و المنجزیه ، فإنّه مع الشک فی الحجیّه یقطع بعدمها ، ضروره أن الوصول لا بدّ منه .

و بما ذکرنا ظهر الأصل العقلی فی المسأله ، إذْ لمّا کان کلّ من المنجزیّه

و جواز الاستناد و الإسناد موقوفاً علی الوصول ، فما لم یتحقق الوصول تکون الحجیّه مشکوکاً فیها ، و مع الشک فی الحجیّه یقطع بعدمها .

الأصل اللّفظی

و أسّس الشیخ قدس سرّه الأصل اللّفظی أیضاً ، لأنّ مقتضی عمومات النهی عن العمل بالظنّ هو : عدم التعبّد بکلّ ظن من الظنون إلا ما خرج بالدلیل ، فإذا شک فی جواز التعبّد بظنٍ یکون مرجع الشک إلی التّخصیص الزائد ، و فی مثله یتمسّک بعموم «وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ » (۱)و نحوه . فالأصل فیما شک فی حجیّته هو العدم .

و قد أورد علیه السید الخوئی و المیرزا النائینی ، کلّ بوجه :

إشکال السیّد الخوئی

أمّا السیّد الخوئی فملخّص کلامه :

إن الأخذ بأصاله العموم إنما یکون فیما إذا کان الحکم مولویّاً ، و أمّا إذا کان إرشادیاً ، فلا عموم حتی یتمسّک بأصاله العموم فی موارد الشک فی التخصیص الزائد ، و أدلّه النهی عن الظنّ إرشاد إلی حکم العقل بعدم جواز المتابعه للظن (۲) .

مناقشته

و فیه : إن الأصل فی الخطابات الشرعیّه هو المولویّه ، و لا یخرج عن هذا الأصل إلّا بدلیل ، و الحمل علی الإرشادیه إنما یکون حیث لا یصحّ عمل الخطاب علی التعبّد کما إذا کان الدلیل الصادر وارداً مورد الإطاعه و المعصیه کقوله تعالی :

۱- ۱) سوره الإسراء : ۳۶ .

۲- ۲) مصباح الاصول ۲ / ۱۱۴ .

« أَطيعُوا اللّهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ » (۱)، فإن هذه الآيه فى طول الأحكام الشرعيه المتقدّم عليها ، و لا يمكن حملها على المولويّه ، للزوم التسلسل ، فلا بدّ من حملها على الإرشاديه . أمّا مع إمكان إبقائها على المولويّه فلا تحمل على الإرشاديه .

و ما نحن فيه ممّا يمكن حمله على المولويّه ، فلا وجه لحمله على الإرشاديه ، و لذا لا يحمل ما ورد فى النهى عن الظلم على الإرشاديه مع أنّ العقل حاكم بذلك أيضاً ، فكذلك نهيه عن اتّباع الظنّ لا يكفى لحمل ما ورد فى الشريعه فى الباب على الإرشاديّه ، لإمكان حمله على المولويه و جواز التعبّد به .

و قوله رحمه اللّه : بأنْ قوله تعالى : «إِنَّ الظَّنَّ لَايُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا » آب عن التخصيص .

فيه : إن صِرف عدم القابليّه للتخصيص لا يوجب الحمل على الإرشاديه ، بدليل أن حرمه الظلم لا تقبل التخصيص ، و مع ذلك لا تحمل الأدله الناهيه عنه على الإرشاديه ، و كذا الأدله فى حرمه الإعانه على الإثم على القول بذلك ، و كذا قوله تعالى : «لَاتَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ » . فعدم القابليه للتخصيص لازم أعم .

فالتحقيق حمل قوله تعالى : «إِنَّ الظَّنَّ لَايُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا » على المولويه - و إن كان لا يقبل التخصيص قطعاً - لأنّ دليل اعتبار الظن فى موردٍ ، يلغى احتمال الخلاف ، وعليه السيره العقلائيه ، فيكون حاكماً على الآيه ، و الحكومه هى التخصيص لبّاً غير أنها إخراج بلسان نفى الموضوع ، و فى التخصيص إخراج مع حفظه ، و متى شكّ فى الإخراج الزائد - سواء بلسان الحكومه أو التخصيص - كان

۱- ۱) سوره النساء : ۵۹ .

عموم الآیه هو المرجع .

إشکال المیرزا النائینی

و أمّا المیرزا ، فملخّص إشکاله هو :

إنّ التمسّک بالأدلّه الناهیه عن العمل بالظن لدی الشک فی حجیه ظنٍّ من الظنون ، من التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیه له ، ببیان : إن المستفاد من دلیل الاعتبار للظنّ هو التعبّد به و اعتباره علماً بإلغاء احتمال الخلاف ، و مع اعتباره کذلک یکون دلیله حاکماً علی أدلّه النهی عن اتّباع الظنّ ، فإنْ شک فی اعتبار ظن رجع الشک إلی جعل الشارع إیّاه علماً ، فیکون الموضوع لأدلّه النهی عن اتّباع الظن مشکوکاً فیه ، فلو ارید التمسّک بها کان من التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه (1) .

مناقشته

و قد أجاب عنه فی مصباح الاصول : بأنّا نسلّم بهذه الحکومه ، لکنّها متوقّفه علی الوصول ، و ما دام اعتبار الظنّ غیر واصل فلا حکومه ، و یکون موضوع أدلّه النهی - و هو عدم العلم لا- باقیاً ، وعلیه ، ففی کلّ ظن شک فی اعتباره ، بمعنی عدم الوصول ، یتمسّک بالعام ، لعدم الحکومه ، و لا إشکال . (2)

أقول :

و فیه تأمّل ، و الوجه فی ذلک : عدم مدخلیّه الوصول ، لأنّ الحکومه هی التصرّف فی موضوع الدلیل ، إمّا بالنفی و إمّا بالإثبات ، فإنْ کان الثانی أنتج التوسعه

۱- ۱) أجود التقریرات ۳ / ۱۴۸ .

۲- ۲) مصباح الاصول ۲ / ۱۱۵ .

فی الموضوع مثل : الطواف بالبیت صلاه ، و إنْ کان الأول أنتج فیه التضییق و کان فی قوّه التخصیص مثل : لا ربا بین الوالد و الولد ... فالحکومه تصرّف من الشارع فی موضوع المحکوم ، و لا یکون فعل الشارع متقوّماً بالوصول إلی المکلّف .

و فیما نحن فیه : یعتبر المولی خبر الثقه علماً لیخرج من تحت الآیه المبارکه :

« وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ » (۱)، فهی حکومه جاءت من جعل المولی و اعتباره ، و لا معنی لتقوّم جعله بالوصول .

و بعباره اخری : إنّ الوصول متقوّم بالواصل ، و لو لا وجوده قبل الوصول لم یتحقق الوصول ، و لیس الواصل إلّا اعتبار الشارع ، فکان اعتبار الشارع – و هو تصرّفه فی الموضوع کما مرّ – متقدّماً علی الوصول ، فیستحیل أنْ یکون دخیلاً فی اعتبار الشارع .

فالإشکال علی المیرزا مندفع .

لکنّ التحقیق : أن ما نحن فیه لیس من التمسّک بالدلیل فی الشبهه الموضوعیه ، لأنّ الدلیل هو قوله تعالی «وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ » و الحکومه مسلّمه و لا تقوّم لها بالوصول ، غیر أنّه قد اعتبر فی الدلیل الوصول إلی المکلّف قیداً لارتفاع الموضوع ، لقوله تعالی «لَکَ بِهِ عِلْمٌ » . فکأنه یقول : لا یجوز العمل بغیر العلم الواصل إلیک ، فلم یکن المعتبر هو العلم وحده ، بل العلم الواصل ، و حینئذٍ ، لا یکون التمسّک بالعامّ من التمسّک به فی الشبهه الموضوعیه له ، لأنه مع الشک لا یتحقق الموضوع المقیّد .

۱- ۱) سوره الإسراء : ۳۶ .

فظهر أنه لا حاجه إلى التمحّل و القول بتوقف الحكومه على الوصول ، بل نقول بأنّ ما اخـذ فی موضوع الـدلیل هو بلسانٍ قاصرٍ فی موارد الشک .

فثبت الأصل اللّفظی .

الأصل العملی

قد تقدّم أنّ أثر الحجّیه هو المنجزیّه و المعذریّه و جواز الإسناد و الاستناد ، مع دفع الإیراد بالعلم الإجمالی علی کلام الکفایه ، و لنا فی دفع الإیراد المذکور بیانٌ آخر هو :

إنه مع وجود العلم الإجمـالی یمکن جعـل الحجّیه ، بـل هو واقع ، لأنّ العلم الإجمـالی بیـانٌ للجـامع ، و مـا یکون بیانـاً للجـامع یستحیل أن یکون بیانـاً للخصوصـیّه ، و إذا اسـتحال ذلـک ، کان منجزیّه العلم للخصوصـیّه من جهه احتمال انطباق الجامع علی الخصوصـیّه ، فـالمنجزیّه بالنسـبه إلی الأطراف هو من جهه المقـدمیّه لفراغ الـذمّه و من بـاب أصـاله الاحتیاط ، وعلیه ، فالشارع یجعـل الخبر حجهً علی الخصوصـیّه کخصوص صـلاه الجمعه ، و یحصـل المنجّز لهـا خـاصّه ، وعلیه ، فالإشـکال بتحقّق الحجّیه بالعلم الإجمالی مندفع .

و بعد هذه المقدّمه :

قال الشیخ : لا یجری استصحاب عدم جعل الحجّیه ، لعدم ترتّب أثر علی الوجود الواقعی للحجّیه .

قال : فإن حرمه العمل بالظن یکفی فی موضوعها عـدم العلم بورود التعبّـد ، من غیر حاجهٍ إلی إحراز عدم ورود التعبد به لیحتاج فی ذلک إلی الأصل ثم إثبات الحرمه .

و الحاصـل : إن أصاله عـدم الحادث إنما يحتاج إليها فى الأحكام المترتبه على عـدم ذلك الحادث ، و أما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشك و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل ... (۱) .

أقول :

حاصل كلام الشيخ : إن الاستصحاب لا بدّ و أن يكون ذا أثر ، فإنْ كان مترتباً على العدم أو الوجود جرى الاستصحاب و ابقى الوجود أو العدم تعبّداً ، أما إذا كان مترتباً على عدم الإحراز فلا ، لأنّ عدم الإحراز حاصل بالوجدان ، و حينئذٍ ، لا معنى للتعبد بعدم الإحراز . و قد استفاد الميرزا من هذا الكلام قاعدةً هى : أنه متى كان الموضوع حاصلاً بالوجدان فإحرازه بالتعبّد تحصيل للحاصل .

و فى ما نحن فيه : الأثر هو للشكّ فى الحجيّه ، و هو أى الشك حاصل بالوجدان ، فلا معنى للاستصحاب .

إشكال المحقق الخراسانى على الشيخ

أشكل المحقق الخراسانى بوجهين (۲) :

الوجه الأول

إنه قد وقع الخلط بين الاستصحاب فى الموضوعات و الاستصحاب فى الاحكام ، لأن الشيخ قال بأنْ لا أثر لاستصحاب عدم الحجيّه ، بل الأثر لعدم إحراز الحجيّه ، فالإشكال هو : إنّ الكلام عن الأثر إنما يكون فى استصحاب الموضوع ، و أمّا فى الحكم فلا ، إن الموضوع أمرٌ تكوينى و لا بدّ للحكم و التعبد فيه من أثر ،

۱- ۱) فرائد الاصول ۱ / ۱۲۷ - ۱۲۸ .

۲- ۲) درر الفوائد فى حاشيه الفرائد : ۴۳ .

بخلاف الحكم فإنه مجعول شرعیّ ، و الذی نرید استصحابه هنا هو عدم الحجیّه ، و هذا من الأحكام الشرعیه لا الموضوعات ، نعم ، هو من الأحكام الشرعیه الوضعیه لا التكلیفیّه .

الوجه الثانی

تارهً : الأثر أثر الشیء فی وجوده أو عدمه ، و تاره : هو أثر الشك فی وجود الشیء و عدمه ، و ثالثه : یكون الأثر أثراً للشیء و للشكّ فیه .

فإنْ كان من قبیل الأوّل ، فالمرجع هو القاعده العقلیه و لا یجری الاستصحاب . و إنْ كان من قبیل الثانی ، جری الاستصحاب و لا مجال للقاعده ، و إن كان من قبیل الثالث ، جری الاستصحاب و القاعده معاً .

و ما نحن فیه من قبیل الثالث ، لأنّ الشیء المشكوك فی حجیّته ، إنْ لم یكن حجهً لم یجز الإسناد و الاستناد علی قول الشیخ و لم یتحقّق الحجیّه .

و علی الإجمال ، إنه علی فرض التسلیم بالحاجه إلی الأثر ، فإن الاستصحاب هنا ذا أثر ، و هو الحكومه علی حكم العقل بعدم الحجیّه الفعلیه عند الشك فی الحجیّه ، و مع الشك فیها فلا منجزیه و معذریّه ، لكنّ الاستصحاب یرفع الشك فی الحجیّه و یكون حاكماً علی الحكم العقلی .

فالمقتضی لجریان الاستصحاب موجود و المانع مفقود .

تأیید المیرزا الشیخ

(الوجه الأوّل)

و قال المیرزا (1) مؤیّداً الشیخ :

أوّلاً : إن الاستصحاب من الاصول العملیّه ، و یشترط فی جریانه أن یكون

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۲۷ .

للمتيقّن السابق الذى يراد إبقاؤه أثر عملى فيتعبّد ببقائه ، فإنْ لم يكن للواقع أثر ، بل لو كان الأثر مترتباً على الجهل به أو مشتركاً بين الواقع و الجهل به ، لم يجر الاستصحاب ، لأنه بمجرّد الشک فى الواقع يترتب الأثر و يلغو الاستصحاب ، لكونه تحصيلاً للحاصل ، لأن المفروض ترتب الأثر على عدم الحجيّه و هو عدم صحه الإسناد و الاستناد ، بمجرّد الشكّ فى الحجيّه .

إشكال السيد الخوئى

أشكل عليه فى مصباح الاصول :

بأنّ المقام ليس من قبيل تحصيل الحاصل ، لأنّ ما يحكم به العقل بمجرد الشک فى الحجيّه هو عدم الحجيّه الفعليه ، و ما هو مورد التعبد الاستصحابى هو عدم إنشاء الحجيّه و عدم جعلها من قبل الشارع ، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد (1) .

مناقشته

و فيه :

أوّلاً : إنّ هذا مردود بما جاء فى بحثه فى مسأله جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه ، فقد اختار عدم جريانه فيها ، و ذكر فى وجه ذلک : وقوع التعارض بين استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل ، و نقل هناک رأى الميرزا من عدم جريان عدم الجعل حتى يقع التعارض ، لعدم الأثر لإنشاء الشارع عدم الجعل ، بل الأثر دائماً للمنشإ .

فإذا كان هذا رأى الميرزا ، فالإشكال عليه هنا بما ذكره إشكالٌ مبنائى .

١- ١) مصباح الاصول ٢ / ١١٧ .

و ثانياً : إنه ليس الكلام فى مغايره موضوع الحكم العقلى مع موضوع التعبد الشرعى بالاستصحاب ، بل إن الإشكال هو ضروره الأثر العملى و إن كان المستصحب حكماً شرعيّاً ، و الأثر هنا ليس إلّا المنجزيه و المعذريه - على مبنى صاحب الكفايه - و الاسناد و الاستناد على مبنى الشيخ . و كلّ ذلك أثر إنشاء الحجيّه الواصله إلى المكلّف ، و لو لا الوصول فلا أثر من تلك الآثار . فما ذكره غير دافع الإشكال .

الحقّ فى الإشكال

بل الحق فى الإشكال على الميرزا :

أوّلاً : بالنقض بجريان الاستصحاب فى الوجوب و الحرمه ، و هل للوجوب أو الحرمه فى الواقع أثر عملى أو أن الأثر فرع الوصول ؟ من الواضح أن أثر الوجوب هو الانبعاث و أثر الحرمه هو الانزجار ، و كلاهما متوقّف على الوصول .

فما هو الجواب عن استصحاب الوجوب و الحرمه هو الجواب عن استصحاب الحجيّه و عدمها .

و ثانياً : بالحلّ ، بأنْ يقال : إنه يعتبر فى جميع الأحكام الشرعيه أن يكون الوجود الواقعى ذا اقتضاءٍ للتأثير بشرط الوصول ، فالمقتضى هو الإنشاء من الشارع ، و شرط التأثير العملى هو الوصول إلى المكلف ، كما ذكرنا فى استصحاب الوجوب و الحرمه ، إذ مجرّد الإنشاء ما لم يصل لا يؤثّر فى الانبعاث و الانزجار ، ففعليه الأثر بالوصول . و الحجيّه كذلك ، فإنْ جعلها الشارع تحقق المقتضى للتنجيز و الإعذار ، فإذا وصل الجعل إلى المكلف حصلت الفعليه .

و الحاصل : إن الحال فى جميع الأحكام الشرعيّه هكذا ، فالأثر الوجود

الواقعی فی مرحله الاقتضاء و الفعلیه للأثر تدور مدار وصولها ، سواء کان الحکم تکلیفیّاً أو وضعیّاً .

إن الشارع یجعل الحکومه للفقیه فیقول : جعلته حاکماً ، لکنّ هذا الجعل ما لم یصل إلیه و إلی المکلّفین یکون بلا أثر ، کذلک الحجیّه ، فإن جعلها یفید الاقتضاء للمنجزیّه و المعذریّه و الإسناد و الاستناد ، و فعلیّه هذا المقتضی یکون بالوصول .

إذاً ، الأثر الاقتضائی حاصل لهذا الاستصحاب . فکلام المیرزا تبعاً للشیخ مردود .

تأیید المیرزا الشیخ (الوجه الثانی)

و قال المیرزا :

ثانیاً بأن التمسّک بالاستصحاب المذکور لغو محض ، لأنّ الأثر یترتب علی نفس الشک فی الحجیّه ، فإحراز عدم الحجیّه بالتعبّد الاستصحابی لا یترتب علیه فائده ، فیکون لغواً (۱) .

توضیحه : إنه بمجرّد الشک فی الحجیّه یحکم العقل بعدم جواز الإسناد و الاستناد ، فکان الشک هو الموضوع و عدم جواز الإسناد و الاستناد - و کذا عدم المنجزیه و المعذریّه - هو المحمول ، فلا ریب فی ترتب هذه الآثار بمجرّد تحقق الموضوع . و أمّا الاستصحاب ، فموضوعه هو الشک و المحمول عدم جواز النقض ، و بعد ذلک یعتبر بقاء الیقین و عدمه ، ثم یرتّب عدم جواز الإسناد و الاستناد ، و بذلک یظهر أنّ الحکم العقلی بعدم جواز الاسناد و الاستناد مترتب

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۲۸ .

على نفس الشک ، فلو ارید تحصیل عدم جواز ذلک بالاستصحاب کان تحصیلًا للحاصل وجداناً بالتعبّد ، و هو لغو .

هذا ، و لا یخفی أنّ تحصیل الحاصل وجداناً بالتعبّد لیس له استحاله ذاتیّه ، بل هو محالٌ لأنّ اللّغو علی الحکیم محال .

جواب المحقق العراقی

و قد أجاب المحقق العراقی بما حاصله (۱) :

إنّ حکم العقل مع وجود الحکم الشرعی عن طریق الاستصحاب ، سالبه بانتفاء الموضوع .

جواب المحقق الأصفهانی

و أجاب المحقق الأصفهانی بما حاصله (۲) :

إن رفع الید عن حکم العقل هنا تخصّصی ، و رفعها عنه حکم الشارع تخصیص بلا دلیل ، و إذا دار الأمر بین التخصّص و التخصیص تقدّم الأول .

توضیح الأول : إنّ الأحکام العقلیه علی قسمین ، قسم منها تنجیزی و قسم تعلیقی ، فإنْ کان ما نحن فیه من قبیل الأوّل ، تمّ ما ذکره ، لکنه من قبیل الثانی ، فإنّ موضوع حکم العقل عدم جواز إسناد « ما لا یعلم » - أی المشکوک فیه - إلی الشارع ، و هذا هو الموضوع لحکمه ، فإنْ ارتفع الشکّ وجداناً أو بالتعبّد ، انتفی الموضوع و کان الحکم منتفیاً بانتفائه ، و علی الجمله ، فإن حکم العقل متوقف علی وجود الشک عقلاً و شرعاً ، لکنّ دلیل الاستصحاب رافع للشک .

۱- ۱) فوائد الاصول ۳ / ۱۳۱ ، الهامش .

۲- ۲) نهایه الدرایه ۳ / ۱۶۳ .

و توضيح الثانى : إن سقوط دليل الاستصحاب هنا بحكم العقل و رفع اليد عن جريانه يستلزم التخصيص فى أدلّه الاستصحاب ، لأن المفروض وجود موضوعه - و هو الشك - بالوجدان ، و اليقين السابق بعدم الحجيّه أيضاً موجود ، فأركانه تامه ، فإذا لم يجر يلزم التخصيص فى أدلّته من غير مخصّص ، لأنّ ما يحتمل أن يكون مخصّصاً ليس إلّا حكم العقل ، لكنّ مخصصيّه حكم العقل موقوفه على وجود المقتضى لجريانه ، و وجوده موقوف على عدم جريان عمومات الاستصحاب ، لكنّ عدم جريانها موقوف على تخصيص حكم العقل ، و هذا دور .

و هكذا يندفع إشكال الميرزا و يتمّ الأصل العملى الشرعى .

إلّا أن يقال :

إن ما ذكر مبنى على أن يكون الشكّ هو الموضوع لحكم العقل ، فيتقدم عليه دليل الاستصحاب كما تقدّم . أمّا إن كان الموضوع له هو عدم وصول الحجيّه ، الملازم للشك ، فإنّ عدم وصولها يساوى وصول عدمها ، لكنّ نتيجه التعبّد الشّرعى بالاستصحاب إنه : و اصلٌ إليك عدم الحجيّه ، و هذا غير رافع ل« عدم وصول الحجيّه » فيكون موضوع حكم العقل باقياً و الاستصحاب غير رافعٍ له . فتأمّل .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل فى حجيه الظن ، و مقتضى القاعده أن يتمسّك أوّلاً بالأصل اللّفظى ثم على فرض التنزّل بالأصل العملى ، ثم بالأصل العقلى .

و يقع البحث فى الأمارات بعون اللّه .

المجلد ۶

اشاره

ص :۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين ، والصّلاه والسّلام على خير خلقه وأشرف بريّته محمد وآله الطاهرين، ولعنه اللّه على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السادس من كتابنا (تحقيق الأُصول) على نسق الأجزاء السّابقه، نقدّمه للأساتذه العظام والفضلاء الكرام فى الحوزات العلميّه. راجيا منهم الدعاء ومن اللّه القبول والثواب بمحمّد وآله الأطهار.

على الحسينى الميلانى

۱۴۳۴

ص: ۵

الأمارات

* حجیّه الظهورات

* حجیّه قول اللغوی

* الإجماع

* الشهره الفتوائیّه

* حجیّه خبر الواحد

ص: ۷

حجّيه الظّهورات

ص: ۹

الظّهور

الظهور هو قالبيّه اللّفظ للمعنى.

فتارةً: يكون ظاهرا فى المعنى عنـد الشـخص، وأُخرى: يكون ظاهرا فيه عنـد نوع النّاس. ومحلّ الكلام هو الثانى، بأنْ يفهم عموم الناس المفهوم الموضوع له اللّفظ بمجرّد التلفّظ به.

وأيضا، فإنّ الظهور، تارةً: يكون فى المدلول الأفرادى، وأُخرى: فى الجمل التركيبيّه.

وأيضا: قد يكون الظهور من حاقّ اللّفظ، وقد يكون بمعونه قرينه خارجيّه.

ويقع البحث فى ثلاثه مقامات.

المقام الأوّل فی مطلق الظواهر

اشاره

وفی هذا المقام ثلاثه جهات:

الجهه الأُولی

هل الظّاهر حجّه أوْ لا؟

وهـذا البحث کبروی کمـا لاـ یخفی، وأمّـا الصّـغریات مثل: هل صـیغه الأمر ظاهره فی الوجوب أوْ لا؟ وأمثال ذلک، فقـد تقـدّم الکلام علیها فی محالّها...

فـإذا تم حجیّه الظـواهر، بعـد تمـامیّه البحث فی الصـغری، وقـع الأـمر الظـاهر فی الوجـوب _ مثلاًـ _ فی طریـق اسـتنباط الحکم الشرعی، وعلیه، فالبحث عن حجیّه الظواهر بحثٌ أُصولی.

ولاـ کلاـم فی أصل حجیّه الظّواهر؛ للسّـیره العقلائیّه القطعیّه القائمه علی ذلک، فإنّهم یجعلون اللّفظ الظاهر فی معناه کاشـفا عن المراد، ویحتجّون به ویرتّبون علیه الأثر، ویلغون احتمال الخلاف، وإلّا لاختلّت أحوالهم وأمورهم.

ثم إنّ الشارع قد أمضى هذه السّيره بلاخلاف؛ إذْ لم يصل إلينا الرّدع منه عنها بالخصوص، ولو كان لبان، وأمّا أنْ تكون الأدلّه النّاهيه عن اتّباع الظنّ رادعةً عن العمل بهذه السّيره، فسيأتى الكلام على ذلك فيما بعد.

ومن ذلك كلام الشارع.

قال الشيخ: ومن المعلوم بديهةً أنّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين، لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللّسان فى تفهيم مقاصدهم.(۱)

وقال صاحب الكفايه: لاشبهه فى لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجمله؛ لاستقرار طريقه العقلاء على اتّباع الظهورات فى تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردّع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقه أُخرى فى مقام الإفاده لمرامه من كلامه.(۲)

وقوله: «فى الجمله» إشاره إلى أنّ الكلام هنا فى أصل المسأله، وإلاّ، فقد وقع الخلاف فى مواضع:

أحدها: من المحقّق القمى، حيث أنكر الحجيّه بالنسبه لمن لم يقصد إفهامه.

والثانى: من الأخباريين المنكرين لحجيّه ظواهر الكتاب.

والثالث: من بعض معاصرى الشيخ، حيث قال بعدم الدليل على حجيّه

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۳۴.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۱.

الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ غير المعتبر على خلافها.

قال الشيخ:

لكنّ الإنصاف أنّه مخالف لطريقه أرباب اللّسان والعلماء فى كلّ زمان.(۱)

والرابع: من معاصرٍ آخر للشّيخ، قال ما حاصله: إنّ الكلام إن كان مقرونا بحالٍ أو مقال يصلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقى، فلا يتمسّك فيه بأصاله الحقيقه، وإنْ كان الشكّ فى أصل وجود الصّارف، أو كان هناك أمر منفصل يصلح لأنْ يكون صارفا، فيعمل على أصاله الحقيقه.

قال الشيخ:

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل فى العمل بأصاله الحقيقه عند الشكّ فى الصّارف لافى حجيّه الظهور اللّفظى.(۲)

أقول:

وسترى تفصيل الكلام فى كلّ واحدٍ فى التفصيلات المذكوره.

الجهه الثانيه

هل يشترط حجيّه الظّاهر بالظنّ بالوفاق، بحيث لولاه فلا يكون حجه؟

قد ذكرنا أن حجيّه الظواهر مستنده إلى السّيره العقلائيّه، وإذا ما رجعنا إليهم نجدهم يأخذون بالظاهر ويجعلونه حجةً على المراد، من غير توقّفٍ على حصول الظنّ به.

ص: ۱۴

۱- ۱. فرائد الاُصول: ۴۴.

۲- ۲. فرائد الاُصول: ۴۴.

مثلاًـ إذا حكم العقلاءـ بوجود المعارضه بين كلاـمين، فإنّ من الواضح أنّ حكمهم بـذلك هو من جهه ظهور اللّفظ فى معناه وحجيّته عندهم مطلقا، وحينئذٍ يرون أنّ هذا الظاهر يمانع ذاك، فلولا وجود المقتضى لما وقع التمانع والتعارض بين الكلامين، ولاـ يتمّ المقتضى إلاّـ بعدم اشتراط الظنّ بالوفاق؛ لأنّ حصول الظن المذكور بالنسبه إلى المتعارضين محال؛ لاستحاله الظنّ بالمتنافيين. ولو كان الظنّ بالوفاق شرطا، لم يقع التعارض بين الكلامين حين لايوجد الظنّ لا بالنسبه إلى هذا الكلام ولا بالنسبه إلى ذاك؛ لعدم وجود الموضوع للتعارض. وكذا لا يتحقّق التعارض لو حصل الظنّ بالوفاق فى أحدهما المعيّن دون الآخر. وأمّا الأحد المردّد فلا ماهيّه له ولا وجود.

فثبت بالبرهان ــ بالإضافه إلى السّيره ــ أنّ حجيّه الظواهر غير مشروطهٍ بالظنّ بالوفاق.

الجهه الثالثه

وهل يشترط عدم وجود الظنّ بالخلاف؟

فيه بحثٌ.

قال فى الكفايه: والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها، من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعا؛ ضروره أنّه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم للظنّ إفادتها بالوفاق ولابوجود الظن بالخلاف.(1)

وقد تبع فى ذلك الشيخ ــ رحمه اللّه ــ إذ قال:

ص: ۱۵

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۱.

ثم إنّک قد عرفت أنّ مناط الحجیّه والاعتبار فی دلاله الألفاظ هو الظهور العرفی... فلا فرق بین إفادته الظنّ بالمراد وعدمها، ولابین وجود الظنّ غیر المعتبر علی خلافه وعدمه...

نعم، ربما یجری علی لسان بعض متأخری المتأخرین من المعاصرین: عدم الدلیل علی حجیّه الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ المعتبر علی خلافها.

لکنّ الإنصاف أنّه مخالفٌ لطریقه أرباب اللّسان والعلماء فی کلّ زمان... .(۱)

أقول:

وقد تبعهما جماعه من المتأخرین عنهما، کالسیّد الاستاذ(۲) والسیّد

الخوئی(۳).

أمّا عدم اعتبار الظنّ بالوفاق، فالحقّ معهم فیه، کما عرفت.

وأمّا حجیّه الظواهر مع الظنّ بالخلاف، فقد استدلّ لها بوجوهٍ ثلاثه:

الوجه الأوّل: السّیره العقلائیّه

ولعلّ هذا أهمّ أدلّتهم کما هو ظاهر العبارات المتقدّمه، وحاصله: أنّ العقلاء لایعذرون العبد الذی لم یأخذ بظاهر کلام مولاه معتذرا بالظنّ بالخلاف، وأنّ للمولی الإحتجاج علیه بأنّه لِمَ لم تأخذ بظاهر کلامی؟ بل یعتبر عند العقلاء عاصیا یستحقّ العقاب.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۴.

۲- ۲. منتقی الأُصول ۴ / ۲۰۷.

۳- ۳. مصباح الأُصول ۲ / ۱۱۸.

وفیه تأمّل؛ لأنّ المولی إذا أمر عبده بکلامٍ ظاهرٍ فی المراد، فلم یطع الأمر معتذرا بأنّه قد ظنَّ معنیً آخر مخالفا لما هو ظاهر فیه، فلا ریب أنّ هذا العذر لایقبل منه، ولکنْ هل عدم قبول العذر هو من جهه حجیّه ظاهر الکلام عند العقلاء وإنْ ظُنّ بالخلاف، أو هو من جهه أنّهم یرون ما یقوله العبدُ دعویً محتاجه إلی الإثبات؟

وتظهر الثمره فی ما إذا ثبت أنّ العبد کان ظانّا بالخلاف ولذا لم یطع الأمر، فهل یحکمون باستحقاقه العقاب أو یعذرونه؟ هل هناک سیره عقلائیّه علی مؤاخذه العبد فی هذه الحاله؟ هذا أوّل الکلام...

بل إنّ السّیره العقلائیّه القائمه علی حجیّه الظواهر أمر عملی، والعمل مجمل، ومتی شکّ اُخذ بالقدر المتیقّن منه.

فالإستدلال بالسیره العقلائیّه للقول بعدم اشتراط عدم الظنّ بالخلاف،

لا یخلو من نظر.

الوجه الثانی: إنّ اشتراط عدم الظنّ بالخلاف، لایخلو من أنْ یکون دخیلاً فی اقتضاء الظاهر للحجیّه، أو یکون مانعا عن اقتضائه لها، وکلاهما غیرمعقول. فعدم الظن بالخلاف لیس بشرط.

أمّا الأوّل، فلأنّه لا یعقل أن یکون المقتضی متقوّما بالعدم.

وأمّا الثانی، فلأنّ المانعیّه فرع لتمامیّه الحجیّه، والظنّ بالخلاف لیس بحجّهٍ.(۱)

ص: ۱۷

۱- ۱. اُنظر: نهایه الدرایه ۳ / ۱۶۹.

واُجيب:

أمّا عن الشقّ الأوّل: فبأنّ دخل العدم فى الإثبات لا يستلزم محالاً، فهو جزء للمقتضى فى مقام الإثبات دون الثبوت. أى: إنّ المقتضى محدود بحصّهٍ خاصّه فى اعتبار العقلاء، وهى الحصّه الملازمه لعدم الظنّ بالخلاف، فالظاهر الحجّه محدود اعتبارا بما ذكر.

وأمّا عن الشقّ الثانى: فبأنّه لا مانع ثبوتا؛ لأنّ الظنّ بالخلاف مانع ثبوتا عن كشف الظاهر كشفا نوعيّا عن المراد، فمادام لا يوجد الظنّ بالخلاف يكون داعيا للعقلاء إلى جعل الحجيّه.

الوجه الثالث: إنّ إطلاقات أدلّه النهى عن اتّباع الظن، كقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»(١) وقوله تعالى: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»(٢) شامله للظنّ بالخلاف فى مورد الظاهر، فهى تمنع من ترتيب الأثر عليه.

ولازم النهى عن ترتيب الأثر على الظنّ بالخلاف، هو عدم رفع اليد عن الظاهر ولزوم الأخذ به، فتتمّ حجيّه الظاهر بتعبّد شرعى هو لازم الأدلّه الناهيه عن ترتيب الأثر على الظن.

وأجاب المحقّق الإصفهانى: بأنّ إطلاق الأدلّه بالنسبه إلى هذا الأثر مشكل.(٣)

١- ١. سوره يونس: الآيه ٣۶.

٢- ٢. سوره الأسراء: الآيه ٣۶.

٣- ٣. نهايه الدرايه ٣ / ١٧١.

وكأنّه يريد انصرافها عن هذه الحصّه من الظنّ. وهذا هو الإشكال الأوّل على هذا الإستدلال، إنْ تمّ الإنصراف.

والإشكال الثانى هو: إنّ هذه الإطلاقات إرشاد إلى حكم العقل.

ولكنّه أوّل الكلام.

والإشكال الثالث: إنّه على القول بكونها مولويّهً، تكون دالّهً على أنّ الظنّ ليس طريقا شرعيّا بالنسبه إلى متعلّقه، فهى تنفى حجيّه الظنّ، ولا دلاله لها على حجيّه الظاهر الذى قام الظنّ على خلافه. فما ذكر من الملازمه الشرعيّه بين النهى عن اتّباع الظنّ والأمر بالأخذ بالظاهر، ممنوع. كما أنّه لا ملازمه عقلاً بين الأمرين، لوجود الشق الثالث، وهو الرجوع إلى الأصول الشرعيّه أو العقليّه فى مورد الظاهر.

والحاصل: أنّ الإطلاقات المذكوره إن كانت إرشاديّه، فالاستدلال ساقط. وإنْ كانت مولويه، توقّف الاستدلال بها على الملازمه بين النهى عن العمل بالظنّ بالخلاف والعمل بالظاهر.

ثم إنّ الظنّ النوعى بالخلاف، يكون تارهً: من الظنون التى لا اعتبار لها عند العقلاء، كظنّ الوسواسى، فإنّه ملغى فى السّيره العقلائيه. وأُخرى: هو من الظنون العقلائيه، فإنّ مثله ــ وإنْ لم يكن نوعيّا ــ موجب لسقوط الظاهر، والمرجع حينئذٍ هو الأصل العملى.

ومن موارد ذلك: ما لو ورد فى الوصيّه لفظٌ حصل للوصىّ ظنّ على خلاف ما هو ظاهر فيه، فهل يلزم على الوصىّ إنفاذ تلك الوصيّه؟ الظاهر: لا؛ لأنّ أدلّه وجوب إنفاذ الوصيّه على الوصى ناظره إلى الوصيّه التامّ ظهورها فى

المعنى، وذلک موقوف على أن يکون الظاهر حجةً، ولا تتمّ حجيّته مع وجود الظنّ بالخلاف.

فالقول بحجيّه الظّاهر مع وجود الظنّ بالخلاف، مشکل.

أقول:

فظهر أنّ فی هذه الجهه قولین، وأنّ العمده هی السّیره العقلائیه، وقد أنکر شیخنا _ دام بقاه _ قیامها مع الظنّ بالخلاف مطلقا.

وهنا قول ثالث، وهو التفصیل، ذهب إلیه المحقّق النّائینی، إذ قال:

ولکنّ الحقّ فی المقام هو التفصیل: بین الظهورات الصّادره عن الموالی إلی العبید، کالأخبار الوارده عن المعصومین _ سلام اللّه علیهم _ ، بحیث یکون المقام مقام الإحتجاج من المولی علی العبد أو العکس فیلتزم فیها بعدم التقیید، وبین الظهورات التی لا یکون لها ارتباط بمقام الإحتجاج، بل یکون الغرض فیها کشف المرادات الواقعیّه... فالأخذ بالظهور فی غیر مقام الإحتجاج مقیّد بأعلی مراتب الظنّ وهی مرتبه الإطمینان، وبمجرّد احتمال إراده خلاف الظّاهر _ احتمالاً عقلائیا _ تسقط تلک الظّهورات عن الکاشفیّه، فضلاً عن وجود الظنّ بالخلاف.(۱)

وحاصل الکلام هو: قیام السّیره العقلائیّه علی حجیّه الظهورات فی خصوص الخطابات المولویّه، حیث یکون المقام مقام الإحتجاج، وعدم قیامها فی باب الأغراض الشّخصیّه.

ص: ۲۰

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۱۶۱.

وقد وافقه السيّد الصّدر ووجّهه: بأنّ الفرق المذكور راجع إلى الفرق فى نكته الكاشفيّه والطريقيّه لا أصلها، فإنّ ملاک الكاشفيّه فى مجال الأغراض الشخصيّه إنّما يكون هو الكشف الشخصى؛ لأنّ الغرض فيه شخصى، بخلاف باب الأغراض المولويّه؛ فإنّه لا يناسب أنْ تكون الكاشفيّه الشخصيّه عند العبد ميزانا، بل الميزان الكاشفيّه النوعيّه.(۱)

أقول:

والظاهر أنّ هذا التفصيل ــ بالبيان المذكور ــ لا بأس به.

المقام الثانى فى تفصيل الميرزا القمّى

اشاره

قال المحقّق الميرزا القمى ــ رحمه اللّه ــ بعد كلامٍ له:

ومن جميع ذلک ظهر: أنّ حجيّه ظواهر القرآن على وجوه، فبالنسبه إلى بعض الأحوال معلوم الحجيّه مثل حال المخاطبين بها، وبالنسبه إلى غيرالمشافهين مظنون الحجيّه، وكونها مظنون الحجّيه إمّا بظنٍّ آخر علم حجيّته بالخصوص، كأن نستنبط من دلاله الأخبار وجوب التمسّک بها لكلّ من يفهم منها شيئا، وإمّا بظنّ لم يعلم حجيّته بالخصوص، كأن نعتمد على مجرّد الظنّ الحاصل من تلک الظواهر ولو بضميمه أصاله عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغيرذلک، فإنّ ذلک إنّما يثبت حجيّته وقت إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه

۱- ۱. بحوث فى علم الأُصول ۴ / ۲۷۵.

وانحصار الأمر فی الرجوع إلی الظنّ. ولمّا کان الأخبار أیضا من باب الخطابات الشفاهیّه، فکون دلالتها علی حجیّه الکتاب معلوم الحجیّه إنّما هو للمشافهین بتلک الأخبار، و طروّ حکمها بالنسبه إلینا أیضا لم یعلم دلیل علیه بالخصوص.(۱)

و قد فصّل الشیخ الکلام فی هذا المقام، قال:

الذی یظهر من صاحب القوانین الفرق بین من قصد إفهامه بالکلام، فالظواهر حجه بالنسبه إلیه من باب الظنّ الخاصّ ــ سواء کان مخاطبا کما فی الخطابات الشفاهیّه أمْ لا، کما فی الناظر فی الکتب المصنّفه لرجوع کلّ من ینظر إلیها ــ وبین من لم یقصد إفهامه بالخطاب، کأمثالنا بالنسبه إلی أخبار الأئمه الصّادره عنهم فی مقام الجواب عن سؤال السّائلین، وبالنسبه إلی الکتاب العزیز، بناءً علی عدم کون خطاباته موجّههً إلینا، وعدم کونه من باب التألیف للمصنّفین. فالظهور اللّفظی لیس بحجّهٍ لنا إلاّ من باب الظنّ المطلق الثابت حجیّته عند إنسداد باب العلم.(۲)

توجیه الشیخ

ثم إنّ الشیخ ذکر فی توجیه هذا التفصیل ما ملخّصه:

إنّ الظهور اللّفظی لیس حجّه إلاّ من باب الظنّ النوعی، وهو کون اللّفظ بنفسه ــ لو خلّی وطبعه ــ مفیدا للظنّ بالمراد، فإنْ کان مقصود المتکلّم من الکلام إفهام من یقصد إفهامه، فیجب علیه إلقاء الکلام علی وجهٍ لا یقع المخاطب معه

۱- ۱. قوانین الأُصول ۱ / ۴۰۳.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۴۰.

فی خلاف المراد، ولو احتمل عدم کونه فی مقام الإفهام أو غفلته عن بیان القرائن المعیّنه لمراده، أو غفله المخاطب، دفع احتمال ذلـک کلّه بالأصـل، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء علی عـدم الإعتناء باحتمال الغفله، فی جمیع امور العقلاء من أقوالهم وأفعالهم.(۱)

وعلی الجمله، فالأصول المذکوره جاریه فی المقصود إفهامه، والظهور منعقد.

وأمّا إذا لم یکن الشخص مقصودا بالإفهام، فوقوعه فی خلاف المقصود لاینحصر سببه فیما ذکر حتی یندفع بالأصل، ففی الآیات والروایـات یحتمـل وجود قرائن قـد فهم المخـاطبون بهـا المراد منهـا، وقـد اُخفیت علینـا تلـک القرائن لأسـباب غیرالغفله، وهـذا الإحتمال لا دافع له، قال الشیخ: بل لا یبعد دعوی العلم بأنّ ما اختفی علینا من الأخبار والقرائن أکثر ممّا ظفرنا بها.

قـال: ــ مع أنـا لو سلّمنا حصول الظن بانتفـاء القرائن المتصـله، لکنّ القرائن الحالیّه وما اعتمـد علیه المتکلّم من الامور العقلیّه أو النقلیّه الکلیّه أو الجزئیّه المعلومه عند المخاطب الصّارفه لظاهر الکلام، لیست ممّا یحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص.(۲)

وبالجمله، فإنّ أصل عدم الغفله غیر جارٍ بالنسبه إلی غیر المخاطب،

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۰ ــ ۴۱.
۲- ۲. فرائد الأُصول: ۴۱.

واحتمـال الإعتمـاد على القرائن الحـاليّه موجود، والروايات قـد وقع فيها التقطيع، فيحتمل وجود القرينه على قطعةٍ فى قطعةٍ أَخرى منفصله، كما أنّ لضياع كثير من الاصول دخلاً كبيرا فى هذه الإحتمالات...

فالألفاظ ليست ظواهرها بحجّةٍ لغير المشافهين.

جواب الشيخ

قال الشـيخ: لكنّ الإنصاف عـدم الفرق فى العمل بالظهور اللّفظى وأصاله عـدم الصّارف من الظاهر، بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد. فذكر وجوها:

الأول: الأصل العقلائى، فإنّه يـدفع هـذه الإحتمالات، والسـيره العقلائيّه قائمه على عـدم ترتيب الأثر عليها. ويشـهد بـذلك عـدم رفعهم اليـد عن ظاهر المكتوب، بلا فرقٍ بين المكتوب إليه المخاطب به، والشـخص الآخر الذى وقع المكتوب بيده غيرالمقصود به.

الثـانى: إجمـاع العلمـاء، فـإنّه منعقـد بالضـروره على العمل بهـذه الروايات الواصـله إلينا الحامله للأحكام الشـرعيّه الكليّه والأخذ بظواهرها، بلا توقّف، كما هو الحال فى الأخذ بظواهر الألفاظ فى الموارد الجزئيّه، كالأقارير والوصايا، من دون فرق.

الثالث: سـيره أصـحاب الأئمه ـ عليهم السّلام ـ ، فإنّها قائمه على الأخذ بالروايات، بلا اعتناء بتلك الإحتمالات. وقد كانت هذه السّيره بمرأى ومسمع من الأئمه.

الرابع: ما ورد من الأخبار فى عرض الأخبار على الكتاب، فإنّها تعمّ المشافهين وغيرهم، وتدلّ على عدم اختصاص ظواهر الكتاب بالمشافهين.

النظر فی ذلک

وأفاد الاستاد ـ دام بقاه ـ :

إنه یمکن الخدشه فی جمیع ما ذکر:

أمّا الأخیر، فأخصّ من المدّعی.

وأمّا السّیره العملیّه العقلائیّه، فیعتبر ثبوتها واستمرارها إلی زمن المعصوم وإمضاؤه لها. أمّا أصل وجودها، فلا ریب فیه؛ إذ العقلاء لا یعبأون بالإحتمالات، ویشهد بذلک أخذهم بالأقاریر والوصایا والأوقاف. إلاّ أنّ التأمّل هو فی کلام من کان دیدنه بیان مطالبه بالتدریج، مع العلم بضیاع بعض خصوصیّات کلماته وقرائنها، فهل من بناء العقلاء عدم الإعتناء بالإحتمالات والأخذ بظواهر تلک الکلمات؟ الظاهر: لا، ولا أقلّ من الشکّ.

وقیاس ذلک بالوصایا والأقاریر ونحو ذلک ـ مع الفارق؛ لعدم وقوع الضیاع علیها والتقطیع فیها، ولو احتمل ـ فإنّه مندفع بالأصل.

وأمّا الإجماع العملی من الفقهاء، فلا ریب فیه کذلک، ولکنْ یحتمل استنادهم إلی السّیره المذکوره التی عرفت الکلام فیها.

وأمّا سیره أصحاب الأئمه ـ علیهم السلام ـ، فإنْ کانت مستنده إلی السّیره العقلائیّه، فلا فائده فیها، وإن کانت سیره متشرعیّه، اعتبر بها. لکنْ من الممکن أن یکون عملهم بالأخبار من جهه حصول الإطمینان لهم، فما عملوا به قد اطمأنّوا بإراده ما هو ظاهر فیه، أو رجعوا إلی الأئمه ـ علیهم السلام ـ فیما اُشکل علیهم، فحصل لهم الإطمینان، وحینئذٍ لاتتمّ دعوی السّیره.

هذا تمام الکلام علی ما أفاده الشیخ فی المقام.

ص: ۲۵

أجوبه المتأخرين عن التفصيل

ثـم إنْ المتـأخرّين عن الشـيخ ـ رحمه اللّه ـ أجـابوا عن تفصـيل الميرزا القمى بوجـوه، ونحن ننقـل نصـوص عبـارات بعضـهم، ونلّخصها ثم ننظر فيها:

كلام المحقق الخراسانى

قال المحقّق الخراسانى:

الظاهر عدم اختصاص ذلک بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسـمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضـمنّه ظاهر كلام المولى من تكليفٍ يعمّه أو يخصّه، ويصحّ به الإحتجاج لدى المخاصـمه واللّجاج، كما تشهد به صحّه الشّهاده بالإقرار من كلّ من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه.(۱)

وكذا قال فى حاشيه الرسائل وأضاف:

ولايوجب احتمال أن يكون بين المتكلّم والمقصود بالإفهام قرينه معهوده على إراده خصوصه من ذاک العام تفاوتا، وليس ذا إلاّ كسائر ما يوجب احتمالها ممّا تختلف فيه الأشخاص.

وبالجمله، اختصاص أحدٍ بسبب من أسباب الاحتمال، لايوجب اختصاص حجيّه الظهور بغيره، فكما لا فرق عند العقلاء بينها

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۱.

فی اتّباع أصاله عدم الغفله عند احتمالها، کذلک لا فرق بینها فی أصاله عدم القرینه عند احتمالها. فلا وجه لتفصیل المحقّق القمی بینهما.(۱)

کلام المحقق الهمدانی

وقال المحقّق الهمدانی ــ بعد توجیه التّفصیل ــ :

ویضعّفه ما نبّه علیه المصنّف ــ رحمه اللّه من مخالفته لسیره العقلاء والعلماء فی فهم مداليل الألفاظ... .(۲)

کلام المحقق النائینی

وقال المحقّق النائینی: ادّعی المحقّق القمی ــ رحمه اللّه ــ اختصاص حجّیّه الظواهر بخصوص مَنْ قُصد إفهامه، وعلیه بنی إنسداد باب العلم؛ نظرا إلی أنّ الأخبار المرویّه عن الحجج ــ سلام اللّه علیهم ــ لم یقصد منها إلاّ إفهام خصوص المشافهین دون غیرهم، فتختصّ حجّیّتها بهم أیضا.

وغایه ما یمکن أن یقال فی تقریب ما أفاده هو ما أفاده العلاّمه الأنصاری.

وحاصله: أنّ حجّیّه الظواهر لا ـ مدرک لها إلاّ ـ أصاله عدم غفله المتکلّم عن بیان تمام مراده، وعدم غفله السّامع عن القرائن المذکوره فی کلامه؛ لأنّ احتمال

۱- ۱. دررالفوائد: ۸۶.
۲- ۲. حاشیه فرائد الأُصول: ۱۰۳.

إراده خلاف الظاهر ــ مع كون المتكلّم فی مقام البيان ــ وخفائها علی المخاطب، لابدّ وأن يستند إلی إحدی الغفلتين المدفوعتين بالأصل، وهذا لا يجری إلاّ فی خصوص المقصود بالإفاده، وأمّا بالنسبه إلی غيره فلاحتمال إراده خلاف الظاهر وخفائها له باب واسع لا يمكن دفعه بالأصل؛ لجريان العاده علی الإتّكال علی قرائن منفصله أو حاليّه لا يلتفت إليها غير المقصود بالإفاده.

ثمّ علی تقدير تسليم جريان أصاله عدم القرينه فی حقّ غير المقصود بالإفهام ــ ولو كان احتمال إراده خلاف الظاهر غيرمستند إلی احتمال الغفله ــ إنّما يسلّم جريانها، فيما لم يعلم من حال المتكلّم أنّ دَيْدَنه علی الإتّكال علی قرائن منفصله، وأمّا مع العلم بذلك، فلا يمكن الأخذ بظهور كلامه لغير المقصود بالإفهام، كما هو ظاهر. ومن الواضح أنّ الأئمّه ــ صلوات اللّه عليهم ــ كثيرا مّا كانوا يعتمدون علی القرائن المنفصله، بل ربما كانوا يؤخّرون البيان عن وقت الخطاب بل الحاجه لمصلحهٍ مقتضيه لذلك.

وعلی تقدير التنزّل عن ذلك أيضا، فظواهر الأخبار إنّما تكون حجّهً إذا كانت واصلهً إلينا بمثل ما وردت، وحيث إنّها وصلت إلينا مقطّعهً ونحتمل وجود قرينه فی الكلام خفيت علينا بالتقطيع، فلا يبقی وثوق بإراده هذه الظواهر منها، فتسقط عن مرتبه الحجّيّه.

قال: ولكن لا يخفی أنّ جَعْل مدرك أصاله الظهور أصاله عدم الغفله، فيه غفله واضحه؛ فإنّ أصاله الظهور إنّما هی حجّه ببناء العقلاء ــ من جهه كون الألفاظ كواشف عن المرادات الواقعيّه ــ فی قبال أصاله عدم الغفله، وعَرضِها، ولا ربط لإحداهما بالأُخری فضلاً عن أن تكون مدركا لها.

وأمّا ما ذكره ــ من جريان دَيْدَن الأئمه سلام اللّه عليهم، على الاتّكال على القرائن المنفصله، والعلم الإجمالى بوجود مخصّصات أو مقيّدات كثيره ــ فهو وإن كان صحيحا، إلاّ أنّ مقتضاه وجوب الفحص عن المعارض، لا عدم حجّيّه الظهور بعده، كما هو واضح.

وأمّا ما أفاده ــ من استلزام التقطيع لعدم حجّيّه الظهور ــ فهو ــ على تقدير تسليمه ــ أخصّ من المدّعى؛ لعدم وفائه بعدم حجّيّه الأخبار غير المقطّعه الموجوده فى عصرنا، وقد نقل شيخنا الاُستاذ ــ دام ظلّه ــ أنّه كان عند المحدّث الشهير الحاج ميرزا حسين النورى ــ قدّس اللّه نفسه الزكيّه ــ ما يقرب من خمسين أصلاً من الاُصول. مع أنّ استلزام التقطيع للخَلَل فى ظهورات الأخبار ممنوع جدّا؛ فإنّ المقطّعين هم العلماء الأخيار الملتفتون إلى ذلك، ولا محاله يلاحظون فى تقطيعاتهم عدم الإخلال بتلك الظواهر.

نعم، لو كان المقطّع عاميّا أو مَنْ لا يوثق بدينه، لكان لاحتمال الخلل فى تلك الظواهر مجال واسع، لكنّه لا مجال لهذا الإحتمال إذا كان التقطيع من مثل هؤلاء العلماء الذين حازوا من مراتب العلم والتقى ما هى غايه المنى.(1)

كلام المحقق الإصفهانى

وقال المحقّق الإصفهانى: يمكن تقريب الإختصاص: بأنّ المتكلّم إذا اعتمد فى إراده خلاف الظاهر من كلامه على قرينه حاليّه بينه وبين المخاطب

ص: ۲۹

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۵۷_۱۶۰.

الذی قصد إفهامه، لم یکن مخلاً بمرامه، بخلاف ما إذا لم یکن قرینه أصلاً، فإنه یکون ناقضا لغرضه وهو إفهامه بکلامه.

وأما غیر المخاطب الذی لم یقصد إفهامه، فإنّه لم یلزم منه نقض للغرض إذا لم یکن بینه وبین من لم یقصد إفهامه قرینه معهوده؛ إذ المفروض أنّه لم یتعلّق الغرض بإفهامه حتی یلزم نقض الغرض من عدم إیصال القرینه إلیه.

والجواب یبتنی علی مقدّمه، هی: أنّ الإراده استعمالیّه وتفهیمیّه وجدیّه، فمجرّد إیجاد المعنی باللّفظ بنحو الوجود العرضی متقوّم بالإراده الإستعمالیّه، سواء قصد بهذا الإیجاد إحضار المعنی فی ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنی کانت الإراده تفهیمیّه.

وهذا المعنی الموجود المقصود به الإحضار ربّما یکون مرادا جدّیا، وربّما یکون لانتقال المخاطب _ مثلاً _ إلی لازمه المراد جدّا أو ملزومه کما فی باب الکنایه، والملاک فی کلّ واحده غیر الملاک فی الأُخری، والکاشف عن کلّ واحده غیرالکاشف عن الأُخری.

فالجری علی قانون الوضع یقتضی إیجاد المعنی بلفظه، وهو وجه بناء العرف عملاً علی حمل اللّفظ علی الإستعمال فی معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم یکن الکلام الصّادر وافیا بالمرام، یقتضی عدم قصد الإفهام، إلاّ بما یکون وافیاً بالمرام.

وکون جِدّ الشیئ کأنه لا یزید علی نفس الشیئ، یقتضی حمل کلیّه الأقوال والأفعال علی الجِدّ حتی یظهر خلافه.

ص: ۳۰

وعليه نقول: بناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى عن المعنى، هو معنى حجّيه الظهور.

وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء أهل المحاوره، هو الدليل على أن المعنى المختصّ باللّفظ هو الذى قصد إفهامه.

وبناء العقلاء العامّ لجميع الأقوال والأفعال، هو الدليل على حمل كلّيه الأفعال والأقوال على الجدّ.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص، لا يقتضى الفرق فى المقام الأوّل وحجيّه الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معناه الوضعى، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه.

هذا كلّه، مع أنّ قصر الخطاب على شخص لا يقتضى قصد إفهامه، بل ربّما يقصد إفهام غيره، كما فى «إياك أعنى واسمعى يا جاره»، فضلاً عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافا إلى أنّ الكلام إذا كان متضمّنا لتكليف عمومى، فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضى وصول التكليف العمومى نفساً ومتعلّقا وموضوعا بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختصّ بالمخاطب من القرينه الحاليّه.

وعلى فرض كون المخاطب واسطه فى التبليغ، فاللاّزم عليه فى إيصال التكليف العمومى بحدّه، التنبيه على ما يقتضى توسعته وتضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفّلاً لتكليف

خصوصىّ، وكان عمومه لغيره بقاعده الإشتراك أيضا كذلك، إذ الطريق إليه نقله روايه أو كتابه، ومقتضى عدم الخيانه فى نقله بأحد الطريقين، هو التنبيه على القرينه الحاليّه الموسّعه لدائره التكليف والمضيّقه لها، ومع عدم نصب الدّال عليها يحكم بعدمها.(۱)

هذه عمده كلمات المحقّقين المتأخّرين فى الجواب عن تفصيل الميرزا القمى رحمه اللّه.

النظر فى أجوبه المتأخرين

وهذا تلخيص ما أجابوا به والنظر فى ذلك:

۱. إنّ إحتمال وجود القرائن ساقط عند العقلاء.

وفيه: أنّه قد ظهر تماميّه سقوط الإحتمال فى مثل الأقارير والوصايا ونحوها؛ لعدم وقوع الضياع، ولو احتمل اندفع بالأصل.

أمّا فى الروايات عن الأئمه، فالضّياع لبعضها والتقطيع قطعى، فكيف تدفع الإحتمالات؟ فلو دوّن كتابٌ فى القانون وعلم بضياع أوراقٍ منه، فهل من بناء العقلاء الإعتماد على هذا الكتاب الناقص مع احتمالهم بكون عدّه من القرائن فى تلك الأوراق الضائعه، أو أنهم يتوقّفون؟

۲. إنّ فى كلّ كلام إرادات، فلو شُكّ فى الإراده الإستعماليه، أى فى إراده

المتكلّم المعنى الموضوع له اللّفظ، فإنّه يحمل على معناه فى تلك اللّغه، من جهه

۱- ۱. نهايه الدرايه ۳ / ۱۷۲_۱۷۴.

أنّ أهـل اللّسـان تـابعون لقـانون الوضع، وأنّ المتكلّم ينظر إلى اللفـظ بـالنظر الطريقى إلى المعنى، فالغلـط من المتكلّم أو إرادته المعنى المجازى، مندفعان بالأصل.

وهناك إراده تفهيميّه، بمعنى أنّ مقتضى الأصل أن يكون المتكلّم المستعمل للّفظ فى معناه فى مقام التفهيم لتمام المراد، ولو لم يأتِ بما يبيّن ذلك يلزم نقض الغرض.

فتصـل النوبه إلى الإراده الجـديّه، فهل أنّ المعنى الموضوع له اللّفظ والمراد تفهيمه للمخاطب، هو المراد الجـدّى للمتكلّم أوْ لا؟ الأصل تعلّق الإراده الجديّه بالمعنى الموضوع له لا غيره.

ثم إنّ هـذه الإرادات فى الكلام غير مختصّةٍ بالمقصود بالإفهام، بل غيره أيضا يجرى تلك الاصول فى الكلام الواصل إليه، ويتمّ له ظـاهر الكلام كـالمقصود بالإفهـام. نعم، قـد يكون الكلام محفوفا بقرينةٍ حاليّه يعتمـد عليها المقصود بالإفهام، لكنّ الإرادات المذكوره لا يفرّق فيها بين المقصود به وغيره.

وفيه: إنّه وإنْ تمّ فى الإرادات على ما ذكر، لكنّ محلّ البحث هو الكلام المعتَمد فيه على القرائن المنفصـله، مع العلم بضياع قسمٍ من الكلام يحتمل وجودها فيه، فالأخذ بالإرادات فى مثله أوّل الكلام.

٣. إنّ الخطابات الشـرعيّه كلّها من باب «إيّاك أعنى واسـمعى يا جاره». فليس المخاطب وحـده المقصود بالإفهام، بل وغيره إلى يوم القيامه.

وفيه: صحيح أنّا أيضا مكلّفون بالأحكام المشتمل عليها الخطابات، لكنْ هل يمكن لنا الأخذ بها مع الإحتمالات الموجوده؟

۴. إنّ الخطابات الشرعيّه كلّها عموميّه، والكلّ مقصودون بالإفهام.

وفيه: إنّه أوّل الدعوى.

۵. إنّ المخاطب هو المقصود بالإفهام، لكنّه لمّا يروى الكلام ينقله مع القرائن المؤثّره فى فهم المراد، فيصير المنقول إليه مقصودا بالإفهام كالمخاطب بالكلام.

وتوضيح ذلك:

إنّ الراوى الأوّل للرّوايه ـ والمفروض وثاقته ـ لمّا نقلها إلى الراوى الثانى ساكتا عن ذكر القرينه، كان سكوته دليلاً على عدم وجودها، وأصبح الثانى مقصودا بالإفهام، وهكذا الحال فى جميع الوسائط حتّى ينتهى إلى مصنّفى

الجوامع الحديثيه، وبذلك يكون الناظر فيها مقصودا بالأفهام.

وعلى الجمله، فإنّ الأخبار قد وصلت إلينا يدا بيدٍ، وكلّ طبقه من الرواه لها مقصوده بالإفهام.

وفيه: أنّ هذا الوجه إنّما يفيد لإثبات اتّصال الأسانيد وكوننا مقصودين بالإفهام وأنّها حجّه بالنسبه إلينا كغيرنا من الرّواه للأخبار فى مختلف الطبقات، فالإشكال مندفع من هذه الناحيه، ولكنّ المفروض ضياع قسمٍ من الأخبار وعدم وصوله إلينا، مع احتمال وجود القرائن فيما ضاع... بل إنّ الشيخ ـ رحمه اللّه ـ قد ذكر: أنّه لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها،(۱) فكيف يدّعى أنّا كالمخاطبين فى الإفهام؟

ص: ۳۴

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۱.

هـذا، وقد ذكرنا قيام السّيره على الأخذ بالظواهر فى كلام من ليس دأبه التدريج والإعتماد على القرائن المنفصله، وأمّا من كان دأبه ذلك، فأين السّيره؟ والروايات من هـذا القبيل، ولـذا كيف يؤخـذ بالعمومات والإطلاقات مع احتمال ضياع المخصّصات والمقيّدات لها فى ضمن ما ضاع؟

۶. إنّ احتمال وجود القرائن فى القسم الضّائع، إنّما يضرّ بالوصول إلى المراد، أمّا بالإحتجاج بما صدر عنهم، فلا، لأنه بمجرّد وصول الخطاب يجوز الإحتجاج به، كما هو الحال بين الموالى والعبيد.

وفيه:

أوّلاً: لا وجه لدعوى أنّ الأحكام الشرعيّه مجعوله لمجرّد الإحتجاج والإعتذار، بل الغرض من التشريع هو الوصول إلى المصالح والإجتناب من المفاسد، وتحصيل أغراض المولى.

وثانيا: لو سلّمنا ذلك، فإنّه مع احتمال وجود المخصّص والمقيّد فى القسم الضّائع من الخطابات، كيف يتمّ الإحتجاج؟ بل المرجع حينئذٍ هو الإحتياط، لا الأخذ بظاهر العام المفيد للإباحه مثلاً.

فإنْ قيل: احتمال وجود المقيّد والمخصّص فى الضّائع ضعيف جدّا.

قلنا: إن وصل الضّعف إلى الإطمينان بالعدم فهو، وإلاّ بقى الإشكال.

فإنْ قيل: نأخذ بما بأيدينا من باب رفع العسر والحرج.

قلنا: أدلّه رفع العسر والحرج نافيه للتكليف لامشرّعه. على أنّ الكلام فى حجيّه العمومات والإطلاقات التى بأيدينا مع وجود الإحتمال المذكور، وأدلّه رفع

العسر والحرج لاربط لها بحجيّه العمومات والإطلاقات؛ لأنّ ذلك من أحكام الوضع وظواهر الألفاظ.

هذا تمام الكلام على ما اُجيب به عن تفصيل الميرزا القمى.

قال الاستاد:

والتحقيق أنْ يقال: إنّ العمده فى كلام الميرزا هو ضياع قسمٍ من الأحكام واحتمال وجود القرائن المنفصله فيها. وأمّا التقطيع، فالمفروض صدوره من أهل الفنّ فى الفقه والحديث، وأنّهم إنّما فعلوا ذلك بحيث لايضرّ بالظواهر. وأمّا القرائن العقليّه، فاحتمال وجودها منفى بالأصل.

فالعمده هو الضياع، لكنّ القدر المتيقّن من الضياع هو كتب ابن أبى عمير، وقول الشيخ: «لا يبعد أن يكون ما اختفى علينا أكثر»، غير مسموع أصلاً... نعم، الضائع كتب ابن أبى عمير، وهى ۹۴ كتابا، ولو احتمل ضياع غيرها من الكتب فإنّه يدفع بالأصل. لكنّ المهمّ هو أنّه ـ لمّا سجن ابن أبى عمير فى عهد المأمون لإبائه عن قبول القضاء، وقد قيل إنّه كان فى السجن ۱۷ سنه، وكانت الكتب عند أُخته، فوقع عليها المطر أو ضاعت بسببٍ آخر، ـ كان من فضل اللّه سبحانه ولطفه أنْ لم تضع الروايات، فإنّ للشيخ فى الفهرست أربعه طرق، ينتهى بعضها إلى نوادر ابن أبى عمير، والبعض الآخر إلى كتبه. ويقول الشيخ فى الفهرست: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان و فلان... .(۱)

فجميع روايات ابن أبى عمير فى كتبه وغير كتبه موجوده عند الشيخ،

۱- ۱. الفهرست: ۴۰۵.

يرويها بطرقه المعتبره. وواحد منها طريقه عن الصّدوق عند والده ومحمّد بن الحسن بن الوليد عن سعد والحميرى عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبى عمير.

وعلى الجمله، فإنّه ليس المعلوم ضياعه إلاّ كتب ابن أبى عمير، وهى جميعا موجوده فى رواياتنا، والحمد للّه. وعلى ما ذكر، فإنّه لا يصل الأمر إلى الإنسداد.

أقول:

ومما ذكرنا يظهر ما فى كلام السيّد الاستاذ ـ قدّس سرّه ـ إذ قال:

كلام السيّد الاستاذ

والحقّ هو أن التفصيل فى حجيّه الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، تفصيلٌ متينٌ لابدّ من الإلتزام به. فإنّ الملاك الذى قرّبنا به حجيّه الظواهر يختصّ بمن قصد إفهامه، وذلك: أنّ المتكلّم إذا كان فى مقام بيان مراده الواقعى، فإراده خلاف ظاهر كلامه الذى يتعارف الحكايه به عن مدلوله من دون نصب قرينه معلومه للمخاطب، خلاف فرض كونه فى مقام التفهيم.

وهذا المحذور إنّما يتأتّى بالنسبه إلى من قصد إفهامه، أمّا من لم يقصد إفهامه فلا يتأتّى المحذور بالنسبه إليه؛ إذ لا خلف فى إراده خلاف ظاهر كلامه مع نصب قرينهٍ لم يعلمها من لم يقصد إفهامه وعلمها من قصد إفهامه. وعليه، فلا يمتنع أنْ ينصب المتكلّم قرينهً لا يعرفها سوى من قصد إفهامه. كما لا يخفى.

فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلّم على تعيين مراده؛ إذ لعلّه

نصب قرينهً خفيّه عليه علمها المخاطب فقط.(۱)

فإنّ محلّ النزاع هو الخطابات الصّادره من الموالی إلی العبيد، والأخبار الوارده عن النبیّ وآله المعصومين ــ عليهم السلام ــ ، ونحو ذلك ممّا هو مورد الإبتلاء، لا فی تعيين مراد المتكلّم فی كلامه. وبعبارهٍ أُخری، فإنّ مورد التفصيل فی كلامه ــ قدّس سرّه ــ لو فرض وجوده أخصّ ممّا ذهب إليه المحقّق القمّی.

وهذا تمام الكلام فی المقام الثانی.

المقام الثالث فی تفصيل الأخباريين

اشاره

ذكر الشيخ ــ رحمه اللّه ــ : أنّه ذهب جماعهٌ من الأخباريين إلی المنع عن العمل بظواهر الكتاب، من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين، صلوات اللّه عليهم.

قال:

وأقوی ما يتمسّك علی ذلك وجهان، أحدهما: الأخبار المتواتره المدّعی ظهورها فی المنع عن ذلك. والثانی: إنا نعلم بطرّو التقييد والتخصيص والتجوّز فی أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

ثم أجاب عن الوجهين بالتفصيل، كما ستعلم.(۲)

ص: ۳۸

۱- ۱. منتقی الأُصول ۴ / ۲۱۵ ــ ۲۱۶.
۲- ۲. فرائد الأُصول: ۳۴ــ۳۸.

وأمّا المحقّق الخراسانی، فقد قال فی الکفایه:

لا ـ شبهه فی لزوم اتّباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجمله... ولا ـ فرق فی ذلک بین الکتاب المبین وأحادیث سید المرسلین والأئمه الطاهرین، وإنْ ذهب بعض الأصحاب إلی عدم حجیّه ظاهر الکتاب... .(۱)

ثم ذکر سته وجوه بعنوان «الدعوی» وأجاب عنها، وهی:

۱. اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.

۲. عدم وصول الأفکار إلی فهم الکلام الإلآهی؛ لاحتوائه علی مضامین شامخه.

۳. وجود المتشابه فیه.

۴. العلم الإجمالی بطرّو التخصیص والتقیید علی ظواهره.

۵. شمول الأخبار الناهیه عن تفسیر القرآن بالرأی.

۶. وقوع التحریف فی ألفاظه.

ما یستدلّ لهذا التفصیل

ونحن نذکر هذه الوجوه ونتکلّم علیها:

الوجه الأوّل:

إنّهم استدلّوا بروایاتٍ ظاهرها اختصاص فهم القرآن بالنبی والمعصومین من أهل بیته علیهم السّلام،

* کقول الإمام أبی جعفر الباقر ـ علیه السّلام ـ لقتاده لمّا دخل علیه:

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۸۱.

أنت فقیه أهل البصره؟

فقال: هکذا یزعمون.

فقال: بلغنی أنّک تفسّر القرآن.

قال: نعم...

قال: یا قتاده، إنْ کنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسک، فقد هلکت وأهلکت، وإنْ کنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلکت وأهلکت.

یا قتاده ـ ویحک ـ إنّما یعرف القرآن من خوطب به.(۱)

* وعن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ أنّه قال لأبی حنیفه:

أنت فقیه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأیّ شئ تفتیهم؟

قال: بکتاب اللّه وسنّه نبیّه.

قال: یا أبا حنیفه، تعرف کتاب اللّه حقّ معرفته؛ و تعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال: یا أبا حنیفه، قد ادّعیت علما ـ ویلک ـ ما جعل اللّه ذلک إلاّ عند أهل الکتاب الذین أُنزل علیهم. ویلک، ما هو إلاّ عند الخاصّ من ذریّه نبیّنا ـ صلی اللّه علیه وآله ـ وما ورّثک اللّه من کتابه حرفا.(۲)

ص: ۴۰

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۸۵، کتاب القضاء الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، رقم: ۲۵.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۷ / ۴۷، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، رقم ۲۷.

والروايات فى الباب السادس من أبواب صفات القاضى، وقد ادّعى صاحب وسائل الشيعه تواترها(۱).

ولا يخفى ظهور ما ذكرنا فى الحصر والإختصاص، وأنّه ليس غيرهم _ عليهم السلام _ بأهلٍ لفهم دقائق القرآن وحقائقه وإشاراته ورموزه.

الجواب

وقد أجاب فى الكفايه(۲) عن هذا الوجه بما هو تلخيصٌ لما ذكره الشيخ، من أنّ المراد بتلك الأخبار اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بهم _ عليهم السلام _ ؛ بداهه أنّ فيه ما لا يختصّ بهم كما لايخفى. وردع أبى حنيفه وقتاده عن الفتوى به، إنّما هو لأجل الإستقلال فى الفتوى، لاعن الإستدلال بظاهره مطلقا، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم... .

والحاصل: أنّ فى القرآن الكريم جههً تختصّ بالنبيّ وآله المعصومين، فهم بتلك الجهه نفس القرآن، لا يفارقهم ولايفارقونه، لكنّ القرآن جهه الرحمانيّه العامّه، فكما أنّ فهم المتشابه يختصّ بالنبيّ وآله، ففى فهم المحكم يشاركهم غيرهم من أهل اللّسان. هذا أوّلاً.

وثانيا: روايات عرض الأخبار على القرآن.(۳)

والأخبار الآمره بأخذ ما وافق القرآن من المتعارضين.(۴)

ص: ۴۱

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۱ _ ۲۰۹.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۳.
۳- ۳. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۱۲، ۱۵، ۲۹.
۴- ۴. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۱۲، ۱۵، ۲۹.

وما ورد فی الشروط، من أنّ المؤمنین عند شروطهم إلا ما خالف کتاب اللّه.(۱)

وثالثا: الآیات الآمره بالتدبّر ونحوه فی القرآن، وهی کثیره.

ورابعا: روایات الإرجاع إلی الکتاب مثل حدیث الثقلین.(۲)

کلّ ذلک وغیره دلیلٌ علی حجیّه ظواهر الکتاب.

أقول:

هذا، ولا بأس بالإشاره إلی أقسام ألفاظ القرآن ومعانیها، فإنّها علی أربعه أقسام:

أحدها: ما اختصّ اللّه تعالی بالعلم به، ومن ذلک قوله تعالی:

«یَسْئَلُونَکَ عَنِ السّاعَهِ أَیّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبّی».(۳)

وثانیها: ما کان ظاهره مطابقا لمعناه، فکلّ من عرف اللّغه عرف معناها، مثل قوله تعالی: «وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتی حَرَّمَ اللّه ُ إِلاّ بِالْحَقِّ»(۴) وقوله: «وَجاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدینَهِ رَجُلٌ یَسْعی قالَ یا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلینَ»(۵) وغیر ذلک.

وثالثها: ما هو مجمل لا ینبیءُ ظاهره عن المراد به مفّصلاً، کقوله تعالی: «وَأَقیمُوا الصَّلاهَ وَآتُوا الزَّکاهَ»(۶) وقوله: «وَللّه ِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ...»(۷)

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۸ / ۱۶، الباب ۶ من أبواب الخیار، الرقم: ۱.

۲- ۲. هو من الأحادیث المتواتره بین الفریقین. انظر أسانیده من طرق العامّه فی: نفحات الأزهار، الأجزاء ۱ ــ ۳.

۳- ۳. سوره الأعراف: الآیه ۱۸۷.

۴- ۴. سوره الأنعام: الآیه ۱۵۱.

۵- ۵. سوره یس: الآیه ۲۰.

۶- ۶. سوره البقره: الآیه ۴۳.

۷- ۷. سوره آل عمران: الآیه ۹۷.

ورابعها: ما كان اللّفظ مشتركا بين معنيين فما زاد، ويمكن أن يكون كلّ واحـد مرادا، فإنّه لا ينبغی أن يقدم أحد فيقول: إنّ مراد اللّه فيه بعض ما يحتمل، إلاّ بقول نبیّ أو إمام معصوم.(۱)

الوجه الثانی

إنّ القرآن مشتمل علی المضامين الشامخه والمطالب الغامضه العاليه التی لاتصل إليها أيدی أفكار اُولی الأنظار غيرالراسخين العالمين بتأويله، مع اشتماله علی علم ما كان وما يكون وحكم كلّ شیء، فألفاظ القرآن المحكمات بالنسبه إلينا بحكم المتشابهات؛ لعدم وجود السنخيّه بيننا وبينها. إنّه تعالی يقول فی وصفه «لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ».(۲) والملوّث بالأوساخ لا يتمكّن من فهم الكلام المقدّس.

الجواب

وقد أجاب فی الكفايه: بأنّ احتوائه علی المضامين الغامضه لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمّنه للأحكام وحجيّتها، كما هو محلّ الكلام.(۳)

وعلی الجمله، فإنّ قوله تعالی: «وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ»(۴) ظاهر فی معناه، وإن احتاج الصّلاه والزّكاه إلی التفسير والبيان فی الكيفيّه والمقدار وغيرذلك من الخصوصيّات. وكذلك «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذينَ

۱- ۱. التبيان فی تفسير القرآن ۱ / ۵ _ ۶، ملخّصا.

۲- ۲. سوره الواقعه: الآيه ۷۹.

۳- ۳. كفايه الأُصول: ۲۸۳.

۴- ۴. سوره البقره: الآيه ۴۳.

مِنْ قَبْلِكَمْ»(۱) و «وَلِلّه ِعَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبیلاً»(۲) ونحو ذلک.

ولو کانت هذه الآیات غیرظاهره فی معانیها لما اُمرنا بعرض الروایات علیها.

الوجه الثالث

إنّ فی القرآن الآیات المتشابهات الممنوع عن اتّباعها، وذلک یشمل الظاهر، ولا- أقلّ من احتمال شموله؛ لتشابه المتشابه واحتماله.

الجواب

وقد أجاب فی الکفایه: بالمنع عن کون الظاهر من المتشابه، فإنّ الظاهر کون المتشابه هو خصوص المجمل ولیس بمتشابه ومجمل.

ونقل الشّیخ فی هذا الوجه عن السیّد الصّدر: أنّ المتشابه کما یکون فی أصل اللّغه، کذلک یکون بحسب الإصطلاح، مثل أنْ یقول أحد: «أنا أستعمل العمومات وکثیرا مّا اُرید الخصوص به من دون قرینهٍ، وربما اُخاطب أحدا واُرید غیره، ونحو ذلک»، فحینئذٍ لا- یجوز لنا القطع بمراده ولا- یحصل لنا الظنّ به. والقرآن من هذا القبیل؛ لأنّه نزل علی اصطلاحٍ خاص، لا أقول علی وضع جدید، بل أعمّ من أن یکون ذلک أن یکون فیه مجازات لا یعرفها العرب.

قال: ومقتضی ذلک: عدم العمل؛ لأنّ ما صار متشابها لا یحصل الظنّ بالمراد منه...

ص: ۴۴

۱- ۱. سوره البقره: الآیه ۱۸۳.

۲- ۲. سوره آل عمران: الآیه ۹۷.

وأجاب الشيخ بما حاصله: أنّ عمل أصحاب الأئمه ــ عليهم السّلام ــ بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاصّ شرعيّ وصل إليهم من الأئمه، بل كان بمقتضى أصول جواز العمل بالظواهر، المركوز فى أذهانهم بالنسبه إلى مطلق الكلام الصّادر من المتكلّم لأجل الإفاده والإستفاده، وهذا المعنى جارٍ فى القرآن أيضا.

قال: ثم إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات، ممنوع: بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغةً ولا عرفا، بل يصحُّ سلبه عنه.(۱)

الوجه الرّابع

إنّه لا ـ شكّ فى وجود العلم الإجمالى بطروء التخصيص والتقييد والتجوّز فى غير واحدٍ من ظواهر الكتاب، فيكون الأخذ بأىّ ظاهر منها موقوفا على مجئ البيان من الأخبار عن الأئمه الأطهار.

الجواب

والجواب عنه واضح؛ لأنّ الإجمال إنّما يحصل لو لم ينحل العلم بالظفر بالمخصّصات والمقيّدات فى الروايات بمقدار المعلوم بالإجمال.

قال فى الكفايه: مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحّص عمّا يخالفه لظفر به، غير بعيده.(۲)

ص: ۴۵

۱ـ ۱. فرائد الأُصول: ۳۸.

۲ـ ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۳.

الوجه الخامس

إن مقتضى الأخبار الناهيه عن التفسير بالرأى فى كتب الفريقين هو عدم العمل بالظواهر؛ لأنّ حمل الكلام الظاهر فى معنىً على أنّ ذلك المعنى هو المراد، من التفسير بالرأى.

الجواب

أوّلاً: اللّفظ الظاهر هو الذى لا إبهام فى دلالته على معناه ولا قناع له، والتفسير هو كشف القناع ورفع الغطاء، فكيف يكون الأخذ بالظاهر من التفسير؟

وثانيا: لو سلّم، فالمنهىّ عنه ليس التفسير، بل التفسير بالرأى، أى الاعتبار الظنّى الذى لا اعتبار به.

وثالثا: إنّ هذه الأخبار لا يبعد أن تكون إشاره إلى أشخاص معيّنين وما كان يصدر منهم، أولئك الذين تصدّوا للتفسير وهم ليسوا بأهلٍ لذلك. والحاصل: أنّ المقصود منها المنع من الرجوع إلى غير أهل البيت عليهم السلام.

ورابعا: إنّ أحاديث الثقلين والعرض على كتاب اللّه، وغير ذلك ممّا ورد فى الإرجاع إلى ظواهر الكتاب، تدلُّ على أنّ الأخذ بالظاهر ليس من التفسير فضلاً عن أن يكون تفسيرا بالرأى.

الوجه السّادس:

دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فى القرآن إمّا بإسقاط أو تصحيف، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، فكلّ آيه يراد الأخذ بظاهرها يحتمل وقوع التحريف فيها، فتسقط الظواهر عن الحجيّه.

ص: ۴۶

الجواب

وقد أجابوا عن هذه الدعوى:

قال الشيخ: إنّ وقوع التحريف فى القرآن ــ على القول به ــ لا يمنع من التمسّك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجمالى باختلال الظواهر بذلك. مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه غير المحصوره. مع أنّه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه؛ لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر غيرالمتعلّقه بالأحكام الشرعيّه العمليّه التى اُمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب.(١)

وفى الكفايه: هذه الدعوى غير بعيده، إلّا أنّه لا يمنع عن حجيّه ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلّم، فلا علم بوقوعه فى آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو فى غيرها من الآيات، غير ضائر بحجيّه آياتها؛ لعدم حجيه ظاهر سائر الآيات. والعلم الإجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر إنما يمنع عن حجيّتها إذا كانت كلّها حجه، وإلّا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه أو فى غيره بما اتّصل به لأخلّ بحجيّته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ وإنْ انعقد له الظهور لولا اتّصاله.(٢)

أقول

وملخّص الكلام: أنّ التحريف ــ بمعنى النقصان ــ على القول به، لا يمنع من انعقاد الظهور للآيات؛ لما ذكروا من الوجوه، مضافا إلى الروايات الآمره بعرض

۱– ۱. فرائد الأُصول: ۴۰.

۲– ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۵.

الأخبار على القرآن وما دلّ على ردّ كلّ شرطٍ خالف الكتاب والسنّه، فإنّ تلك الروايات قد صدرت عن الأئمه المتأخرين زمانا على التحريف المفروض، فلولا ظهور الآيات فى معانيها لما تمّ عرض الأخبار عليها، فيعلم منها أنّ التحريف غيرقادح فى انعقاد الظهور.

لكنّ المهمّ هو البحث عن أصل قضيّه التحريف، وأنّ أوّل من قال به هم العامّه، وكتبهم مشحونه بما هو ظاهر فى نقصان القرآن عن غيرواحدٍ من كبار الصّحابه الذين يقتدون بهم. نعم، قال به نفر من الخاصّه.(۱)

ثم إنّه قد ذكر صاحب الكفايه والمحقّق العراقى(۲) بأنّ القول بنقصان القرآن لايمنع من التمسّک بآيات الأحكام؛ لعدم العلم بوقوع التحريف فيها، ومجرّد الإحتمال لايؤثر. على أنّه لو فرض العلم الإجمالى بسقوط شيءٍ منها، فإنّه بخروج بعض الأطراف لا يكون منجّزا. وعلى هذا المبنى، قال المحقّق الخراسانى فى المعلوم بالإجمال الحكمى: بأنّ العثور على بعض المقيّدات والمخصّصات يوجب انحلال العلم فيما لو كان المقدار المعثور عليه مساويا للمقدار المعلوم بالإجمال أو قريبا منه.(۳)

أقول:

وتحقيق المطلب هو: إنّ العلم الإجمالى تاره: يكون مانعا عن جريان

۱- ۱. راجع كتابنا: التحقيق فى نفى التحريف عن القرآن الشريف.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۵، نهايه الأفكار ۳ / ۹۱.

۳- ۳. كفايه الأصول: ۳۴۶.

الأصـل اللّفظى، كالعلم الإجمالى بتخصـيص أحـد العامّين، حيث لا تجرى أصاله العموم بالنسـبه إليهما. وأخرى: يكون مانعا عن جريـان الأصـل العملى، كمـا لو علم إجمالاًـ بنجـاسه أحـد الإنـاءين. فـإن كـان من قبيـل الثـانى، فلا يجرى الأصل العملى للزوم المخالفه العمليّه والترخيص فى المعصيه، وإنْ كان من قبيل الأوّل، فلا يجرى الأصل وإنْ لم تلزم المخالفه العمليّه.

لكنّ الخروج عن محـلّ الإبتلاءـ إنمـا يـؤثر فى الحكم التكليفى؛ لأـنّه الـذى يـدور مـدار كـون المتعلّق مقـدورا للمكلّف وموردا للابتلاءـ له، بنـاءً على اشتراط كونه موردا لـذلك بالإضـافه إلى كونه مقـدورا له. وأمّا فى الأصل اللّفظى، فإنّ السّـيره قائمه على عـدم جريـان الأصـل، لأنّهـا كاشـفه، ومع العلم الإجمالى بالخلاف ـ سواء كان أحـد الأطراف خارجا عن محلّ الإبتلاء أوْ لا ـ تسقط الكاشفيّه عن المراد.

فظهر الفرق بين مورد الأصل العملى والأصل اللّفظى.

تكميلٌ

قال فى الكفايه:

ثم إنّ التحقيق أنّ الإختلاـف فى القراءه بمـا يوجب الإختلاف فى الظهور مثل «يَطْهُرْنَ»(۱) بالتشديد والتخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسّک والإسـتدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن الكريم، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الإسـتدلال بها، وإنْ نسب إلى المشـهور تواترها لكنّه ممّا لا أصل له، وإنّما الثابت جواز القراءه بها، ولا ملازمه بينهما كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاسـتدلال بها،

۱– ۱. سوره البقره: الآيه ۲۲۲.

فلا وجه لملاحظه الترجيح بينها، بعد كون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجیّه فی خصوص المؤدّی... .(۱)

أقول:

أمّـا بناءً علی القول بتواتر القراءات السبع، فكلتا القراءتين قرآن، فيقع التعارض من حيث الـدلاله، فإنْ أمكن الجمع الـدلالی اُخذ به، وما نحن فيه كـذلك؛ لأنّ إحداهما نصّ فی جواز الوطی بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، والاُخری ظاهره، فترفع اليد بنصوصيّه قراءه التخفيف عن ظهور قراءه التشديد، ويكون الحكم هو الجواز علی كراهيّه.

وأمّـا بناءً علی عـدم تواترها، وأنّ الأدلّه لا تفيـد إلّا جواز القراءه علی طبقها، فإنْ قلنا: بأنّ جواز القراءه يستلزم جواز الإستدلال، بمعنی أنّ جوازها يكشف عن الطريقيّه، فكذلك؛ لأنّهما حينئذٍ دليلان متعارضان. وإنْ قلنا: بعدم جواز الإستدلال، كان مقتضی القاعده هو الإجمال من حيث الإستدلال، وإنّما يجوز القراءه بكلٍّ منهما فقط.

ثم إنّه لا ـ يخفی أنّ الأصل فی التعارض هو التساقط، خرج عنه الأخبار لوجود الـدليل فيها علی التخيير والترجيح، وعليه، فما هو المرجع بناءً علی عدم التواتر أو فی فرض عدم تماميّه الجمع بحمل الظاهر علی النصّ؟

إنّ المقام من صغريات كبری العام الأزمانی الذی خرج من تحته فردٌ من أفراده فی برههٍ من الزمان، فهل يستصحب حكم الزمان الخارج أو يتمسّك بالعام؟

ص: ۵۰

۱- ۱. كفايه الاُصول: ۲۸۵.

لقد خرج الحيض من تحت «نِساوءُكُمْ حَرْثٌ لَكَمْ فَأْتُوا حَرْثَكَمْ أَنّى شِئْتُمْ»، ثم لمّا انقطع الدم ولمّا تغتسل المرأه، يتردّد الأمر بين البقاء تحت العام واستصحاب حكم زمان الحيض.

ولا يخفى أنّ هذا البحث هو بقطع النظر عن النصوص الخاصّه.

فقيل بالتمسّک بالعام، إلاّ أنّه مبنى على عدم الفرق فى التخصيص بين ما يكون من أوّل الأمر أو فى الوسط. وأمّا على القول بأنّ الخارج عن العام لا يعود، فالمحكّم هو الإستصحاب.

ولا يخفى أيضا: أنّ هذا البحث مبنى على أن يكون المراد من «يَطْهُرْنَ» بالتخفيف هو الطهاره من الدم، أمّا إذا كان المراد الطهاره من الحدث ــ أى الإغتسال ــ فلا فرق بين القراءتين فى المدلول ولا بحث.

هذا، بالإضافه إلى أن فى ذيل الآيه قوله «فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ...» فإنّه إذا كان المراد من «يَطْهُرْنَ» هو الطهر من الحيض لا من الحدث، لم يكن للآيه مع ملاحظه الذيل معنى ــ إلاّ إذا حمل «تَطَهَّرْنَ» على معنى غَسل الموضع لا الإغتسال ــ وذلك لأنه يقتضى أن يكون انتهاء أمد الحرمه الطهاره من الحيض لا الإغتسال، ويكون جواز الوطى من حين الإغتسال إن كان المراد من «تَطَهَّرْنَ» هو الإغتسال. وهذا غيرمعقول.

وعلى الجمله، فالجمع بين القراءتين بما ذكر غير تام، وتصل النوبه إلى التمسک بالعام أو الإستصحاب، فنقول:

لقد تقرّر فى محلّه أنّه مع إحراز انفصال المخصّص عن العام ــ وكذا المقيّد

عن المطلق ـ لا يسرى الإجمال من المخصّص إلى العام ولا يضرّ بحجيّته؛ لأنّه ـ مع الإنفصال ـ تامُّ الظهور، وحيث لا مزاحم له فهو تامّ الحجيّه، وعليه، فلا مانع من التمسّک بالعام.

إلاّ أنّ المقام ليس من هذا القبيل، لكون المخصّص المجمل متّصلاً بالعامّ، قال تعالى «وَيَسْـَٔلُونَکَ عَنِ الْمحيض... حَتّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ... * نِساوءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّى شِئْتُمْ» فلا ينعقد الظهور لـ «أَنّى شِئْتُمْ» فى العموم، إلاّ أن يثبت نزول الآيتين منفصلتين.

ومع التنزّل، فهل يمكن إجراء إستصحاب المخصّص؟

إنّ التمسّک بالإستصحاب منوطٌ بأنْ يكون الخارج بالتخصيص من الأحوال لا المقوّمات والقيود، وإلاّ فالموضوع متعدّد، بل لا يجرى مع الشکّ أيضا، لأنه يكون من التمسّک بدليل الإستصحاب فى الشبهه الموضوعيّه.

وعليه، فإنّ إستصحاب حرمه وطى المرأه إلى زمان الإغتسال، يتوقف على أن يكون المتغيّر حالاً وبمجرّد احتمال كون «الحيض» مقوّما لموضوعيّه الموضوع لحرمه الوطى، لا يجرى الإستصحاب.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الحق هو الرجوع إلى النصوص الوارده فى جواز الوطى بعد الإنقطاع وقبل الإغتسال.

حجیّه قول اللّغوی

اشاره

ص: ۵۳

كلام المحقق الخراسانى

قال فى الكفايه: قـد عرفت حجيّه الكلام فى تعيين المرام. فإنْ اُحرز بالقطع وأنّ المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا، فلاـ كلاـم، وإلّا، فإن كان لأجل احتمال وجود قرينهٍ، فلا خلاف فى أنّ الأصل عـدمها، لكنّ الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللّفظ ظاهرا فيه ابتداءً، لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى. فافهم.

وإنْ كـان لاحتمـال قرينتّيه الموجود... الظـاهر أنْ يعامـل معه معـامله المجمـل. وإنْ كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغهً أو المفهوم منه عرفا، فالأصل يقتضى عدم حجيّه الظن فيه، فإنّه ظنّ فى أنّه ظاهر ولادليل إلّا على حجيّه الظواهر.

نعم، نسب إلى المشهور حجيّه قول اللّغوى بالخصوص فى تعيين الأوضاع.(۱)

ثم إنّه استدلّ للقول بحجيّه قول اللّغوى:

۱. باتفاق العلماء.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۶.

۲. بل العقلاء... .

۳. وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

ثم أجاب عن هذه الوجوه... .

ما يستدلّ به لحجيّه قول اللغوى

أقول:

أمّا إجماع العلماء، فهو تاره: قولىّ، وأُخرى: عملىّ.

فإنْ أُريد الأوّل: ففيه: أنّ المنقول منه ليس بحجّه، على أنّه غير محقّق؛ لعدم تعرّض القدماء لهذا الأمر. والمحصّل منه غيرحاصل، ومع التسليم يحتمل كونه مدركيّا.

وإنْ أُريد الثانى، ففيه: أنّ العمل مجمل، فلعلّ مراجعتهم للّغه هو لتحصيل الوثوق بأوضاع الألفاظ، وحينئذٍ يسقط الإستدلال. هذا أوّلًا.

وثانيا: لو سلّمنا أنّ مراجعتهم لأهل اللّغه هو من جهه حجيّه قول اللّغوى، فإنّه يحتمل أن يكون مبنى عملهم أحد الوجوه الآتيه، فلا يكون إجماعهم دليلًا مستقلًّا.

وأمّا السّيره العقلائيّه. فتاره: يتّفق العقلاء على العمل بقول اللّغوى من جهه كونه كاشفا عن المعنى الموضوع له اللفظ. وأُخرى: من جهه كون اللّغوى من أهل الخبره.

فإنْ أُريد الأوّل، فإنّ الاتّفاق من العقلاء على مراجعه أهل اللّغه موجود،

لكنّها ليست من باب التعبّد بقول اللّغوى، بل إنّها من أجل تحصيل الوثوق بالمعنى. ومع التنزّل، فلا أقلّ من الإحتمال، وهو كاف لسقوط الإستدلال بالسّيره. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ الإستدلال بهذه السّيره موقوف على الإمضاء، وهل كانت السّيره هذه موجوده فى زمن المعصوم حتى تمضى؟ فيه تأمّل.

وإنْ اُريد الثانى ـ وهو رجوع العقلاء إلى أهل اللّغه من باب الرجوع إلى أهل الخبره ـ فلا يتم الإستدلال به، إلّا إذا ثبت أخذ العقلاء بقول اللّغوى مطلقا، أى وإنْ لم يحصل الوثوق بالوضع من قوله، وهذا أوّل الكلام، فقد قيل: بأن رجوعهم إلى أهل اللّغه هو من جهه كون قولهم طريقا لتحصيل الوثوق، ولا تعبّد فى السّيره العقلائيّه كما هو معلوم، وحينئذٍ يسقط الإستدلال.

لكنْ قد ينقض ذلك بمسأله حجيّه الخبر، ودليلها السّيره العقلائيّه كذلك، فإنّهم يرتّبون الأثر على خبر الثقه، سواء أفاد الوثوق أوْ لا؟ فما ذكره المحقق العراقى(١) وغيره، مشكل.

توضيحه: أنّه تارةً: يحصل الوثوق بالخبر، فيرتّب عليه الأثر من باب الوثوق والإطمينان الذى هو حجّه عقلائيّه، وأُخرى: يحصل الوثوق بالمخبر، فيتّبع خبره. والمخبر عن حسٍّ يحصل الظنّ النوعى بخبره، فيعتبر وإن لم يحصل الوثوق الشخصى، وأهل الخبره كذلك، فإن العقلاء يعتبرون قول من كان ثقةً وكان بصيرا فى فنّه، ويجعلونه طريقا نوعيّا إلى الواقع ويلغون احتمال الخلاف، كما فى

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۹۵.

خبر الثقه. فليس الرجوع إليهم من باب تحصيل المقدّمه الإطمينانيّه، وليس تعبّدا صرفا، بل هو من جهه الملاك المذكور الموجود فى خبر الثقه أيضا.

واُشكل أيضا: بأنّ السّيره العقلائيّه القائمه على الرجوع إلى أهل اللّغه من باب الرجوع إلى أهل الخبره، لا يعتبر بها ما لم تمضَ من الشارع، لكنّ اتّصالها بزمنه غير معلوم.

وفيه: أنّه إنْ اُريد إحراز الإتّصال فى كلّ موردٍ موردٍ، فالإشكال وارد، وأمّا إن كان الملاك عباره عن الخبرويّه، وكون العمل على الرجوع إلى أهل الخبره كليّةً، فالإشكال غير وارد. والظاهر هو الثانى، كما يؤخذ بخبر الثقه فى جميع الموارد مع عدم وجود المعصوم فى بعضها.

وتلخّص: إنّه إنْ كان الإستدلال بالسّيره العقلائيّه على الرجوع إلى اللّغوى من باب كونه من أهل الخبره، كان للإستدلال وجه. إلّا أن يقال: بأنّ اللّغوى ليس من أهل الخبره بأوضاع الألفاظ، وسيأتى مزيد الكلام على ذلك. فتأمّل.

هذا تمام الكلام على الوجوه الثلاثه.

وجوه اُخرى للحجّيه

الوجه الأوّل

إنّ إخبار اللّغوى عن معنى اللَّفظ إخبار عن الموضوع، فيكون صغرى لما يدلّ على اعتبار خبر الثقه مطلقا. أى فى الأحكام والموضوعات معا.

الكلام عليه

وهذا الوجه يتوقف على تماميّه امور:

الأول: جريان أدلّه حجيّه خبر الثقه فى الإخبار عن الموضوعات.

وهذا هو المختار _ كما سيأتى إن شاء اللّه _ من جهه عدم الفرق فى السّيره بين الإخبار عن الحكم أو الموضوع.

الثانى: أن لا تكون السّيره المذكوره مردوعه.

وأمّا خبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه»؛(۱) فقد قيل: إنّ المراد من «البيّنه» هو المعنى اللّغوى، أى ما يبيّن الشیء، لا المعنى الإصطلاحى وهو شهاده العدلين.(۲) وعليه، فخبر الثقه اللّغوى أيضا مبيّن، فالسّيره غير مردوعه.

الثالث: أن يكون خبر اللّغوى مندرجا فى أدلّه حجيّه خبر الثقه.

وذلك: لأن موضوع تلك الأدلّه هو خبر الثقه الواحد عن حسٍّ، فإنْ كان خبر اللّغوى كذلك، شملته تلك الأدلّه، وإن كان عن حدسٍ فلا. فإنْ كان مستند اللّغوى فى إخباره عن مفهوم اللّفظ هو تبادره منه عند أهل اللسان، فهو حسّى، وإن كان عباره عن إعمال قواعد تشخيص الحقيقه عن المجاز كصحّه الحمل وعدم صحّته، فشمولها مشكل، للخلاف فى كون صحه الحمل _ مثلاً _ علامهً للحقيقه. ولو شك فى مستند إخباره أنه حدسىّ أو حسّى، فالأصل كونه حسيّا.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۷ / ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، رقم ۴.

۲- ۲. دراسات فى علم الأُصول ۳ / ۲۵۰.

والرابع: أن یکون حال اللّغوی المخبر بیان أوضاع الألفاظ ومفاهیمها لا بیان موارد الإستعمال.

وهذه المقدّمه ضروریّه، إلاّ علی مبنی السیّد المرتضی ــ رحمه اللّه ــ القائل بأصاله الحقیقه فی الإستعمالات.(۱)

وإنّما یحتاج إلی هـذه المقـدّمه من جهه أنّ من اللّغویین من ینصُّ علی أنّه لایـذکر إلاّ المعنی الحقیقی، ومنهم من ینصّ علی أنّ المعنی الأوّل من المعانی التی یذکرها للّفظ هو المعنی الحقیقی، وقد نسب هذا إلی صاحب القاموس، ومنهم من لایلتزم بذلک.

فإنْ کان المخبر من القسـمین الأوّلین، أمکن الاستدلال بإخباره، أمّا الثالث فلا، إذْ لا علم لنا فی هذه الحاله بالمعنی الحقیقی من بین المعـانی التی یـذکرها للّفـظ. أللهم إلاّـ أنْ یقال: بأنّ طبع الحال ومقتضـی المقام أنْ یکون بصـدد المعانی الحقیقیّه للألفاظ، وهـذا شأن اللّغوی، فیکون المعنی المـذکور أوّلاً هو المعنی الحقیقی، ویکون ما عداه من المعانی مجازات ذکرها للإحتیاط علی اللّغه. فإذا کان هذا مقتضـی حال اللّغوی، فمن نصّ علی أنّ دأبه ذلک، فقد نصّ علی ما یقتضیه الإطلاق، کالتنصیص علی إراده النقد الرائج فی البلد فی المعامله مع اقتضاء الإطلاق ذلک دون غیره.

وإذا تمّت المقدّمات هذه، أشکل القول بعدم حجیّه قول اللّغوی.

۱- ۱. الذریعه إلی أُصول الشّریعه ۱ / ۱۳.

إلّا أن يناقش فى ظاهر الحال المذكور فى المقدمه الرّابعه؛ لأنّ العقلاء لايعتبرون بمثل هذا الظهور.

ولو وصلت النوبه إلى التوقف، لا يكون قوله حجةً؛ لعدم وجود الحجّه على كونه بصدد بيان المعنى الحقيقى؛ لأنّ ظاهر حاله ذكر موارد الإستعمال.

الوجه الثانى

قانون الإنسداد، فكما يقال بالنسبه إلى الأحكام الشرعيّه بأنّا: نعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرّمات فى الشريعه، وأنّها غير مهمله، وإجراء البراءه يستلزم الإهمال وهو قطعى البطلان، والإحتياط موجب للعسر أو اختلال النظام، فتصل النوبه لامحاله إلى الإمتثال الظنّى؛ لأنّ الشكّ والوهم مرجوحان، فيكون مطلق الظنّ حجّه ويلزم الأخذ به، وهذا هو الإنسداد.

كذلك نقول هنا بأنّه: لا شبهه فى ابتلائنا بمعانٍ وردت فيها أحكام شرعيّه، لكنّ المعانى غير واضحه، فإن أجرينا البراءه، فقد خالفنا العلم الإجمالى، وإن أردنا العمل بالإحتياط لزم العسر، والشك والوهم مرجوحان، فلابدّ من الأخذ بقول اللّغوى المفيد للظن، فقوله حجّه.

الكلام عليه

قال فى الكفايه:

وكون موارد الحاجه إلى قول اللّغوى أكثر من أن يحصى؛ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالبا، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإنْ

كان المعنى معلوما فى الجمله. لايوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

ومع الإنسداد، كان قوله معتبرا، إذا أفاد الظن، من باب حجيّه مطلق الظن، وإنْ فرض انفتاح باب العلم باللّغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم، لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون إنسداد باب العلم بتفاصيل اللّغات موجبا له على نحو الحكمه لا العلّه.(١)

أقول:

إنّ ما ذكره ــ رحمه اللّه ــ وإنْ كان وجها وجيها يصلح لأن يحلّ أصل المشكله، ولكنّه ليس جوابا عن الإستدلال.

وأجاب الشيخ ــ رحمه اللّه ــ بما حاصله: أنّ ابتلائنا فى المفردات أقلّ قليل، مثل «الصّعيد» ونحوه «كالغناء». وأمّا فى الهيئات، فمفاد قسم منها واضح بالتبادر مع أصاله عدم القرينه، مثل ظهور هيئه «إفعل» فى الوجوب مثلاً، ومفاد قسم منها له ظهور فى معنى ثانوى، مثل ظهور الهيئه المذكوره فى الإباحه بعد الحظر...(٢)

وعلى هذا، فالعلم الإجمالى منحلّ، وإجراء البراءه فى مثل «الصعيد» بعد الأخذ بالقدر المتيقن منه، غير مضر.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الموارد ليست بالقلّه التى ذكرها. فالألفاظ غير الواضحه مفهوما

۱– ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۷.

۲– ۲. فرائد الأُصول: ۴۶.

كثيره جـدّا، منها «الوطن» و«الإقامه» و«الغروب» و«الإعانه على الإثم» و«اليد» و«الكرّ»، وإجراء البراءه فى مثلها غير صـحيح. نعم، ما يكون مجملاً مردّدا بين المتباينين مثل «القرء» قليل، ولا مانع من إجراء البراءه.

وثانيـا: إنّ مـا أفاده هنا ينافى ما ذكره فى كتاب الطهاره(١) من أنّه قـلَّ لفظ كان موضوعا للحكم الشـرعى وليس بمجمل. (قال) حتى لفظ «الماء» الذى هو من أوضح المفاهيم عند العرف.

وقـد يقال: إنّ الأخذ بالقدر المتيقّن وإجراء البراءه عن الأكثر فى المفهوم المردّد بين الأقلّ والأكثر، لا محذور فيه؛ لأنّ قسـما من المفاهيم يرتبط بالمستحبّات، وقسم منها يستفاد مراد الشارع فيها من مناسبات الحكم والموضوع فى لسان الدليل.

فإنْ قيل: صحيح أنّه ليس فى المستحب تنجيز عملى، لكنّ المشكله من

حيث الفتوى ونسبه الحكم إلى الشارع.

قلنـا: لاـ نجرى الـبراءه فى المسـتحبات ــ إلاّـ فيمـا له جهه الشـرطيّه ــ ؛ لأـنّ مقتضـى الـبراءه الشـرعيّه رفـع الكلفه، ولاـ كلفه فى المسـتحبات، فتنحصـر البراءه بالواجبـات والمحرّمـات والوضـعيّات من المسـتحبات كالـذى له جهه شـرطيه، ومع خروج قسمٍ من الأطراف بوضوح المراد منها بالقرائن، وأخذ القدر المتيقن وإجراء البراءه عن الزائد، ينحلّ العلم الإجمالى.

والحاصل: أنّ تماميّه هذا الوجه يتوقف على لزوم المخالفه للعلم الإجمالى

ص: ٦٣

١- ١. كتاب الطهاره: ١ / ١٦٩.

من التمسّک بالبراءه، وهو أوّل الکلام. کما أنّ دعوی العلم ببطلان جریانها عن الزائد فی بعض الأطراف، أوّل الکلام.

تنبیه

الکلام المزبور ظاهر فی أنّ المرجع فی معانی الهیئات هو التبادر بضمیمه عدم القرینه.

ولا یخفی أنّ فی التبادر مسلکین، أحدهما: تبادر المعنی من حاقّ اللّفظ، والآخر: تبادره مع الأصل المذکور. لکنّ علامه الحقیقه هی تبادره من حاق اللّفظ.

والقول بالتبادر مع الأصل: إن کان للسّیره العقلائیّه، من جهه أنّ الأصل عندهم عدم القرینه عند تردّد المعنی المتبادر بین کونه من حاقّ اللفظ أو لوجود القرینه. ففیه: أنّ أصاله عدم القرینه إنما تجری بالنسبه إلی أصل الإراده لا کیفیّتها.

وإنْ کان لاستصحاب عدم القرینه. ففیه: إنه أصل مثبت.

وتلخّص:

أنّ العمده فی الإستدلال لحجیّه قول اللّغوی وجهان:

۱. حجیّه خبر الثقه فی الموضوعات، فتشمله أدلّه حجیّه خبر الواحد الثقه.

۲. السّیره العقلائیّه علی الرجوع إلی أهل الخبره، واللّغوی خبیر فی اللّغه.

أمّا الوجه الأوّل، فیتوقّف علی ثبوت وثاقه أئمه اللّغه، ولاسبیل إلی إثبات ذلک.

علی أنّ ابن درید ــ الذی قیل فی حقّه: إلیه انتهی علم لغه العربیّه(۱) ــ قد نصّ الأزهری اللّغوی علی عدم وثاقته، وقال: وجدته سکران(۲)...

۱- ۱. قاله المسعودی فی مروج الذهب ۴ / ۳۲۰.

۲- ۲. معجم الأُدباء ۶ / ۲۴۹۲، الرقم ۱۰۲۹.

والکسائی قالوا: کان یشرب الشّراب ویأتی الغلمان.(۱)

وهذا الإشکال یقوی بناءً علی اعتبار قول اللّغوی من باب الشهاده؛ إذ یعتبر فی الشاهد العداله.

هذا بناءً علی شمول أدلّه حجیّه خبر الثقه للإخبار عن الموضوعات إن کان إخبارا عن الحسّ أو شبهه. وأمّا لو تردّد الأمر بین کونه عن الحسّ أو الحدس، فإنّ ظهور حال المخبر یقتضی أن یکون عن حسّ لا عن حدس، ولکنْ إذا وجدناه یخبر عن حسٍّ أحیانا وعن حدسٍ اخری، فالظهور یسقط... فلابدّ من رعایه هذه الامور فی قول اللّغوی.

ثم إنّه لو شکّ فی ما أخبر به اللّغوی أنّه المعنی الحقیقی أو المجازی، فعن السیّد المرتضی القول بأنّ أصاله الإستعمال فی الحقیقه هی المرجع، وبها یثبت المعنی الحقیقی لدی الشکّ،(۲) بل ذکروا أنّ اللّغویین أیضا یعتمدون علی هذا الأصل، ولذا یستشهدون بأشعار الجاهلیین وکلمات العرب لتعیین المعنی الحقیقی.

ولمّا کان هذا الأصل من البطلان بمکان، فالإخبارات المستنده إلیه کلّها ساقطه.

فظهر أنّه لو سلّم صغری وثاقه أهل اللغه، فالکبری غیر صحیحه.

وأمّا الوجه الثانی، وهو الظاهر من کلمات المتأخرین، ففی کلام العلاّمه فی

۱- ۱. معجم الأُدباء ۴ / ۱۷۴۷، الرقم ۷۵۳.
۲- ۲. الذریعه إلی أُصول الشریعه ۱ / ۱۳.

ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدی: «قوله حجّه فی الأدب».(۱) وهذا ظاهر فی أنّه حجّه من باب كونه من أهل الخبره، ولو كان من باب الوثاقه لقال «ثقه».

وفی الكفایه: أنّ وجه ذهاب الجلّ لولا الكلّ هو اعتقاد أنّه ممّا اتّفق علیه العقلاء من الرجوع إلی أهل الخبره من كلّ صنعه فیما اختصّ بها.(۲)

فهو لا یعتبر وجدان اللّغوی لشرائط الشهاده؛ لأن قوله معتبر من باب الخبرویّه، وبه صرح فی حاشیه الرسائل(۳).

لكنّ الشیخ یعتبر وجدان اللّغوی لشرائط الشهاده،(۴) وتبعه فی مصباح الاصول(۵) وأضاف أنه مع وجدانها یعتبر بالنسبه إلی المعنی المستعمل فیه.

وأمّا العراقی(۶)، فیری اعتبار قوله من باب الوثاقه لا الخبرویّه، فأشكل:

أوّلاًـ بأن خبر الثقه فی الموضوعات لیس بحجّه، للرّدع عن السیّره فیها بخبر مسعده بن صدقه.(۷) وثانیا: بأن اللّغوی إنما یبیّن المعنی المستعمل فیه.

والتحقیق:

إنّ موضوع الأثر هو كیفیه الإستعمال لا المعنی المستعمل فیه؛ لأنّا نرید

۱- ۱. خلاصه الأقوال: ۱۴۰.
۲- ۲. كفایه الأُصول: ۲۸۷.
۳- ۳. درر الفوائد فی حاشیه الفرائد: ۹۵.
۴- ۴. فرائد الأُصول: ۴۶.
۵- ۵. مصباح الأُصول ۲ / ۳۱.
۶- ۶. نهایه الأفكار ۳ / ۹۵.
۷- ۷. تقدّم تخریجه.

العثور على المعـانى الحقيقيّه حتى نحمـل ألفاظ الكتاب والسـنّه عليها من باب أصاله الحقيقه، فإذا ثبت حجيّه قول اللّغوى، فلابدّ من ثبوته بالنسبه إلى ذلـك، وعليه، فـإذا كـان شـأن اللّغوى بيـان موارد الإسـتعمال، فلاـ أثر لجعل الإعتبار والحجيّه لقوله، سواء توفّرت فيه شرائط الشهاده أوْلا. فما ذكروه كلّه مخدوش.

ويرد على مصـباح الأُـصول خـاصّةً: أنّه يرى حجيّه قول الثقه فى الموضوعـات، وأنّه من بـاب الحسّ لاـ الحـدس، فلا حاجه إلى الشرائط من التعدّد والعداله.

تعارض قول اللّغويين

وبناءً على حجيّه قول اللّغوى، فلو تعارض قول لغويّين فى مفهوم لفظٍ:

فإنْ كان دليل الحجيّه هو الإجماع العملى، فهو لا يتحقّق فى مورد التعارض.

وإن كان هو الظنّ الإنسدادى، فكذلك.

ويقع التعـارض إن كان الـدليل هو أدلّه خبر الثقه أو قيام السّـيره العقلائيّه على الرجوع إلى أهل الخبره، بقطع النظر عن الإشـكال فى قيامها فى مورد التعارض.

قيل: يقدّم قول المثبت على النافى؛ لأنّ المثبت يخبر عن العلم والنافى يخبر عن عدم العلم.(١)

۱- ۱. نقله فى مفاتيح الأُصول: ۶۳ عن السيد بحرالعلوم.

وفيه:

أنّ النافى أيضا يخبر عن العلم.

فإنْ أمكن الجمع العرفى بين الخبرين أو الشهادتين فهو، وإلّا يتساقطان.

إلّا أن يقال: بالأخذ بقول الأخبر منهما، فإنّه أرجح، فلا تصل النوبه مع وجود المرجّح إلى التساقط. والدليل على الأخذ بقوله هو السّيره العقلائيّه. نعم، يتساقطان بناءً على كون الحجيّه من باب خبر الثقه.

فائده الرجوع إلى اللغه

وأمّا بناءً على عدم حجيّه قول اللّغوى، فما الفائده من الرجوع إليه؟

إنّه لا ـ ملازمه بين عدم الحجيّه وعدم الفائده، كما لا يخفى، لأن فى الرجوع إلى قوله يحصل الوثوق والإطمينان بالمعنى غالبا، فيلزم ذلك من باب المقدّمه.

وقد ذكر لعدم الفائده من الرجوع إليه: أنّه لا يخلو من أن يذكر للّفظ معنىً واحدا أو معنيين مثلًا:

فإن ذكر للّفظ معنيين، احتمل الإشتراک، فنحتاج إلى القرينه، ومع عدم احتماله، فأحدهما المعنى الحقيقى والآخر مجاز، فنحتاج إلى القرينه كذلك... فلا فائده للرجوع إليه فى صوره تعدّد المعنى.

وإن ذكر معنىً واحدا، واحتمل أن يكون للّفظ معنىً آخر قد استعمل فيه كذلك، لم يكن فائده من الرجوع إليه مع الإحتمال المذكور.

ص: ۶۸

ولكنْ قد يقال:

أمّا فی صوره تعـدّد المعنی، فالفائـده هی العثور علی المعنی الجامع بین المعنیین، وأمّا فی صوره وحده المعنی مع احتمال وجود مستعملٍ فیه غیره، فالإحتمال المذکور ساقط عقلاءً، لأن المفروض اهتمام أهل اللّغه بجمع المعانی المستعمل فیها ونقلها إلینا.

وتلخّص: عدم الحجیّه، لکن فی الرجوع إلیه فائده.

وهذا تمام الکلام فی حجیّه قول اللّغوی.

ص: ۶۹

الإجماع

اشاره

ص: ٧١

ولا يخفى أنّ مسأله الإجماع من المباحث الاصوليّه المهمّه، وهو أحد الأدلّه الأربعه. ولمّا كان بحثنا فى الظنون الخاصّه، أى التى قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، فإنّه يقع الكلام هنا فى دليل اعتباره... .

قال الشيخ:

ومن جمله الظنون الخارجه عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظرا إلى أنه من أفراده، فتشمله أدلّته... .(۱)

وقال صاحب الكفايه:

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّه عند كثير ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهه أنه من أفراده من دون أن يكون عليه الدليل بالخصوص، فلابدّ فى اعتباره من شمول أدلّه اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.(۲)

فهم يعترفون بعدم وجود الدليل على اعتبار الظنّ الحاصل من الإجماع

ص: ۷۳

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۷.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۸.

المنقول، ويجعلون الـدليل على اعتباره أدلّه حجيّه خبر الواحـد، بلحاظ كونه من أفراد خبر الواحـد، فكان مقتضـى القاعده تأخير هذا المبحث عن مبحث حجيّه خبر الواحد الثقه.

ثم إنّ درج الإجماع فى بحث خبر الواحد يتوقف على شمول إطلاق دليل حجيّته للخبر الحدسى عن المعصوم، لأنّ الخبر الواحد الذى قام الدليل على حجيّته، هو الخبر الحسّى خاصّةً، فشمول الدليل للخبر عن حدسٍ أوّل الكلام.

هذا، والإجماع على قسـمين: الإجماع المحصّل والإجماع المنقول، فالّذى يدّعى شمول أدلّه حجيّه الخبر له هو الإجماع المنقول، والذى يعدّ من الأدلّه الأربعه التى ترجع إليها الأحكام الشرعيّه هو الإجماع المحصّل، فلابدّ أوّلاً من البحث عن هذا القسم.

الإجماع المحصّل

قال الشيخ:

إنّ الإجمـاع فى مصـطلح الخاصّه، بل العامّه الـذين هم الأصل له وهو الأصل لهم، هو: إتّفاق جميع العلماء فى عصـرٍ، كما ينادى بذلك تعريفات كثير من الفريقين... .(1)

فالظاهر أنْ لا خلاف بين الخاصّه والعامّه فى تعريفه، كما لا خلاف بين الفريقين فى حجيّته.

ص: ۷۴

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۸.

فأمّا أنّ العامّه هم الأصل لهذا المصطلح، فهذا ثابت، وأمّا أنّه الأصل لهم، فهذا على زعم بعضهم قيام الإجماع من الأصحاب على خلافه أبيبكر، وقد أوضحنا فى بحوثنا الكلاميّه عدم تماميّه هذه الدعوى، وأنّ حكومه أبيبكر كانت بالضّرب والتهديد والغلبه.

وعلى الجمله، فإنّ عمده الخلاف فى الإجماع هو فى وجه حجيّته وفى دليلها؛ لأنّ للإجماع عند العامّه الموضوعيّه، وعند الخاصّه الطريقيّه، كما سيتّضح ذلك ممّا سنذكره.

دليل الحجيّه عند العامّه

واستدلّ العامّه لحجيّه الإجماع بوجهين:

أحدهما من الكتاب: وهو قوله تعالى: «وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُوءْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيرًا»(۱) بتقريب: أن المؤمنين إذا اتّفقوا على شئ، فقد اتّخذوه سبيلاً، فمن خالف فهو ضالٌّ ومصيره جهنم.

وفيه:

أنّ الموضوع فى الآيه: مشاقّه اللّه ورسوله، فمن شاقق اللّه ورسوله فقد خالف سبيل المؤمنين؛ لأنّ سبيلهم هو الإيمان باللّه ورسوله والإطاعه لهما، ومن

۱- ۱. سوره النساء: الآيه ۱۱۵.

الواضح أنّ مشاقّه اللّه ورسوله كفرٌ. فالآيه ناظره إلى أنّ سبيل المؤمنين الإطاعه للّه ورسوله وعدم المشاقّه لهما، وأنّ مصير من شاققهما هو النار، فلا إطلاق للآيه ليشمل محلّ الكلام. ولو سلّمنا، فالمراد عموم المؤمنين، وهذا لا ينفكّ عن دخول المعصوم كما سيأتى مثله فى الحديث.

والثانى من السنّه، وهو: ما يروونه عن النبى ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ من قوله: «لا تجتمع ـ أو: لن تجتمع ـ أمّتى على الخطأ ـ أو الضلاله(۱).

وفيه:

أولاً: إنّه حديث مرسلٌ، أو ضعيف فى جميع طرقه، كما نصّ على ذلك غيرواحدٍ من علماء العامّه(۲).

وثانيا: إنّ الموضوع فى هذا الحديث هو الاُمّه لا بعضها، فلو أنّ الاُمّه بجميع أفرادها وفرقها اجتمعت على شئ، كان المعصوم داخلاً فى المجمعين لا محاله، ولا يكون هذا الإجتماع على الخطأ والضلاله قطعا. أمّا إن لم يكن المعصوم داخلاً، فإنّ الخطأ جائز على المجموع كما هو جائز على كلّ فرد، لأنّ اجتماع الأفراد لا يوجب عصمتهم عن الخطأ.

لكنّ التّحقيق أنّ هذا من موضوعات زمن معاويه، فى الوقت الذى سمّوه «عام الجماعه».

۱- ۱. المعجم الكبير ۱۲/۴۴۷، الرقم ۱۳۶۲۳ و ۱۳۶۲۴، و المستدرك على الصحيحين ۱ / ۲۰۰ـ ۲۰۱.

۲- ۲. اُنظر: تذكره المحتاج إلى أحاديث المنهاج ۱ / ۵۱ ـ ۵۶، الرقم ۵۱.

دليل الحجيّه عند الإماميّه: الكاشفيّه

وأمّا أصحابنا القائلون بعدم الموضوعيّه للإجماع، بل إنّه طريق إلى معرفه رأى المعصوم عليه السلام أو إلى الدليل المعتبر، فإنّه إنْ كشف عن رأى المعصوم صار دليلاً ـ قطعيّا، وإنْ كشف عن الدليل المعتبر صار دليلاً ظنيّا، وإلّا، فإن اتفاق العلماء بما هو لا اعتبار به، فلابدّ وأنْ ينتهى إلى ما هو المعتبر وهو رأى المعصوم أو الدليل المعتبر.

وجوه كاشفيّه الإجماع عن رأى المعصوم

وقد ذكروا لكاشفيه الإتّفاق عن رأى المعصوم وجوها:

الوجه الأوّل

أن يكون الإمام عليه السلام داخلاً فى المجمعين، ويعبّرون عنه بالإجماع الدخولى أو التضمّنى.

ولا ريب أنّ هكذا إجماع حجّه، ولكنّ الكلام فى الصغرى.

الوجه الثانى

ما ذهب إليه شيخ الطائفه من الإجماع اللّطفى، وحاصل كلامه: أنّه إذا اجتمع العلماء على رأى، فإنْ كان مطابقا للواقع، فهو، وإنْ كان مخالفا، وجب على الإمام عليه السّلام ـ بقاعده اللّطف ـ أن يلقى الحكم الحقّ، فيقع الخلاف بين العلماء ولا يجتمعوا على خلاف الواقع.(۱)

ص: ۷۷

۱- ۱. العدّه فى أُصول الفقه ۲ / ۶۲۸ و مابعدها.

وقـد وقع الكلام على هـذا الوجه من جهه الكبرى، للكلام فى قاعـده اللطف ووجوب شئ على اللّه تعالى، فإنّه لا يسئل عمّا يفعل وهم يسألون، وإنّه المولى الحقيقى الـذى لا يصـدر منه إلا الفضل والرحمه، ولا معنى لإيجاب شئ عليه. وكذلك الإمام عليه السّلام.

وأما من جهه الصّغرى، فإن إلقاء الخلاف بين العلماء ليس بلطفٍ، بل اللّطف هو الهدايه إلى الحق.

الوجه الثالث

الملازمه العاديّه بين اتفاق العلماء ورأى المعصوم. وهـذا ينتهى إلى الحـدس برأيه، إمّا من جهه أنه كلّما كثرت الآراء وتطابقت، ازداد احتمال الموافقه وضعف احتمال المخالفه، حتى يصل إلى القطع بالواقع وهو رأى المعصوم.

وقد أشكل فيه فى مصباح الاصول: بأن هذا إنما يتم فى الإخبار عن الحسّ، أمّا فى الامور الحدسيّه فلا، إذ كما يحتمل الخطأ فى رأى الواحد يحتمل فى رأى الكلّ.(١)

وفيه تأمّل، فإنّه إذا كان يحتمل الخطأ فى الكلّ، ففى الخبر الحسّى كذلك.

لكنّ التحقيق أنّ تطابق الآراء يوجب القطع لغير أهل الخبره، كما لو اتفق الأطبّاء فى موردٍ على تشخيص المرض والدواء المعالج له، فإن غير الطبيب يحصل له اليقين بذلك، أمّا بالنسبه إلى أهل الخبره فلا. وفيما نحن فيه كذلك، فإن تطابق الآراء من الفقهاء لا يوجب اليقين بالواقع للفقيه.

وقد يقال بالملازمه العاديّه من جهه اخرى وهى: إن العاده تحكم بأنّه متى

١- ١. مصباح الأُصول ٢ / ١٣٩.

اتّفق المرؤوسون على رأى، فإن ذلك لا ينفك عن رأى الرئيس، فمن اتفاقهم يستكشف رأى الرئيس.

وفيه: إن هذا إنما يتم فى المرؤوسين الملازمين للرئيس، لا فى فقهاء عصر الغيبه، حيث أنهم منقطعون عن الإمام عليه السّلام.

الوجه الرابع

الإجماع التشرّفى، بأن يسمع الأوحدى من الناس الحكم من الإمام _ عليه السّلام _ مباشرةً، فينقله إلى الغير بصوره الإجماع.

ويقع الكلام فى هذا الوجه من جهه أصل إمكان رؤيه الإمام _ عليه السلام _ فى عصر الغيبه، وأن ذلك ينافى الحكمه من الغيبه أوْ لا؟ لا سيّما بالنظر إلى ما ورد عنه من أن من ادّعى الرؤيه فكذّبوه.

لكنّ الأعاظم _ كالخراسانى والإصفهانى والنائينى(۱) _ يجوّزون حصول ذلك للأوحدى، ومنهم من يصرّح بتحقّق ذلك للسيد ابن طاووس،(۲) كما ربّما يستفاد من بعض كلمات السيّد نفسه(۳) أيضا، بل إنّ دعوى العلم الإجمالى بوقوع ذلك خلال هذه القرون المتماديه بل التفصيلى بالنسبه إلى بعض الناس قريبه جدّا. وحينئذٍ، يجمع بين ذلك والخبر الوارد عنه _ عليه السلام _ الآمر بتكذيب من ادّعاه، ببعض الوجوه المذكوره فى ذيله.(۴)

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۹، نهايه الدرايه ۳ / ۱۸۵، فرائد الأُصول ۱ / ۲۸۹.

۲- ۲. أنظر: بحرالفوائد فى شرح الفرائد ۲ / ۵۱.

۳- ۳. مهج الدعوات: ۲۸۱ و ۳۵۳.

۴- ۴. بحارالأنوار ۵۵ / ۱۵۱، الباب ۲۳ مَن ادّعى الرؤيه فى الغيبه الكبرى... .

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟

وبعد سقوط الوجوه المذكوره لكاشفيّه الإجماع عن رأى المعصوم، تصل النوبه إلى كاشفيّته عن الدليل المعتبر على رأى المعصوم، فإنه إنْ تمّ هذا الوجه نتوصّل إلى رأى المعصوم لكنْ بواسطه الدليل الدالّ عليه، وبيان ذلك هو:

إن المفروض تحقق الإتفاق من الكلّ على رأيٍ واحدٍ، والمفروض أنهم فقهاء عدولٌ لا يفتون بلا دليل، فلابدّ وأنهم قد عثروا على دليلٍ معتبر فاتفقوا على الفتوى على طبقه، فيكون إجماعهم كاشفا عنه ويمكننا الاعتماد عليه. فنحن قد عملنا فى الحقيقه ــ بواسطه الإجماع ــ بذلك الدليل المعتبر الذى عثروا عليه ولم نعثر عليه، فنكون قد عملنا برأى الإمام ــ عليه السّلام ــ الدالّ عليه ذلك الدليل.

الكلام عليه

أشكل المحقّق الإصفهانى بما توضيحه: أنّ الدليل المعتبر المنكشف ليس الإجماع، لأنّ الإجماع لا يكشف عن الإجماع. وليس الكتاب، لأنّ آيات الأحكام معلومه لنا كما هى معلومه لهم. وليس العقل، لأن البراهين العقليّه محصوره ومعلومه لنا مثلهم. فليس إلّا السنّه، ولكنْ: قد يكون الخبر معتبرا عندهم وليس بمعتبر عندنا، فهم قالوا باعتباره على مبانيهم ونحن مخالفون لهم فى المبنى. وقد يكون الخبر ظاهرا فى مدلولٍ عندهم هو غير ظاهر عندنا فيه بل ظاهر فى خلافه،

كما حدث فى أدلّه نجاسه البئر بالملاقاه، إذ استظهر المتأخرون منها خلاف ما استظهر المتقدّمون.(۱)

فتلخّص عدم تماميّه كشف الإجماع المحصّل عن الدليل المعتبر.

ويمكن الجواب:

أمّا من جهه السند، فبأنّ المتيقن من القدماء أنهم ما كانوا يأخذون إلّا بخبر العدل أو الثقه، فقد كانت الوثاقه مطروحهً حتى فى زمن المعصوم، حيث كانوا يسألون عن وثاقه الأشخاص لكى يأخذوا منهم معالم الدين. فإذا اتّفق القدماء على رأى، كشف اتّفاقهم عن دليلٍ معتبر ـ بالعداله أو الوثاقه ـ هو المستند لتلك الفتوى المتفق عليها.

وأمّا من جهه الظّهور، فالمفروض هو اتّفاق الفقهاء على ظهور اللّفظ فى معنىً، والمفروض كذلك كونهم من أهل اللّسان أو من أهل الدقّه والتدبّر فى فهم المعانى من الألفاظ وظهورها فيها، فمن البعيد جدّا أن يتّفقوا على دلاله لفظ على معنى بحيث لو وقفنا على ذلك لكان ظاهرا عندنا فى معنىً آخر.

وبما ذكرنا يظهر اندفاع النقض بقضيّه أخبار نزح البئر؛ إذ النجاسه لم تكن مجمعا عليها بين قدماء الأصحاب رضوان اللّه عليهم. نعم، كان المشهور بينهم ذلك، وكلامنا فى الإجماع.

هذا أوّلاً.

وثانيا ـ وهو العمده ـ أنّ القدماء أخذوا بروايات النّزح وبظاهر الروايه:

۱- ۱. نهايه الدرايه: ۳ / ۱۸۵.

«ما الذی یطهّرها»(۱) وهی ظاهره فی النجاسه عند المتأخرین أیضا، لکن المتقدّمین قد غفلوا عن صحیحه ابن بزیع «ماء البئر واسع لا یطهّره شیءٌ إلا أن یتغیّر»(۲) والمتأخرون رفعوا الید بها عن ظهور تلک الرّوایات... فلم یکن الخلاف من جهه الظهور حتی یرد النقض.

وأشکل فی مصباح الأُصول: بأن إجماعهم یمکن أن یکون مستندا إلی قاعدهٍ أو أصلٍ، ونحن لا نری تمامیّه ذلک الأصل أو القاعده، أو نری عدم انطباقهما علی الحکم المجمع علیه.(۳)

لکنّ هذا خروج عن محلّ البحث، فإنّ مثل هذا الإجماع یکون مدرکیّا والإجماع المدرکی لا قیمه له، بل الکلام فی الإجماع المحصّل الذی هو علی خلاف القواعد والاصول ولا نعلم بمدرکه، لکنّا نعلم بأنّهم ـ لورعهم ومقامهم العلمی ـ لا یجمعون علی رأی بلا دلیلٍ، وهو إمّا رأی المعصوم أو الدلیل المعتبر، والمفروض أنّه لیس الکتاب والعقل والإجماع، فهو الروایه المعتبره.

ویبقی الإشکال: بأنّه لو کان هکذا دلیل معتبر لبان، ولکُتب فی المجامیع الحدیثیه التی هی لکبار المجمعین، فتأمّل.

هذا تمام الکلام فی الإجماع المحصّل.

ص: ۸۲

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱ / ۱۷۴، الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ۲۱.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۱ / ۱۴۰، الباب ۳ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ۱۰.

۳- ۳. مصباح الأُصول ۲ / ۱۴۰.

الاجماع المنقول

والإجماع المنقول هو الإجماع المحصّل المنقول بخبر الواحد، فهل هو حجّه أوْ لا؟

إنّ كلّ خبر يكون عن أمر محسوس، فلا ـ ريب فى شمول أدلّه حجيّه خبر الواحد له على المبنى فى ذلك؛ إذ اعتبر بعضهم العداله فى المخبر، والمعروف كفايه الوثاقه، فإذا شملته أدلّه الحجيّه واندفع احتمال الخلاف بأصاله عدم الخطأ ــ وهو أصل عقلائى ــ تمّت الحجيّه للخبر بلاكلام.

لكنّ الإخبار عن الإجماع إخبار عن أمر حدسى.

فإن أخبر عن الأمر المحسوس بالحدس، بأنْ أخبر ــ مثلًا ــ عن نزول المطر استنادا إلى قواعد علم الهيئه، لم يكن بحجّهٍ وإنْ كان المخبر ثقه، لعدم جريان أصاله عدم الخطأ فى الحدسيّات عقلاءً.

وإنْ أخبر عن الأمر الحسّى، وشككنا فى أنه عن حسٍّ أو حدس، فما هو مقتضى القاعده؟

تارةً: لا ـ يكون المخبر من شأنه الإخبار عن الحدس، فالأصل فى مثله الحمل على الحسّ. واخرى: يكون من شأنه ذلك، كالمنجّم إذا أخبر عن زوال الشمس مثلًا، فهنا لا يرجع إلى الأصل العقلائى، لعدم قيام السّيره العقلائيّه على قبول مثل هذا الخبر.

وكذا لو شك فى المخبِر أن من شأنه الإخبار عن حسّ أو حدس.

هذا كلّه، فيما إذا أخبر عن أمر محسوس.

ص: ٨٣

وأمّا إن كان المخبر به من الامور الحدسيّه، فتاره: يكون من الحدسيّات القريبه من الحسّ، واُخرى: لا.

فإن كـان من القسم الأوّل، كما لو أخبر عن شجاعه زيـد وجود عمرو ونحوهما من الامور الحدسيّه القريبه من الحسّ؛ لإمكان التوصّل إليها على أثر المعاشره أو القرائن والأحوال، فالحجيّه ثابته، ومن هنا يرتب الأثر على الإخبار بالعداله والإجتهاد ونحوهما.

وإن كان من القسم الثانی، فتارهً: ینقل الخبر إلى أهل الخبره بـذلک الموضوع، واخرى: لا یکون المنقول إلیه من أهل الخبره به. فـإنْ كـان من قبيـل الثـانی، كما لو أخبر الطبيب عن حـدسه بالمرض ولم يكن المخبَر من الأطبّاء، فالخبر حجّه لا من باب حجيّه خبر الثقه، بل من باب حجيّه خبر أهل الخبره.

وإن كان من قبيل الأوّل، فهنا صور؛ لأنه تارهً: يخبر عن السّبب والمسبّب معا، وأُخرى: عن المسبّب فقط، وثالثهً: عن السبب فقط. والإخبار عن السبّب، تارهً: يكون إخبارا عن تمام السّبب، وأُخرى: عن جزء السّبب. وعلى جميع الصّور: تارهً: يكون المخبَر موافقا للمخبِر فی المسـلک، وأُخرى: لايكون بينهما توافق فی المسـلک، كأن يرى الطبيب المخبر السـببيّه للأمر الكذائی للمرض، لكنِ الطبيب المخبَر لا يرى لذلک الأمر السببيّه لذلک المرض.

فإن أخبر عن السّبب، كان حجهٌ، لكونه إخبارا عن أمرٍ محسوس، فتشمله أدلّه حجيّه خبر الثقه أو العدل ــ على المختار هناک ــ سواء أُحرز كونه مخبِرا عن الحسّ أو شُک فی ذلک... وكون المسبّب حدسيّا لا يضرّ بذلک.

وإنْ أخبر عن المسبّب ــ أی نفس المرض مثلًا ــ فإخباره عن ذلک إخبارٌ

عن السّبب أيضا بالدلاله الإلتزاميّه، ـ فيكون الخبر عن المسبّب خبرا عن أمرين، أحدهما: حدسيّ وهو المسبّب، المدلول المطابقى. والآخر: حسّى وهو السّبب وهو المدلول بالملازمه ـ ففى مثل هذا المورد، يلحظ التوافق بين المخبِر والمخبَر فى المسلك، فإن كانا متوافقين، كان الخبر حجةً من جهه الدلاله الإلتزاميّه، وحيث أنه موافقٌ على الملازمه بين هذا السّبب والمسبّب ـ وهو المرض ـ فالمرض المسبّب ثابت للمخبَر بالوجدان العلمى.

وبعد الفراغ عن هذه المقدّمه نقول:

قد تقدّم أنّه يعتبر فى الإجماع الحجّه أن يتّفق جميع فقهاء العصر على رأيٍ، ولا يكون الرأى مستندا إلى أصلٍ أو قاعدهٍ، كما لو ادّعى الإجماع على بطلان الصّلاه فى المكان المغصوب؛ إذ يحتمل أن يكونوا مستندين فى هذه الفتوى إلى التركيب الإتحادى بين الصّلاه والغصب، وأنّ ما يكون منهيّا عنه لا يمكن أن يكون مأمورا به، ومع هذا الإحتمال لا يكون هذا الإجماع حجةً...

فالشرط الأساسىّ المقرّر الثابت فى حجيّه الإجماع هو انتفاء استناده إلى شئ من الاصول والقواعد، كالإجماع على حجب ابن العمّ من الأبوين للعمّ من الأب، مع تقدّمه رتبةً واستحقاقه للإرث بقوله تعالى «وَأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فى كِتابِ اللّه »،(۱) فإنّ مثل هذا الإجماع غير المستند إلى أصل أو قاعدهٍ، والمخالف للكتاب، لابدّ وأنْ يكون كاشفا عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر المخصّص للآيه المباركه، وإلاّ لم يكن من المعقول إجماع الفقهاء كافّةً على تقدّم

۱- ۱. سوره الانفال: الآيه ۷۵.

ابن العمّ وحجبه للعمّ فى الإرث. فمثل هذا الإجماع ــ وإن كان نادرا فى الفقه ــ يكون حجةً بلاكلام.

فإن نقل هذا الإجماع بخبرٍ واحدٍ، كان إجماع الفقهاء هو السّبب، ورأى المعصوم أو الدليل المعتبر هو المسبّب المنكشف، فتارةً: ينقل السّبب والمسبّب معا، واخرى: ينقل السّبب فقط، وثالثةً: ينقل المسّبب وحده... .

فإن كان نقله للإجماع بلفظ: «اتفق أهل الحق كلّهم على كذا»، فمثله نقلٌ للسّبب والمسبّب، لكونه دالاًّ على دخول الإمام فى المجمعين، فهو من الإجماع الدخولى المتضمّن لرأى المعصوم، لأن المفروض كون الناقل من الفقهاء، ويخبر بعبارةٍ ظاهره فى دخول الإمام، وظاهرهٍ كذلك فى أن إخباره عن حسٍّ، فلا محاله تشمله أدلّه حجيّه خبر الواحد، ويترتب الأثر عليه.

وقد يعبّر بلفظ: «أجمع علماؤنا»، أو «إتفق الأصحاب»... ونحو ذلك، فمثل هذه التعابير ظاهره فى نقل السّبب، ويكون فائدته أن لا يتجشّم المنقول إليه عناء الفحص عن الآراء وتحصيل الفتاوى، لكون المخبر ثقةً وهو يخبر عن تحقّق الإجماع على الفتوى الكذائيه، فإنْ حصل له الكاشفيّه عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، أفتى على طبق ما وقع عليه الإجماع، اللهم إلاّ على مبنى المحقق الإصفهانى القائل بأنّا وإنْ كنّا نحتمل أن يكون كاشفا عن الدليل، ولكنّ الدليل المعتبر عندهم قد لايكون معتبرا عندنا، فكيف نفتى بما أفتوا به ويكون الإجماع حجةً؟

ص: ۸۶

وقد يخبر الناقل عن بعض السّبب فيقول: «مذهب أكثر علمائنا كذا»، ولمّا كان المخبر ثقةً وإخباره عن حسّ، يكون معتبرا بقدره، وعلى المنقول إليه الفحص عن آراء بقيه الفقهاء حتى يحصل له الإجماع، فإنْ كشف عن رأى المعصوم فهو، وإنْ كشف عن دليل معتبر فكذلك، إلاّ على إشكال المحقق الإصفهانى.

وقد ينقل الناقل المسبّب، أى رأى المعصوم عليه السّلام. وهذا لا يكون إلاّ فى الإجماع التشرّفى، والتشرف فى زمن الغيبه لا يحصل، إلاّ للأوحدى كما عبّر الأكابر، لا سيّما مع الخدشه فيما ورد من «أن من ادّعى الرؤيه قبل الصّيحه فكذّبوه»(۱) سندا، مضافا إلى أنّ ما ورد من هذا القبيل لا إطلاق له، بل المقصود هو الرؤيه مع دعوى النيابه.

فالأوحدى بتعبير الأكابر أو صاحب السرّ ـ بتعبير السيّد بحرالعلوم ـ يرى الإمام فى زمن الغيبه، ونحن لايمكننا تكذيب ما يرويه الثقات من القضايا الواقعه فى هذه المدّه الطويله...

وعلى الجمله، فإنّ من يرى الإمام ويأخذ منه الحكم، لايعرّف نفسه بل يعبّر لدى النقل بالإجماع، فإذا تحققت الصغرى، ونقل الخبر وهو ثقه، فإنّه يحصل الوثوق بعدم خطئه، وهو لا يحصل إلاّ بإجراء أصاله عدم الخطأ، وجريانها إنّما يكون ـ فى السيّره العقلائيّه ـ فى القضايا المتعارفه، ولكنّ ملاقاه الإمام فى عصر الغيبه أمر غيرمتعارف، فجريان الأصل فيه مشكل ولايثبت المسبب. أللهم إلاّ أن

۱- ۱. الإحتجاج ۲/۴۷۸، بحارالأنوار ۵۵/۱۵۱، الباب ۲۳ مَن ادّعى الرؤيه فى الغيبه الكبرى... ، الرقم۱.

يحصل العلم للمنقول إليه بعدم الخطأ وعدم كون القضيّه مكاشفةً، فله أن يفتى على طبق هذا الإجماع.

وأمّا إذا أخبر عن الإجماع مستندا إلى الملازمه العقليّه، وهو الإجماع اللّطفى الذى اختاره شيخ الطائفه، فمن الواضح أنّه خبر حدسى، لا تشمله أدلّه حجّيه الخبر.

وكذا الإجماع بالملازمه العاديّه بين رأى الرئيس وآراء المرئوسين.

نعم، لو أخبر عن السّبب، والمفروض كونه ثقةً وإخباره عن حسٍّ، ثم ثبتت الملازمه بين السّبب والمسبب عند المنقول إليه، أو كانت حاصلةً للمخبر وكان المنقول إليه موافقا له فيها، كان للمنقول إليه الفتوى على طبقها.

ولو أخبر عن المسبّب وحده، فلا ريب فى أنّ الإخبار عن المسبّب يلازم الإخبار عن السّبب، فالملازمه عند المخبر تامه، فإنْ كان المخبَر المنقول إليه موافقا فى المسلك تمّت عنده أيضا... .

ولو شُكّ فى أن الإخبار عن حسٍّ أو حدسٍ، والمفروض أن المخبِر فقيه، فهو ممّن شأنه الإخبار عن الحدس والإجتهاد، فلا تشمله الأدلّه.

تنبیهات

التنبیه الأوّل فی ندره الإجماع

قد تحصّل ممّا ذکرنا ندره الإجماع المعتبر فی الفقه جدّا، ولکنه _ مع ذلک _ قد یتّفق أن نجد الأصحاب _ علی اختلاف مسالکهم فی الأُصول وفی کاشفیّه الإجماع _ مجمعین علی فتوی، مع عدم وجود نصّ معتبر فی المسأله، وعدم احتمال استناد فتواهم إلی أصلٍ أو قاعده، فمثل هذا الإجماع لا یمکن التجاوز عنه، کما ذکرنا فی مسأله حجب ابن العمّ من الأبوین العمّ؛ إذْ لا یوجد نصٌّ معتبر فی هذه المسأله. وما أشار إلیه الصّدوق(۱) لم نعثر علیه فیما بین أیدینا من الأخبار، کما أنّ روایه الحسن بن عمّار أو عماره،(۲) غیرمعتبر. مع أنّ مقتضی الآیه المبارکه تقدیم العمّ.

ومن الموارد: مسأله عدم جواز التعلیق فی العقود، فإنه لا نصّ فیها أصلاً،

ص: ۸۹

۱- ۱. قال الصّدوق فی من لایحضره الفقیه ۴: ۲۹۲، ما هذا لفظه، «فإن ترک عمّا لأب، وابنَ عمٍّ لأبٍ وأُمٍّ، فالمال لإبن العمّ للأب والأُمّ: لأنّه قد جمع الکلالتین، کلالته الأب وکلاله الأُمّ، وهذا غیرمحمولٍ علی أصلٍ بل مسلّم، للخبر الصحیح الوارد عن الأئمه (علیهم السلام)».

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۶: ۱۹۲، باب ۵ من أبواب میراث الأعمام والأخوال، الرقم ۴.

ولا دليل عليه إلا إجماع الكلّ، وهو غير محتمل استناده إلى أصل أو قاعده. وما قد يذكر من القاعده العقليّه _ وهي أنّ تعليق العقد يستلزم انفكاك المعلول عن العلّه وهو محال _ غيرصحيح، لأن الإستحاله المذكوره إنما هي في القضايا التكوينيّه لا الإعتباريّه. على أن الفقهاء يقولون بالواجب المشروط، مع أنه قد يستلزم ذلك الإنفكاك بين العلّه والمعلول.

ومن الموارد: محرميّه أمّ الزوجه وإنْ علت، مع أن ظاهر النصّ هو اُمّ الزوجه بلا واسطه، لأنه المعنى الحقيقي، وإطلاقه على اُمّ الاُم وإنْ علت مجاز... ولو شكّ، فالشبهه مفهوميّه، ولا يجوز التمسّك بالدليل في الشبهات المفهوميّه. لكنّ إجماع الكلّ قائم على المحرميّه. مع أنهم لايقولون بمثله في الموارد الاخرى، كما لو أوصى بكذا لاُمّ زوجته، وكذلك لو أوصى لأبيه، فإنه لا يعمّ أب الأب عندهم.

التنبيه الثاني في الكلام في إجماعات السيّد والشيخ قدّس سرّهما.

إعلم أنّ من الفقهاء من يعتني بالإجماعات كثيرا، كصاحبي الرياض والجواهر، ومن الفقهاء من لايعبأ أصلًا كالمحقّق الأردبيلي، ومن الفقهاء من يتوسّط في ذلك كالشيخ الأنصاري. وقال المجلسي ما محصّله: أنّ الإجماع إنّما يعتبر لكاشفيّته عن رأي المعصوم، هكذا قرّر الأصحاب في الاُصول، لكنّهم في الفقه ينسون ما يؤسّسون في الاصول؛ إذْ لا صغرى للإجماع الكاشف إلا نادرا، بل الموارد التي يدّعون فيها الإجماع ليس إلّا الشهره. نعم، الإجماعات تنتهي إلى الشيخ والسيّد وهي أخبارٌ مراسيل.(1)

ص: ۹۰

۱- ۱. بحارالانوار ۸۹ / ۲۲۲. كتاب الصلاه، أبواب فضل يوم الجمعه. الباب ۱، وجوب صلاه الجمعه.

وهـذا الكلام غريب جـدّا؛ إذ ليس الأمر كما ذكر، والفقهاء لا يخلطون بين الإجماع والشـهره، والإجماعات المحكيّه عن السـيّد والشيخ ليست مراسيل، بل كتبهم موجوده وللفقهاء طرق إلى تلك الكتب.

ثم إنّ السيّد المرتضى قد أكثر من دعوى الإجماع فى كتابيه: الإنتصار والناصريّات.

ومن موارد ذلك عند السيّد: دعواه الإجماع على وجوب رفع اليدين فى التكبيرات فى الصلاه.(١) ولا قائل به من الأصحاب غيره ظاهرا.

ودعواه الإجماع على أن عدّه النفساء ثمانيه عشر يوما.(٢) ولا قائل به من الأصحاب غيره.

ودعواه الإجمـاع على ثبوت خيـار الحيوان للمتبـايعين كليهمـا إلى ثلاـثه أيـام،(٣) والشـمهور بين الأصـحاب هو ثبوته للمشـترى خـاصّهً، اقتصـارا فيمـا خـالف العمومـات ومقتضـى الأصـل الـدالّه على لزوم المعـامله على المجمـع عليه بين الأصـحاب وهو فى المشترى خاصّه كما حكاه جماعه.(۴)

ودعواه الإجمـاع على تعيّن المهر فى مهر السـنّه، وأنه لاتجوز الزياده عليها،(۵) وهـذا خلاـف ظاهر الآيه، والظاهر أن لا موافق له فيما ذهب إليه.

ص: ۹۱

١- ١. الإنتصار: ١۴٧.

٢- ٢. المصدر: ١٢٩.

٣- ٣. المصدر: ۴٣٣.

۴- ۴. رياض المسائل ٨ / ٢٩۴.

۵- ۵. الانتصار: ٢٩٢.

أقول

إذا كان هذا حال إجماعات السيّد، فهل يمكن الاعتماد عليها، بأنْ يفتى على طبقها، أو تجعل جابرةً لضعف سندٍ بناءً على القول بذلك، أو ترتيب أىّ أثر آخر عليها، كأنْ تكون منشأً للتوقّف أو الإحتياط؟

وأمّا الشيخ، فقد أكثر من دعوى الإجماع فى كتاب الخلاف.

واختلفت تعبيراته، فتاره: يدّعى إجماع المسلمين، واخرى: إجماع الفرقه، وثالثه: يضيف إلى إجماع الفرقه كلمه: لا يختلفون فى ذلك، ورابعه: يضيف كلمه: وأخبارهم.

وقد وقع الكلام فى إجماعاته، فقالوا: بأنه قد ادّعى الإجماع فى موارد كثيره من كتاب الخلاف ثم خالفها هو فى غيره، قال الشهيد الثانى: قد وقع ذلك فى أربعين موردا،(۱) لكنّ بعض من تأخّر أوصلها إلى المائه... .

والمهمّ أنا نرى الشيخ يفتى فى كتاب المبسوط وغيره وخاصةً فى النهايه _ وهو كتابه فى الفتوى _ على خلاف ما ادّعى عليه الإجماع فى كتاب الخلاف.

فقيل: إنه يريد الشهره. وقيل: إنها إجماعات جدليّه فى مقابل العامّه. وقيل: إنها إجماعات مستنده إلى أصل أو قاعده... .

أقول

وعمده ما فى الباب هو الإشكال الذى طرحه الشهيد الثانى من أن الشيخ قد خالف بنفسه إجماعاته، وهذا مسقطٌ لاعتبارها.

۱- ۱. اُنظر: رسائل الشهيد الثانى ۲ / ۸۴۵ _ ۸۵۷، و اُنظر: الحدائق الناضره ۹ / ۳۶۸.

ولكن يمكن أن يقـال: إن الشـيخ لمّـا أخبر عن الإجماع، فإن أدلّه حجيّه الخبر صادقه على إخباراته من جههٍ وأصاله عـدم الخطأ والإشـتباه جاريه من جهه اخرى، فتكون إجماعاته معتبرةً، والموارد التى خالف فيها قليله، فلا تكون مضرّةً بجميع إجماعاته. نعم، ترفع اليـد عنها فى تلك الموارد الخاصّه فقط. والسّـبب فى عدم الإضـرار بسائر الإجماعات هو جريان أصاله عدم الخطأ فيها كما ذكرنا.

نعم، لو كانت المخالفات كثيرةً بحيث يقع الشك فى ضبطه فى دعاويه الإجماع، ويوجب سـقوط أصاله عدم الخطأ عقلاءً، كان الحق مع الشهيد، لكن الأمر ليس كذلك.

وأمّا الجواب: بأنه يريد الشهره من الإجماع.

فهذا خلاف الظاهر جدّا، وظواهر الألفاظ حجّه. على أنّ الشيخ قد يذكر المخالف من الأصحاب، كما فى مسأله تطهير المتنجّس بمطلق المائع.(۱)

وأمّا الجواب: بأن إجماعاته فى الخلاف جدليّه.

فهذا غيرصحيح، لأنّ الإجماع إن كان، فهو، وإنْ لم يكن، فدعواه كذب، فكيف ينسب إلى الشيخ؟

وأمّـا الجواب: بـأنّ إجماعـات الشّـيخ على وزان إجماعات السـيّد فى كونها مسـتندةً إلى أصلٍ أو قاعـده، وحيث أنّ من الممكن وجود الخلاف بينه وبين من بلغه إجماعُه فى ذلك الأصل أو القاعـده، فإنّ إجماعاته لا تكون حجةً، بل إنها إجماعات حدسـيّه اجتهاديّه.

۱- ۱. المبسوط ۱ / ۳۸.

فالظاهر أنه نشأ من استدلاله بالقرعه فی کتاب إحياء الموات وفی منجزات المريض، مدّعيا الإجماع على أن القرعه لكلّ أمرٍ مشكل، والمورد من صغريات الأمر المشكل. أمّا فی إحياء الموات ففيما لو حاز اثنان فی وقت واحد أرضا.(۱) وأمّا فی منجّزات المريض ففيما لو أعتق سالما وغانما فی حال المرض المشرف على الموت، ولا يفی ثلثه لعتق كلا العبدين.(۲)

فهو فی هذين الموردين، لمّا رأى قيام الإجماع على كبرى القرعه، ادّعاه فيهما تطبيقا لها عليهما.

ولكنّ ما فعله فی هذين الموردين لا يجوّز لنا رفع اليد عن سائر إجماعاته فی كتاب الخلاف، وهی أكثر من الألف!

وعلى الجمله، فإنّ الشيخ لمّا يدّعی الإجماع فی تلك الموارد، فهو إنما يدّعيها على الحكم فی نفس المسأله، وليس فيها أیّ استدلال حتى يقال بأنّ المدّعى عليه الإجماع هو الكبرى... بخلاف إجماعات السيّد فی كتاب الإنتصار، فإنه قد ثبت بالتتبع أن إجماعاته إنما هی على الكبريات، فالفرق بينهما واضح جدّا. وبناءً على ما ذكرنا، ففی أیّ موردٍ وجدنا الشيخ يستدلّ بالكبرى، نرفع اليد عن إجماعه هناك، وأمّا فی غيره فإجماعه حجه.

وقد يشكل أيضا: بأنّ إجماع الشيخ لا يخلو عن أنْ يكون إخبارا عن المسبّب وهو رأی الامام عليه السّلام، أو عن السّبب وهو إتفاق الأصحاب. فإنْ

۱- ۱. الخلاف ۳ / ۵۳۲.

۲- ۲. الخلاف ۶ / ۲۹۰.

كان الأوّل، فهو من جهه قاعـده اللّطف، وهى من الناحيه الكبرويّه غير تامه. وإنْ كان الثانى، فهو يفيد إتفاق علماء عصـره، وهذا لاينافى أن لايكون أهل العصر المتقدّم أو العصور المتقدّمه على تلك الفتوى. وحينئذٍ، لا سببيّه لاتّفاق فقهاء عصره للوصول إلى رأى المعصوم.

والجواب هو: إن الشـيخ عنـدما يقول «عليه إجمـاع الفرقه»، فالظاهر منه فقهاء كلّ العصور حتى زمن المعصوم. نعم، إذا قال «عليه الإجماع» كان للإشكال وجه.

ويبقى الإشـكال: بأنّ الشـيخ قـد يـدّعى إجماع الفرقه بل الاُمّه، ثم يذكر الخلاف عن البعض ويعتذر بأنه منقرض... وهذا موجود فى كتاب القضاء فى مسأله عداله القاضـى،(۱) وفى مسـأله الخطبه من كتاب النكاح،(۲) فهذه الموارد تشهد بأن إجماعاته تتعلّق بالعصر الواحد لا جميع العصور حتى زمن المعصوم، فيعود الإشكال السابق.

نعم، فى كلّ موردٍ أضاف الفتوى إلى الفرقه وقال: «لا خلاف بينهم» أو «لايختلفون» فمثله حجّه.

هذا، وذكر السيّد البروجردى(۳) أنّ إجماعـات الشـيخ كلّها نقلٌ للروايه المعتبره، أى أنه فى كلّ موردٍ يـدّعى الإجماع فيه، ينقل الخبر المعتبر الوارد عن

۱- ۱. الخلاف ۶ / ۲۱۲.

۲- ۲. الخلاف ۴ / ۲۹۲.

۳- ۳. نهايه الوصول: ۵۳۶.

الأئمه عن النبی صلّی اللّه علیه وآله، بخلاف إجماعات مثل العلاّمه، فإنها نقل للسّبب. واعترض علی الشیخ الأنصاری قوله: بأنّ إجماعات الشیخ نقلٌ للسّبب والمسبب معا، فقال: بأنّ الأمر لیس کذلک.

أقول

أمّا ما نسبه إلی الشیخ الأعظم قدّس سرّه، فلیس کذلک، بل الشّیخ یقول أنّ کلّ إجماع أسند فیه الفتوی إلی الفرقه وأهل الحق، فهو نقل السّبب والمسبّب، وما لم یکن کذلک فهو نقل للسّبب فقط.

وأما ما نسبه إلی شیخ الطائفه قدّس سرّه، فهو یخالف صریح کلامه فی مقدّمه کتاب الخلاف،(۱) وأیضا فی موارد عدیده منه، حیث یدّعی الإجماع ودلاله الأخبار معا، فلو کان فی إجماعاته ناقلاً للخبر، فأیّ معنی لعطف الأخبار علی الإجماع؟

التنبیه الثالث فی الإجماع البسیط والمرکّب

قد یتفق العلماء علی رأیٍ، کطهاره شیء أو نجاسته أو وجوبه أو حرمته، فهذا الإجماع بسیط، أی: أنه یکشف عن مدلولٍ واحد. وقد یتّفق العلماء علی رأیٍ وهم مختلفون فیما بینهم، کما إذا اختلفوا فی حکم سجده العزیمه فی أثناء الصّلاه، فقال بعضهم بالوجوب، وبعض بالحرمه، فهم متفقون علی عدم الکراهه أو الإستحباب، فمن قال بذلک خرق الإجماع المرکب وأحدث القول الثالث. فوقع الکلام بینهم فی جواز ذلک وعدم جوازه.

۱- ۱. الخلاف ۱ / ۴۵.

وقد يكون إحداث القول الثالث بنحو التفصيل فى المسأله، كأن يقول البعض بإقتضاء مطلق العيوب لفسخ النكاح، ويقول الآخرون بعدم اقتضاء شئ منها ذلك. فيحدث القول الثالث باقتضاء بعض العيوب دون بعض، وهذا ما يسمّى بالتفصيل فى المسأله، فهو خرقٌ للإجماع المركّب بالقول بالفصل.

ثم إنّ الكلام فى حجيّه الإجماع المركّب هو الكلام بعينه فى الإجماع البسيط، فقد ينقل بالإجماع المركب مجرّد الإتفاق فقط، فهو نقل للسبب، وقد ينقل المسبّب أى رأى المعصوم، وقد ينقل كلاهما... على ما تقدّم بالتفصيل.

وأمّا حكم خرقه بإحداث القول الثالث، فإنه الحرمه، إنْ كان القولان نافيين لغيرهما، بمعنى أن يكشف الإجماع المركّب عن أن قول المعصوم غيرخارج عن القولين، فالقول الثالث يكون مخالفا لرأى المعصوم.

التنبيه الرابع فى تعارض الإجماعين

إنه إن كان المنقول إجماع الفقهاء كلّهم على حرمه شئ وإجماعهم على جوازه، فهنا تعارض بين السببين والمسبّبين.

وإنْ كان المنقول إتفاق بعضهم وحصول الكشف عن رأى المعصوم من ذلك، بناءً على مسلك الشيخ ـ مثلاً ـ أو على مسلك الحدس برأى المعصوم، ففى هذه الحاله يكون التعارض فى المسبب، كأنْ يُنقل وجوب صلاه الجمعه فى زمن الغيبه، وينقل كذلك حرمتها، لأن ذاك ينقل اتفاق علماء عصر الشيخ ـ مثلاً ـ وهذا ينقل اتفاق عصر المحقق الحلّى ـ مثلاً ـ فلا تعارض بين الإجماعين، لكنّ رأى المعصوم واحد لا اثنان.

وقـد يتفق ذلک فی العصـر الواحد، کما نقل عن بعض الأعاظم أنه کان یری اتفاق الشـیخ الأنصاری والمیرزا الشـیرازی والمیرزا محمّدتقی الشیرازی ـ قدّست أسرارهم ـ کاشفا عن رأی المعصوم.

لکنْ یأتی هنا سؤالٌ هو: أنه إذا کان فی عصر کلٍّ من هؤلاء الثلاثه فقهاء کبار، واتفق إجماعهم علی خلاف ما اتّفق علیه الثلاثه، فهل فی هذه الحاله أیضا یری القائل الکاشفیّه لرأی الثلاثه عن رأی المعصوم أو یتوقّف؟

وبعد:

فإنه إذا نقل إجماعان متعارضان، وقـد ذکرنا أن التعارض إنما هو فی المسـبب، إلاّ أن یـدّعیا الإجماع من الفقهاء کلّهم، فهو فی السّـبب والمسبّب معا، فقـد یکون أحـد الإجماعین مجملاً فی ناحیه السّـبب والآخر مفصّـلاً، بأنْ یـذکر أحـدهما أسـماء الفقهاء والآـخر لایـذکرهم، أو یکـون المجمعون فی أحـد النقلین من القـدماء وفی الآـخر هم المتـأخرون، أو یکون المجمعون فی أحد النقلین أعظم وأدق منهم فی النقـل الآـخر، ففی هـذه الحالاـت حیث ینقـل الإجماع بالتفصـیل، یتقـدّم أحـدهما علی الآخر، لأن الحدس برأی المعصوم من إجماع القدماء أقوی، وکذا من إجماع الذین هم أعظم وأدق نظرا.

وأمّـا إنْ کان الإجماعان کلاهما مجملین، فالمسـتفاد من کلام صاحب الکفایه سـقوطهما(۱) وقیل،(۲) إنه فی هـذه الحاله یُنظر إلی الناقل، لوجود المناقشه

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۹۱.

۲- ۲. أُنظر: فوائد الأُصول ۳ / ۱۵۲.

فی إجماعات مثل السیّد المرتضی والسیّد ابن زهره. أمّا مثل الشّهید، فلا مناقشه فی دعواه. والمحقق الأردبیلی الذی یناقش فی الإجماعات، إذا نقل الإجماع فإنه یعتمد علیه، ففی مثل هذه الحاله یقدَّم الإجماع علی الطرف الآخر.

وأمّا مع التساوی فی السّبب، فلا محاله یقع التعارض، ولا یمکن الأخذ بأحدهما دون الآخر.

التنبیه الخامس فی نقل التواتر

قال فی الکفایه:

إنه ینقدح مما ذکرنا فی نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حیث المسبّب لابدّ فی اعتباره من کون الإخبار به إخبارا علی الإجمال بمقدارٍ یوجب قطع المنقول إلیه بما أخبر به لو علم به، ومن حیث السبب یثبت به کلّ مقدار کان إخباره بالتواتر دالاًّ علیه، کما إذا أخبر به علی التفصیل، فربما لا یکون إلاّ دون حدّ التواتر، فلابدّ فی معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار یبلغ المجموع ذاک الحدّ. نعم، لو کان هناک أثر للخبر المتواتر فی الجمله ــ ولو عند المخبر ــ لوجب ترتیبه علیه، ولو لم یدل علی ما بحدّ التواتر من المقدار.(۱)

أقول

التواتر هو تتابع الأخبار وتوالیها، من مخبرین یمتنع عادهً تواطؤهم علی الکذب، بحیث یحصل القطع بالمخبر به.

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۹۱ ــ ۲۹۲.

وقد أنكر بعض العلماء حصول القطع من التواتر، لأنّ كلًا من الأخبار يجوز الصّدق والكذب فيه، فإذا اجتمعت عدّه لم يتغيّر الحال.

وقد اُجيب عن ذلک فی محلّه.

والتواتر علی أقسام: لفظی ومعنوی وإجمالی.

وحصول القطع للمنقول إليه يختلف باختلاف حاله.

والتواتر أيضا تارةً: محصَّل، واخری: منقول.

فإذا نقل التواتر، فقد نقل المسبّب، وقد يوصف الخبر بالمتواتر، فإذا نقل كان من نقل السّبب.

فلو نقل قائلًا: أخبر مائه شخص بكذا، فهذا النقل معتبر، لأنه نقل عن حسّ والمفروض كون الناقل ثقه، فإن حصل للمنقول إليه الملازمه بين هذا الخبر والواقع، كان قاطعا بالواقع، وإلّا فالسّبب ناقص حتی تأتی الأخبار الاخری.

وأمّا إذا نقل التواتر ــ وهو المسّبب ــ فهذا لا أثر له بالنسبه إلی المنقول إليه، لأنّ المبانی فی التواتر مختلفه، وحصول العلم منه يختلف باختلاف حالات الأشخاص. نعم، إذا كان الناقل والمنقول إليه متوافقين فی المبنی، ترتّب الأثر... وهكذا يختلف الأمر بالنظر إلی دقّه الناقل، فقد يكون فی مرتبهٍ من الوثاقه والدقّه، بحيث يحصل العلم من خبره وإنْ كان العدد قليلًا، فلا ينتظر وصول الخبر أو تحصيله من غير هؤلاء الذين أخبر عن تواطئهم.

هذا، وقال الشيخ قدّس سرّه:

إنّ معنی قبول نقل التواتر ــ مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً ــ يتصوّر علی وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المـدّعى تواتره ـ أعنى موت زيـد ـ نظير حجيّه الإجماع المنقول بالنسـبه إلى المسأله المـدّعى عليها الإجماع. وهذا هو الذى ذكرنا من أنّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزما عادةً لوقوع متعلّقه.

الثـانى: الحكم بثبوت تواتر الخبر المـذكور ليرتّب على ذلـك آثار المتواتر وأحكامه الشـرعيّه، كما إذا نـذر أن يحفظ أو يكتب كلّ خبر متواتر.

ثم إنّ أحكام التواتر منها: ما ثبت لما تواتر فى الجمله، ولو عند غير هذا الشخص.

ومنها: ما ثبت لما تواتر بالنسبه إلى هذا الشخص.

ولاينبغى الإشـكال فى أن مقتضـى قبول نقل التواتر هو العمل به على الوجه الأول وأوّل وجهى الثانى، كما لا ينبغى الإشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبربه عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يعلم: إن الحكم بوجوب القرائه فى الصّلاه، إنْ كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعيّا قرأه النبى صلّى اللّه عليه وآله، فلا إشـكال فى جـواز الإعتمـاد على إخبـار الشـهيد رحمه اللّه بتـواتر القراءات الثلاث، أعنى قراءه أبى جعفر وأخويه، لكنْ بالشـرط المتقـدّم، وهو كون مـا أخبر به الشـهيد من التواتر ملزوما عادةً لتحقق القرآنيّه. وكـذا لا إشـكال فى الإعتماد من دون الشـرط إنْ كـان الحكم منوطا بالقرآن المتواتر فى الجمله، فإنه قـد ثبت تواتر تلك القرائه عنـد الشـهيد بإخباره. وإنْ كان الحكم معلّقا على القرآن المتواتر عند القارى أو مجتهده، فلا

يجدى إخبار الشهيد بتواتر تلك القراآت... .(۱)

ومحصّل كلامه: إنه إن أخبر عن إخبار العدد الكذائى، فهذا إخبار عن السّبب، وإنْ أخبر عن التواتر، فإن كان الأثر مترتبا على التواتر فى الجمله، ترتّب، وإنْ كان مترتّبا على التواتر عند المنقول إليه، فلا أثر له، ففرّع على ذلك مسأله تواتر القراءات بأنه: إن كان الأثر الشرعى مترتّبا على القرآنيّه الواقعيّه، ترتّب بإخبار الشهيد. وإنْ كان للتواتر فى الجمله، أى الأعم من الناقل والمنقول إليه، فكذلك. أما إن كان للتواتر عند المنقول إليه خاصّةً أو مجتهده، فلا.

وقد اعترضه المحقق الخراسانى فى الحاشيه،(۲) فإنه بعد أن بحث عن التواتر فى التنبيه السابع من تنبيهات الإجماع قال:

فتلخّص أنه إذا نقل إليه ما يبلغ حدّ التواتر عنده، يجب ترتيب الآثار مطلقا، كانت للواقع أو للتواتر مطلقا، وأمّا إذا لم يبلغ حدّه لم يترتب منها إلاّ خصوص ما كان له فى الجمله.

قال: ومنه ظهر حال ما ذكره قدّس سرّه من فرع جواز القراءه وأنه يجوز مطلقا لو كان ما نقله الشهيد بالغا ذلك الحدّ عنده، ولايجوز إن لم يبلغه إلاّ إذا كانت من آثار ما تواتر قرآنيّته فى الجمله... .

ومحصّل كلامه: عدم الفرق، وأنّ الأثر يترتّب على إخبار الشهيد، سواء كان للواقع أو للمنقول إليه.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۶۴.

۲- ۲. درر الفوائد: ۱۰۱.

أقول:

لكن التحقيق هو: أنه إذا أخبر عن التواتر، فتارةً: يتوافق المنقول إليه والناقل فى المسلك فالأثر مترتب. وأُخرى: هما مختلفان، فالأثر غيرمترتب. وثالثةً: يشك فى توافقهما، والحق عدم الترتّب كذلك.

وأمّا لو كان الأثر لا يترتّب بالنسبه إلى المنقول إليه إلاّ إذا كان التواتر محقّقا عنده، فإنّ بإخبار المخبِر الواحد لا يتحقّق ذلك فلا يترتب عليه الأثر، وهذا هو مقصود الشيخ والحق معه فيما قال.

هذا تمام الكلام فى الإجماع.

ص: ١٠٣

الشهره الفتوائيّه

اشاره

ص: ۱۰۵

إعلم أن الشهره على أقسام:

١. الشهّره الروائيّه.

٢. الشهّره العمليّه.

٣. الشهّره الفتوائيّه.

والكلام هنا فی القسم الأخیر.

ما یستدلّ به لحجیّه الشهره الفتوائیّه

اشاره

وهذا مجموع الوجوه المطروحه لحجیّه الشهره الفتوائیه والکلام حولها:

ذهب صاحب الکفایه(١) إلی أنه لادلیل علی اعتبار الشّهره فی الفتوی بالخصوص.

ثم ذکر ثلاثه وجوه بعنوان «التوهّم» وأجاب عنها، وهی:

الأول

الأولویّه القطعیّه من خبر الواحد، فتکون أدلّه حجیّته دالّه علی حجیّه الشّهره، لأن الظن الحاصل منها أقوی ممّا یُفیده خبر الواحد.

ص: ١٠٧

١- ١. کفایه الأُصول: ٢٩٢.

وفيه:

عدم دلاله أدلّه حجيّه خبر الواحد على كون مناط اعتباره إفادته الظن، وتنقيح ذلك بالظن لايوجب إلّا الظن بالأولويّه.

والثانی

مرفوعه زراره، قـال: قلت: جعلت فـداك، يـأتی عنكم الخبران والحـديثان المتعارضـان، فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السـلام: خـذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدى، إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما.(۱)

وجه الاستدلال: إن «ما» الموصوله أعمّ من الروايه والفتوى.

وفيه:

إن المراد من «ما» خصوص الرّوايه المشهوره. هذا بغض النظر عن الإشكال فی السّند.

والثالث

مقبوله عمر بن حنظله، بعد فرض السائل تساوى الراويين فی العداله قال:

يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فی ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصـحابك فيؤخذ. ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك. فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثه... .(۲)

ص: ۱۰۸

۱- ۱. عوالى اللئالى ۴ / ۱۳۳.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم ۱.

بناءً على أنّ المراد بـالمجمع عليه فى الموضـعين هو المشـهور، بقرينه إطلاـق المشـهور عليه فى قوله: ويترك الشاذ الـذى ليس بمشـهور، فيكون فى التعليل بقوله: فإن المجمع عليه... دلاله على أن المشـهور مطلقا ممّا يجب العمل به، وإنْ كان مورد التعديل الشهره فى الروايه... .

وفيه: إن المراد من «ما» الموصوله فى هذا الخبر هو الروايه كذلك.

والرابع

مـا ذكره فى الكفـايه بقوله: نعم، بنـاءً على حجيه الخبر ببنـاء العقلاء، لا يبعـد دعوى عـدم اختصاص بنائهم على حجيّته، بل على حجيّه كلّ أماره مفيده للظن أو الإطمينان.

ثم قال: لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.(۱)

والخامس

ما ذكره فى مصـباح الاصول،(۲) وهو التعليـل الوارد فى ذيـل آيه النبـأ المباركه: «أَنْ تُصـيبُوا قَوْمًا بِجَهالَةٍ فَتُصْـبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ» والمراد من الجهاله السـفاهه. بتقريب أنه: يجب التبيّن فى كلّ ما يكون العمل به سـفاهه، وحيث أن العمل بالشـهره ليس بسفاهه فلا يجب التبيّن.

وأجـاب: بأنّ السّـفاهه فى العمل بالشـهره موجوده، لأن العمل بما لا يؤمن معه الضّـرر سـفاهه عقلًا، والشـهره كـذلك. وإنْ كان المراد من الجهاله عدم العلم،

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۹۲.
۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۴۵.

فالأمر أوضح، لأن الشهره لا تفيد العلم. هذا فی الصّغری. وأمّا الکبری ففیها: إن الحکم بوجوب التبیّن فی کلّ ما کان العمل به سفاهه _ لعموم التعلیل _ لا یدلُّ علی عدم وجوب التبیّن فی کلّ ما لیس العمل به سفاهه، ولذا فمثل: «لاتشرب الخمر لأنه مسکر» وإن کنّا نتعدّی إلی کلّ مسکر فیکون شربه حراما، لکنّه لا یدلُّ علی عدم حرمه غیر المسکر، فقد یکون حراما لکونه نجسا مثلاً.

والسادس

ما ذهب إلیه السیّد البروجردی رحمه اللّه، وحاصله: الاستدلال بالمقبوله، بناءً علی أنّ المقصود من «المجمع علیه» هو الشهره فی الفتوی لا فی الروایه، لأنّ الروایه قد تکون مشهورهً ولکنها صادره علی وجه التقیّه فیکون فیها ریب، وإنّما الذی لا ریب فیه هو الحکم المشهور بین الأصحاب، ضروره أنهم لا یعملون ولا یفتون إلاّ بما تلقّوه من الإمام من الحکم الواقعی، فالحکم المشهور بما أنه مشهور لا ریب فیه، فأُصول المطالب و رؤوسها المشهوره بین الأصحاب حجهٌ لکونها مشهوره بینهم.

هذا علی ما نقل عنه فی الحاشیه علی الکفایه.(۱)

وأمّا فی تقریر بحثه،(۲) فیتلخّص ما نسب إلیه فی: أنّ المتون الفتوائیّه للقدماء مثل المقنع والمقنعه والنهایه هی متون روائیّه فی المسائل الأصولیّه، فإذا اشتهر حکم بینهم من الناحیه الفتوائیّه کشف ذلک عن دلیل معتبر، فتکون الشهره الفتوائیّه حجهً، لکاشفیتها عن رأی المعصوم أو الدلیل المعتبر.

۱- ۱. الحاشیه علی کفایه الأُصول ۲ / ۹۳.

۲- ۲. نهایه الأُصول: ۵۴۱ _ ۵۴۵.

وفيه:

إنه ليس المقنع والهداية وغيرهما بأهمّ من الكافى ومن لايحضره الفقيه، والحال أنا نناقش ما ذهب إليه الكلينى والصّدوق فى الكتابين، فقد يكون ما استند إليه فى الفتوى معتبرا عندهما وهو غير معتبرٍ عندنا، ولو فرض جابريّه عمل القدماء لضعف السند، فإنّ بحثنا الآن فى الشهره الفتوائيّه لا الشهره العمليّه، فلا ينبغى الخلط.

على أنّا قد تتبّعنا كتاب النهايه للشيخ والمقنع للصّدوق، وكشفنا عن المستند فى فتاويهما، ووجدنا أنه غير معتبرٍ فى كثير من الموارد.

ص: ١١١

خبر الواحد

اشاره

ص: ۱۱۳

تمهيدٌ

لا كلام فى حجيّه الخبر المتواتر المفيد للعلم، وإنما الكلام فى خبر الواحد، لكونه مفيدا للظن، فهل هو حجّه من جهه قيام الدليل على حجيّته فيخرج عن أصاله عدم حجيّه الظن، أوْ لا دليل على حجيّته بالخصوص، فينسدُّ باب العلمى، وتكون النتيجه التمسّك بمقدّمات الإنسداد؟

وممّا ذكرنا يظهر أهميّه هذا البحث، ودخل هذه المسأله فى الإستنباط، ولا حاجه للبحث عن كونها من المسائل الاصوليّه أوْ لا.

هذا، وليعلم أنه لا تتمُّ الحجيّه للخبر ولا يمكن استنباط الحكم الشرعى منه، إلّا إذا توفَرت فيه الامور التاليه:

الأوّل: كونه صادرا عن المعصوم، وذلك يتوقف على سقوط احتمال الكذب فى الراوى وسقوط احتمال الخطأ. أمّا الأوّل، فتتكفّله أدلّه حجيّه الخبر، وأمّا الثانى، فأصاله عدم الخطأ والاشتباه، وهو أصل عقلائى.

والثانى: كونه صادرا على وجه الجدّ، فلا يحتمل صدوره عن تقيّهٍ. ويتكفّل ذلك الأصل العقلائى المعبّر عنه بأصاله الجدّ.

ص: ۱۱۵

والثالث: كونه ظاهرا فى المعنى، فلو احتمل إراده المعنى غير الحقيقى منه، انتفى بأصاله الحقيقه.

والرابع: أن يكون المعنى الظاهر هو المراد الجدّى للمتكلّم والمطابق للمقصود الواقعى من الكلام. ويتكفّل هذه الناحيه فى صوره الشك أصاله التطابق بين المراد الإستعمالى والمراد الجدّى، وهو المعبّر عنه بأصاله الظهور.

إنه لابدّ من إحراز هذه الامور ولا يكفى الظن، لأنه لا يغنى من الحق شيئا، فإذا احرزت فى الخبر صلح لأنْ يستنبط منه الحكم الشرعى.

ومن هنا يظهر: أن الغرض من مبحث خبر الواحد هو دفع احتمال كذب الراوى، بإقامه الدليل على وثاقته.

ونحن نذكر أوّلاً أدلّه القائلين بعدم حجيّه خبر الواحد، ونتكلّم عليها، ثم أدلّه القول بالحجيّه:

أدلّه المانعين

اشاره

إنّ المحكيّ عن جماعه من الأساطين، كالسيّد المرتضى، والقاضى ابن البراج، والسيد ابن زهره، وأبى على الطبرسى، وابن إدريس: القول بعدم حجيّه خبر الواحد، ولهم على ذلك وجوه من الأدلّه، قبل الأصل العقلى المؤسّس بعدم جواز اتّباع الظن:

الكتاب

وقد استدلّ لهذا القول من الكتاب بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم:

كقوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّـ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاـ يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».(۱) ووجه الإستدلال هو كونها ناهيه عن اتّباع الظن مع التعليل بأن الظن لا يغنى من الحق شيئا. ولا يخفى إطلاقها الشامل للاصول والفروع معا. وخبر الواحد لا يفيد إلاّ الظنّ، فلا يجوز ترتيب الأثر عليه.

۱- ۱. سوره النجم: الآيه ۲۸.

وقوله تعالى: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً»(۱) وهذه كسابقتها ظاهره فى المنع عن اتّباع غير العلم، سواء فى الاصول والفروع. واتباع خبر الواحد اتّباعٌ لما ليس بعلمٍ، وإنّ السّمع والبصر ممنوعان من اتّباع الظن.

وقوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ»،(۲) فإنّ التعليل المذكور ظاهر فى المنع عن ترتيب الأثر على ما ليس بعلمٍ.

الجواب:

وقد أُجيب عن الإستدلال بالآيات بوجوهٍ يعود بعضها إلى مرحله الإقتضاء والبعض الآخر إلى مرحله المانع:

قال الشيخ: والجواب أمّا عن الآيات، فبأنّها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصه بما سيجئ من الأدلّه.(۳)

وفى هذا الكلام إشاره إلى المرحلتين، فقوله: «بعد تسليم دلالتها» إشاره إلى أنّ الآيات فى مورد اصول الدين، فلا دلاله لها على المنع من العمل بخبر الواحد فى الأحكام. وقوله: «عمومات مخصّصه» صريحٌ فى أنه لو سلّم وجود المقتضى

۱- ۱. سوره الإسراء: الآيه ۳۶.

۲- ۲. سوره الحجرات: الآيه ۶.

۳- ۳. فرائد الأُصول: ۶۹.

للاستدلال وهو الظهور فی العموم، فالمانع عن الأخذ به ــ وهو المخصّص ــ موجود.

وقد صرَّح فی الکفایه بالجواب المذکور فی مرحله المقتضی قائلاً:

والجواب، أمّـا عن الآیـات: فبـأنَّ الظـاهر منهـا أو المتیقّن من إطلاقاتهـا هو اتّباع غیرالعلم فی الاصول الإعتقادیّه لا ما یعمّ الفروع الشّرعیّه.(۱)

فی مرحله الاقتضاء

أقول

أمّـا أن القـدر المتیقّن منهـا هو المنع عن اتّبـاع غیر العلم فی الاـصول الاعتقـادیّه، فمبنی علی مسـلکه فی مقـدّمات الحکمه. وأمّا کونها ظاهرةً فی ذلک، فمن أجل السّیاق، وقد وافقه علی هذا المیرزا والعراقی وغیرهما.

إلّا أنه قد تقدّم أن ظاهر التعلیل بأن الظن لا یغنی من الحق شـیئا هو أنّ ذلک مقتضـی طبیعه الظن، لعدم الکاشـفیّه له عن الواقع، لوجود احتمـال الخلاـف غیر الملغی شـرعا، فتجوز دعوی کون الآـیه فی حـدّ ذاتهـا نصّـا فی العموم، ولاـ أقـلّ من ظهورهـا فیه، والسّیاق لا یوجب رفع الید عن أصاله العموم والإطلاق، کما لا یخفی.

وأمّا قوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ...» فهو بنفسه یعمّ الفروع، خصوصا بلحاظ الذیل: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...».

وأجاب السیّد الخوئی کما فی المصباح: بأنّ مفاد الآیات الشریفه إرشاد إلی

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۹۵.

حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمنّ من العقاب وعدم جواز الإكتفاء بالظنّ به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إنْ كان اُخرويّا، فلا دلاله لها على عدم حجيّه الخبر أصلاً.(۱)

أقول:

لكنّ رفع اليد عن أصاله المولويّه فى الخطابات الشّرعيّه يحتاج إلى الدليل. ولعلّه لذا لم يذكر هذا الجواب فى الدراسات.(۲)

وأجاب السيّد الصدّر عن الآيه «وَلا تَقْفُ ...» بأنّ النهى قد تعلّق فيها بالإقتفاء بغير العلم لا مجرّد العمل على طبقه، والإقتفاء عباره عن الاتباع... وهذا المطلب صحيح فى باب الظنّ وعقلائى أيضا، ولكنّه لا ـ ينافى حجيّته، فإن الإقتضاء حينئذٍ فى مورد الظنّ يكون للعلم بالحجيّه ووجوب متابعته شرعا لالنفس الظنّ، وإنْ كان العمل على طبق الظنّ. قال: وأمّا الآيه الاخرى «وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى...» فقد تبيّن حالها ممّا قلناه فى الاولى، فإنها وارده فى سياق التنديد بالكفّار الذين يعوّلون على الظّنون... وهذا السيّاق قرينه على أنّ المقصود هو الإشاره إلى سنخ قاعده عقليّه أو عقلائيّه...(۳)

أقول:

أمّا الآيه الثانيه، فقد جعلها إرشاديّه. وأمّا الآيه الاولى، فإن الاقتفاء هو الاتباع

ص: ۱۲۰

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۵۱.
۲- ۲. دراسات فى علم الأُصول ۳ / ۱۵۵.
۳- ۳. بحوث فى علم الأُصول ۴ / ۳۳۹.

كما ذكر، لكن الاتّباع قد يكون فى العقيده، وقد يكون فى القول، وقد يكون فى العمل، فالعمل فى مورده من مصاديق الاقتفاء. فتدبّر.

وذكر شيخنا الاستاذ ــ فى الدورتين ــ وجها آخر للجواب عن الإستدلال بالآيات لعدم حجيّه خبر الواحد، وهو: إنّ الاستدلال بها على عدم حجيّه الخبر يتوقّف على حجيّه ظواهرها، لكنّ المفروض أنها ظنّيه الدلاله ــ وإنْ كانت قطعيّه الصّدور ــ فيلزم من عمومها عدم حجيّه الظن، وعدم حجيّه ظواهرها، فالاستدلال بها لعدم حجيّه خبر الواحد محال.

ثم نقل الجواب عن ذلك: بأنّ البرهان المشار إليه، وهو استحاله استلزام وجود الشئ لعدم نفسه موجبٌ للتخصيص عقلًا، أى خروج ظواهر هذه الآيات عن تحت الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم. وحينئذٍ، يتمُّ الاستدلال بها.

ثم أشكل دام بقاه على هذا الجواب: بأنه يبتنى على مولويّه هذه الآيات، بأنْ يكون الشارع قد نهى عن اتّباع الظنّ نهيا مولويّا طريقيّا لحفظ الواقع، نظير الأوامر الاحتياطيّه الصّادره عنه من أجل التحفّظ على الواقع، ونظير النهى عن القياس، فإنه نهى طريقى للتحفّظ على الواقعيّات، إذ السنّه إذا قيست محق الدين.

لكنّ هذه الآيات إرشاد إلى حكم العقل، والعقل يحكم بأنّ الظنّ بما هو ظنٌّ ليس بحجّهٍ، والأحكام العقليّه لا تقبل التخصيص كما هو معلوم.

قال: بل التحقيق إنّ هذه الآيات ــ حتى لو كانت مولويّهً ــ غير قابله للتخصيص، لكونها معلّلهً بأنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئا، إذ لا يعقل أنْ يكون الظنّ الخبرى مغنيا عن الحق. وبعباره اخرى: فإنّ هذا التعليل معناه أنّ طبيعه الظنّ

هی عـدم الإغناء عن الحق، فلا یعقل تخصیصـها فی موردٍ... وكذا قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...» فلا یعقل أن تخصّص الآیه بعدم المسئولیّه فی موردٍ من الظنون.

والحاصل: إن هـذه الآیات، إمّا إرشاد إلى حكم العقل بعـدم جواز اتّباع غیر العلم، فالظن وغیره المحتمل لمخالفه الواقع لا یجوز اتّباعه، وهذا الحكم لا یقبل التخصیص. وإمّا هی خطابات مولویّه طریقیّه، فلا تقبل التخصیص، لكونها معلّلةً بما لا یقبله.

فظهر أنّ الآیات تقتضی ـ عقلاً ـ المنع عن اتّباع الظن مطلقا، فخبر الواحد لیس بحجّه.

وهذا عمده الكلام فی مرحله الإقتضاء.

فی مرحله المنع

وأمّا فی مرحله المانع، فقـد اختلفت أنظار القائلین بحجیّه خبر الواحـد فی وجه تقدّم أدلّتهم على الآیات المسـتدلّ بها على المنع، فهل هو التخصیص أو الورود أو الحكومه؟

فالشّیخ على أنّ الآیات عمومات مخصصّه...

وتبعه صاحب الكفایه إذ قال: ولو سلّم عمومها لها فهی مخصصّه بالأدلّه الآتیه على اعتبار الأخبار.

واختاره السیّد الاستاذ رحمه اللّه، وأوضح ذلك: بأنّ النهی الوارد فی الآیات

الکریمه نهی تشریعی یقصد به نفی الحجیّه عن غیرالعلم، فما یثبت الحجیّه یکون مصادما لنفس الحکم مباشره. وبعباره اخری: إنّ مفاد الآیات أن غیرالعلم لیس بحجّهٍ، فما یتکفّل أن خبر الواحد حجه لا یکون حاکما علیها بل یکون مخصّصا کما لا یخفی.(۱)

وقیل بالورود، لأنّ الموضوع فی قوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» لیس هو «العلم» بل هو «الحجّه»، وذلک: لحکم العقل باتّباع الحجه ونهیه عن اتّباع ما لیس بحجّهٍ، والشّرع مؤیّد لحکم العقل بذلک، وإذا قام الدلیل علی اعتبار الخبر کان الخبر حجّهً، وحینئذٍ یتقدّم ما دلّ علی حجیّته علی الآیات المذکوره بالورود.

وقد اختار السیّد الصّدر هذا الوجه، حیث نصَّ علی ذلک فی آخر کلامه الذی نقلناه آنفا حول الآیتین إذ قال: فیکون دلیل الحجیّه واردا علی الآیتین.(۲)

وأمّا التقدّم بالحکومه، فقد ذهب إلیه المیرزا، قال: ولو فرضنا عمومها لمطلق الظنّ ــ ولو کان متعلّقا بحکمٍ فرعی ــ فالطرق التی جری علیها بناء العقلاء خارجه عن موضوعها حقیقهً، إذ الطریق الذی ثبت حجیّته ببناء العقلاء أو بدلیل تعبّدی ــ ولو فی غیر مورد بنائهم، وإنْ کان هذا فرضا غیر واقع ــ یکون خارجا عن موضوعها بالحکومه، فإن الطریق إذا کان حجّهً فلا محاله یکون محرزا للواقع وعلما طریقیّا، فکیف یمکن أن تعمّه الآیات الناهیه عن العمل بالظن؟(۳)

۱- ۱. منتقی الأُصول ۴ / ۲۵۳.
۲- ۲. بحوث فی علم الأُصول ۴ / ۳۳۹.
۳- ۳. أجود التقریرات ۳ / ۱۷۸ ــ ۱۷۹.

والعراقی، حیث قال: أمّا الآیات الناهیه عن اتّباع غیر العلم، فلأنها إنما تدلّ علی المنع عن العمل بخبر الواحد فی فرض عدم تمامیّه الأدلّه المثبته للحجیّه، إذ فی فرض تمامیّتها لا مجال للتمسّک بتلک الآیات، لحکومه تلک الأدلّه علیها حسب اقتضائها لتتمیم الکشف وإثبات العلم بالواقع، حیث أنها تقتضی کون العمل به عملاً بالعلم. وهذا ظاهر بعد معلومیّه وضوح عدم تکفّل الآیات لإحراز موضوعها الذی هو عدم العلم، وتمحضّها لإثبات حکم کلّی لموضوع کلّی... ومن هذا البیان ظهر الجواب عن الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ واتّباعه...(۱)

وقد تبعهما السیّد الخوئی رحمه اللّه.(۲)

أقول:

قد تلخّص ما تقدّم فی المرحله الاولی فی تمامیّه العموم، فإنْ کانت الآیات إرشادا إلی حکم العقل، فلا تخصیص فی الخطابات الإرشادیه، وإنْ کانت مولویه، فإنّ النهی عن اتباع الظن لا یقبل التخصیص لإباء لسان «وَإِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی...» عن ذلک.

ثم إنه هل المراد من «العلم» فی قوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» هو «الحجّه» أو «الإنکشاف»؟

إن کان الأوّل، کانت أدلّه حجیّه خبر الواحد وارده علی الآیه، بناءً علی جعل الحجیّه.

ص: ۱۲۴

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۱۰۲.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۵۲.

وإن كـان الثـانى، وقلنـا بأن مـدلول الأدلّه هو جعل الكاشـفيه، كانت حاكمةً على الآيه، أى أنها تتصـرّف فى موضوع «وَلا تَقْفُ» ويكون خبر الواحد علما.

وإنْ كان مـدلول أدلّه اعتبار خبر الواحـد هو جعل الحكم المماثل، فقد يقال هنا بتقدّمها على الآيه بالتخصـيص، لكن الأظهر هو الحكومه كـذلك، لأنْ مـدلولها ليس جعـل الحكم المماثـل فى مقابل الواقع، بل جعل الحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيكون العلم بالواقع طريقيّا، وأدلّه اعتبار الخبر تفيد أن ما أخبر به زراره مثلاً هو الواقع.

واستدلّ الميرزا بالسّيره وأنها قائمه على تقدّم خبر الثقه على أدلّه النهى عن اتباع الظن، تخصّصا أو ورودا أو حكومه.

فقال بعد أنْ ذهب إلى الحكومه:

هذا فى غير السّيره العقلائيّه القائمه على العمل بالخبر الموثوق به. وأمّا السّيره العقلائيّه، فيمكن بوجهٍ أنْ تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصّص.(۱)

فإنْ أراد تقدّمها بنفسـها ـ كما هو ظاهر كلامه، ولأنه لو أراد السّيره الممضاه، فلابدّ من إسـقاط احتمال رادعيّه قوله تعالى: «وَلا تَقْفُ» قبل دعوى تقدّمها ـ فلا إشـكال فى أن خبر الواحد ليس بعلم وجدانا عند العقلاء، لأنهم يحتملون الخلاف معه، غير أنهم لا يعبأون بالإحتمال فى مقام العمل، وإذ ليس بعلم فلا تخصّص.

وإنْ أراد تقدّمها مع أمضاء الشارع:

۱- ۱. فوائد الأُصول ۳ / ۱۶۱.

ففيه: أن إمضائه لا يجعل خبر الثقه علما، على أنه يتوقف على إثبات عدم رادعيّه الآيه.

هذا بالنسبه إلى التخصّص.

وأمّا الورود، فيتوقف على التصرّف فى الموضوع بالوجدان ببركه التعبّد، ولا ريب فى عدم زوال موضوع «وَلا تَقْفُ» وجدانا، فى السيره العقلائيه. على أنّ السيره بوحدها، أى بقطع النظر عن الإمضاء، ليست دليلاً تعبديّا، ومع النظر إليه، فلا معنى للورود، لأنه مع الإمضاء لا يرتفع الجهل ولا يزول عدم العلم وجدانا، ولكن الورود هو ارتفاع الموضوع بالوجدان.

وهذا بالنسبه إلى الورود.

بقى الحكومه، ولا إشكال فى دعواها بالسّيره مع إمضاء الشارع، لأنّ نتيجه ذلك اعتبار الشارع خبر الثقه، كما عليه العقلاء، حيث أنه معتبر عندهم مع إلغاء احتمال الخلاف. وبعباره اخرى: على نحو تتميم الكشف كما هو مسلك الميرزا رحمه اللّه. فموضوع الآيه المباركه وهو الجعل يرتفع بالتعبّد، ولكنْ لابدّ من إسقاط احتمال رادعيّه الآيه، لأنه مع وجوده لا يتم الإمضاء. وأمّا مع قطع النظر عن الإمضاء فلا تعقل الحكومه، إذ لا أثر للسيره مع عدم الإمضاء، ولا يحقّ للعقلاء التصرّف فى موضوع حكم الشارع.

وتلخّص من جميع ما ذكرنا:

إن الآيات تنهى عن اتّباع ما ليس بعلم وما لا ينتهى إلى العلم، لكنّ أدلّه حجيّه خبر الواحد تُنهى الخبر إلى العلم، فهى مقدّمه على الآيات بالحكومه.

ص: ۱۲۶

واستدلّ المانعون بروايات كثيره مروّيه بالأسانيد عن الأئمه الطّاهرين عليهم السلام فى كتب أصحابنا المعتمده، وقد أورد الشيخ طرفا منها، ولانرى حاجةً إلى ذكرها كلّها، وإنما نقول أنها بحسب المضامين على طوائف:

۱. ما لم يعلم أنه من الأئمه عليهم السلام فليس بحجّه.

مثل الخبر عن محمد بن عيسى قال: أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبيالحسن الثالث وجوابه بخطّه عليه السّلام، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك _ صلوات اللّه عليهم أجمعين _ قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب بخطّه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّوه إلينا.(۱)

۲. ما ليس عليه شاهد أو شاهدان من كتاب اللّه فليس بحجّه، مثل الخبر عن ابن أبييعفور قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من أثق به ومن لا ـ أثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب اللّه أو من قول رسول اللّه _ صلّى اللّه عليه وآله _ فخذوا به، وإلاّ فالذى جاءكم به أولى به.(۲)

۳. ما لا يوافق كتاب اللّه فليس بحجّه.

كقوله عليه السّلام: كلّ شئ مردود إلى كتاب اللّه والسنّه، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف.(۳)

ص: ۱۲۷

۱- ۱. بصائر الدرجات: ۵۲۴ رقم ۲۶.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۱۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى رقم ۱۱.

۳- ۳. المصدر، الرقم ۱۴.

۴. ما خالف کتاب اللّه فلیس بحجّه.

کصحیحه هشام بن الحکم عن أبی عبداللّه علیه السّلام: لا تقبلوا علینا حدیثا إلّا ما وافق الکتاب والسنّه أو تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقدّمه.

فاتّقوا اللّه ولاتقبلوا علینا ما خالف قول ربّنا وسنّه نبیّنا.(۱)

أجوبه الأعلام

أجاب فی الکفایه:

إن الإستدلال بها خالٍ عن السّداد، فإنها أخبار آحاد.

لا یقال: إنها وإنْ لم تکن متواتره لفظا ومعنیً إلّا أنها متواتره إجمالاً، للعلم الإجمالی بصدور بعضها لا محاله.

فإنّه یقال: إنها وإنْ کانت کذلک، إلّا أنها لا تفید إلّا فیما توافقت علیه، وهو غیر مفید فی إثبات السّلب کلیّا، کما هو محلّ الکلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفید عدم حجیّه الخبر المخالف للکتاب والسنّه، والإلتزام به لیس بضائر بل لا محیص عنه فی مقام المعارضه.(۲)

توضیحه:

إنه لو کانت هذه الأخبار آحادا کان الإستدلال بها خالیا عن السّداد، إذ لا یمکن نفی حجیّه خبر الواحد بخبر الواحد، لکنّ الإستدلال لیس بکلّ طائفهٍ

۱- ۱. بحارالأنوار ۲ / ۲۵۰ رقم ۶۲.
۲- ۲. کفایه الأُصول: ۲۹۵.

بوحدها، بل مورد الإستدلال مجموع الطوائف، وهی ـ وإنْ لم تكن متواترةً لفظا ـ متواتره إجمالاً كما عليه المحقّق الخراسانی، أو معنیً كما عليه الاستاذ دام بقاه كما سيأتی، أو تحتمل هذا وذاك كما هو ظاهر عباره الميرزا رحمه اللّه.(۱)

وكيف كان، فلا يصحّ الجواب بأنها أخبار آحاد، ولذا عدل صاحب الكفايه عن الجواب بذلك. وإذا كانت متواترةً إجمالاً، فلابدّ من الأخذ بالأخصّ مضمونا منها، وهو ما يدلّ على عدم حجيّه الخبر المخالف للكتاب والسنّه ـ فإنه ممّا لم يقولوه ولا شاهد عليه منهما ـ فيكون الجواب: إنْ هذه المخالفه لا تخلو إمّا هی بالمباينه أو بالعموم من وجهٍ، لأنّ المخالف بالعموم والخصوص المطلق صادر منهم يقينا. وعليه، فما خالف الكتاب بأحد النحوين يكون ساقطا عن الاعتبار، وهذا ما لا خلاف فيه بين الأصحاب، لا مطلق خبر الواحد كما هو المدّعی.

والحاصل:

التسليم بتواتر تلك الأخبار، والقول بأنه تواتر إجمالی فيؤخذ بالأخصّ مضمونا منها، وهو ما ورد عنهم مباينا للكتاب والسنّه وأنه لاضير فی الإلتزام به، فالاستدلال بها لعدم حجيّه خبر الواحد مردود.

هكذا تخلّص رحمه اللّه عن هذه المشكله.

وقد أشكل سيدنا الاستاذ(۲) رحمه اللّه على كلمته أخيرا «بل لا محيص عنه فی مقام المعارضه» بأنّه: أجنبیٌ عمّا نحن فيه، لأنّ فرض التعارض يلازم فرض

۱– ۱. فوائد الأُصول ۳ / ۱۶۲.
۲– ۲. منتقى الأُصول ۴ / ۲۵۴.

تمـاميّه حجيّـه كـلٍّ مـن المتعارضـين فى نفسه، بحيث يجب العمـل به لولاـ المعـارضه. والبحث فيمـا نحن فيه عن أصـل الحجيّه. فالإلـتزام بعـدم حجيّه الخبر المخـالف للكتـاب والسـنّه فى مقـام التعـارض لاـ يعنى الإلتزام بعـدم حجيّته فى نفسه ولايقرب هـذا المعنى.

أقول:

والإنصـاف أن المسأله غير صـافيه مـن الإشـكال، ولعلّـه لـذا أهمـل البحـث عن ذلـك بعضـهم، وأحـاله غيره إلى موضـع آخر، والإضطراب لائحٌ من كلمات البعض الآخر، اُنظر إلى كلام المحقق النائينى فى الدوره الاولى، وهذا نصّه بطوله:

وأمّـا السـنّه: فلأنّ الأخبار الـدالّه على طرح الخبر المخالف أو الـذى لاشاهـد عليه من الكتاب والعمل بالخبر الموافق والـذى عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواتره معنى أو إجمالاً _ للعلم بصدور بعضـها عن المعصوم عليه السـلام وهى آبيه عن التخصيص _ كمـا لاـ يخفى على المتأمّـل فيهـا _ إلاّـ أنّه يعلم أيضا بصـدور جمله من الأخبار المخالفه للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، ولا يسـعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعه فى الكتب، لأنّه يلزم من الإقتصار على ما يسـتفاد من ظاهر الكتـاب تعطيـل كثير من الأحكـام، خصوصـا فى بـاب العبادات؛ بل معظم الأحكام إنّما يسـتفاد من الأخبار؛ ولو بنينا على الأخذ بظـاهر هـذه الأخبـار النـاهيه عن العمـل بمـا يخالف الكتاب أو الـذى لا يوجـد له شاهـد منه والإقتصار فى العمل بما يوافق ظاهر الكتاب، يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفه لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد؛ وهذا ممّا

لا ـ سبيـل إلى الإلـتزام بـه؛ فلابـدّ وأن يكـون المراد من «المخـالفه» غيرالمخـالفه بـالعموم والخصـوص أو الإطلاـق والتقييـد، من المخـالفه بالتباين الكلّى أو بالعموم من وجه؛ بل المخالفه بالعموم والخصوص لا تعـدّ من المخالفه، لما بينهما من الجمع العرفى، والتخالف بينهما إنّما يكون بدويّا يزول بالتأمّل فى مدلولهما؛ فالأخبار الناهيه عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفه بالعموم والخصوص.

ولا يبعـد أن يكون صـدور هذه الأخبار فى مقام الردّ على الملاحده الذين كانوا يضـعون الأخبار ويدسّونها فى كتب الأصـحاب هدما للشريعه المطهره، حتى نقل عن بعضهم أنّه قال ــ بعد ما استبصر ورجع إلى الحق ــ إنّى قد وضعت إثنى عشر ألف حديثا. فـأقرب المحامـل لهـذه الأخبـار حملهـا على الخبر المخـالف للكتـاب بالتبـاين أو بـالعموم من وجه؛ وإن كـان يبعـد حملهـا على المخالفه بالتباين، لأنّه ليس فى الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى، حتى أنّ من يريـد الوضع والدسّ فى الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى؛ لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

ولا يبعد أيضا حمل الأخبار الناهيه على الأخبار الوارده فى باب الجبر والتفويض والقدر، ونحو ذلك.

ويمكن أيضا حمل بعضها على صوره التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان، لابدّ من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت

من أنّه لو بنينا على شمولها للمخالفه بالعموم والخصوص، يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

وممّا ذكرنا يظهر ما فى الاستدلال بروايه داود بن فرقد، فإنّه مضافا إلى أنّها من أخبار الآحاد ولايصلح التمسک بها لما نحن فيه ـ لأنّه يلزم من حجيتها عدم حجيتها ـ لا تشمل العمل بخبر الثقه، لأنّه ليس من أفراد قوله عليه السلام: وما لم تعلموا فردّوه إلينا، بل أدلّه حجيّته تقتضى أن يكون من أفراد قوله عليه السّلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، بالبيان المتقدم فى الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهيه عن العمل بالظن.(۱)

أقول:

أمّا خبر داود بن فرقد، وخبر آخر معه فى الطائفه الاولى، فهما من أخبار الآحاد، وواردان فى مورد المعارضه بين الخبرين. وإنّما الكلام فى بقيه الأخبار المعترف بتواترها.

وذهب الاستاذ فى الدوره السّابقه إلى أنّ هذه الأخبار متواتره معنىً لا إجمالاً، لأن الدلاله الالتزاميّه من الدلالات اللّفظيّه كما لا يخفى، ومن الدلاله الإلتزاميّه هى الأولويه القطعيّه، وعليه، فما يدلّ على سقوط ما لا يوافق الكتاب، يكون دالاًّ بالأولويّه القطعيّه على سقوط المخالف له، والمنع عن الأخذ بالمخالف له يدلّ بالأولويّه القطعيّه على المنع من الأخذ بما ليس له شاهد أو شاهدان من

۱- ۱. فوائد الأُصول ۳ / ۱۶۲ ـ ۱۶۴.

كتاب اللّه. فالأخبار متواتره معنىً، وذلك، لأنّها وإنْ اختلفت مضامينها متّحده فى المصداق، لأنّ ما يكون عليه شاهد أو شاهدان يكون موافقا للكتاب، وما لا فهو مخالف له.

نعم، يمكن أن يكون الخبر غير موافق للكتاب وهو فى نفس الوقت غير مخالف له، فتقع المفارقه المصداقيّه بين الطائفتين الثالثه والرابعه.

لكنّ الخبر عن أبى عبداللّه عليه السلام أنه خطب النبى صلى اللّه عليه وآله بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنى يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله(۱)، والخبر عن أبى عبد اللّه عليه السلام: قال قال رسول اللّه: إن على كلّ حق حقيقه وعلى كلّ صواب نورا، فما وافق كتاب اللّه فخذوه وما خالف كتاب اللّه فدعوه.(۲) يدلّان على الوحده المصداقيّه، لأنّ المخالف الذى يطرح هو المخالف بالمباينه، وكلّما لا يكون مخالفا بالمباينه، فهو موافق يجب الأخذ به.

فظهر أن مدلول الجميع واحد، والمقصود بطلان ما خالف كتاب اللّه بالتباين. ويشهد بما ذكرنا حمل الفقهاء «ما لا يوافق» على «المخالف» فى قولهم: «كلّ شرط لا يوافق كتاب اللّه فهو باطل».

أقول:

لكنّ حمل «المخالفه» على «المباينه» غير واضح، لِما أشار إليه الميرزا فى

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۱۱، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى رقم: ۱۵.

۲- ۲. المصدر، رقم: ۱۰.

کلامه، قال: لأنّه لیس فی الأخبار ما یخالف الکتاب بالتباین الکلّی، حتی أنّ من یرید الوضع والدّس فی الأخبار لایضع ما یخالف الکتاب بالتباین الکلّی، لأنه یُعلم أنه من الموضوع.

وقد تبع فی ذلک الشیخ رحمه اللّه إذ قال فی تقریب استدلال المنکرین:

والمراد من المخالفه للکتاب والسنّه لیس هی المخالفه علی وجه التباین الکلّی، إذ لایصدر من الکذّابین علیهم مایباین الکتاب والسنّه کلّیهً، إذْ لا یصدّقهم أحدٌ فی ذلک...(۱)

وما أفاده السّید الخوئی فی الجواب من: أنّ الواضعین کانوا یدسّون تلک المجعولات فی کتب الثقات من أصحاب الأئمه ولم ینقلوها بأنفسهم لعدم القبول منهم.(۲)

فإنما یفید بنحو الموجبه الجزئیه. کما فی روایه لعن الإمام علیه السلام المغیره بن سعید، لأنّه دسّ فی کتب أصحاب أبیه،(۳) ولیس کلّما وضع علیهم علیهم السلام من هذا القبیل.

وعلی الجمله، فإنّ شمول تلک الأخبار للمخالفه بالعموم والخصوص باطلٌ بلاکلام، وحملها علی صوره المخالفه بالتباین مشکل، فلابدّ من حملها علی بعض المحامل. فتدبّر.

ص: ۱۳۴

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۶۸.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۵۰.

۳- ۳. رجال الکشی: ۲۲۴.

تنبیهان

الأوّل

ذکر السیّد الخوئی: أن أخبار «ما لیس له شاهد أو شاهدان» مخصّصه بأدلّه اعتبار خبر الثقه، والمخصّص لا یعقل أن یکون مانعا عن المخصّص.(۱)

وفیه:

إن «ما لیس له شاهد أو شاهدان» تاره: خبر الثقه، واخری: خبر غیر الثقه. وخبر الثقه تارهً: له شاهد، واخری: لا. فالصحیح أن النسبه بین «ما لیس له شاهد» وبین «خبر الثقه» هی العموم من وجه، لا ـ العموم والخصوص المطلق. فإنْ لزم فی مورد الإجتماع لغویّه أحد الدلیلین، فالقاعده المقرّره هی الأخذ بما تلزم لغویّته. وفیما نحن فیه: لو اُخذ بما علیه شاهد أو شاهدان، لزم لغویّه عنوان خبر الثقه، بخلاف ما لو اُخذ بدلیل حجه خبر الثقه، فلا تلزم لغویّه ما علیه شاهد أو شاهدان، لوجود المورد له.

الثانی

قد کان فی الأخبار طائفه اخری لم یذکرها الأصحاب، وهی: «ما سمعتَه منّی یشبه قول الناس ففیه التقیّه، وما سمعت منّی لا یشبه قول الناس فلیس فیه تقیّه».(۲)

ص: ۱۳۵

۱- ۱. مصباح الاُصول ۲ / ۱۵۱، دراسات فی علم الاُصول ۳ / ۱۵۵.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۲ / ۲۸۵، الباب ۳ من أبواب کتاب الخلع والعباراه.

والجواب:

إنها أخبار آحاد، ولو سلّم، فإنما تصلح للمانعيّه لو كان النسبه بينها وبين أدلّه حجيّه الخبر نسبه العموم والخصوص المطلق.

الإجماع

واستدلّ للقول بعدم حجيّه خبر الواحد بالإجماع. فقد ادّعاه السيّد المرتضى فى موارد، ولذا نُسب القول بذلك إلى الطائفه فى كتب الاصول للعامّه.

وقد أجابوا عنه: بأن المحصّل منه غير حاصل، والمنقول ليس بحجّه، وأنه معارض بمثله.

هذا، وللمحقق النائينى هنا مطلبٌ لا بأس بإيراده، قال رحمه اللّه:

والتحقيق فى هذا المقام أن يقال: إنّ للخبر الواحد عندهم اصطلاحين:

أحدهما: الخبر غيرالقطعى وما لا يكون محفوفا بالقرينه القطعيّه أو ما بحكمها، وهو الذى ذهب ابن إدريس إلى عدم حجّيّته، وذهب جماعه من القدماء والمتأخّرين إلى حجّيّته، إذا كان الراوى له موثوقا به، بل ادّعى الشيخ قدّس سرّه وجماعه اُخرى الإجماع على حجّيّته.

الثانى: الخبر الذى لا يكون معتمدا عليه، ويكون راويه غيرثقه، وكثير من القدماء كانوا يعبّرون عن الخبر الضعيف بأنّه خبر واحد، ولذا ترى أنّ الشيخ قدّس سرّه بعدما يذكر الأخبار التى يفتى بها فى كتاب التهذيب، يذكر الخبر المعارض له ثمّ يردّه بأنّ أوّل ما فيه أنّه خبر واحد، مع أنّ الشيخ هو الذى ادّعى الإجماع على

حجّيه الخبر الواحد. فالإختلاف بين الإصطلاحين هو الموجب لإسناد المنع إلى الشيخ أيضا،

فظهر أنّ الخبر الواحـد بالمعنى الأوّل ـ الـذى هو محلّ الكلام ـ لا يحتمل فيه انعقاد الإجماع على عدم حجّيّته، فضـلًا عن الظنّ به، وما هو معقد الإجماع أجنبىّ عنه بالكلّيه.(١)

وهذا تمام الكلام فى أدلّه المانعين عن حجيّه خبر الواحد.

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٠.

أدلّه حجيّه خبر الواحد

واستدلّ القائلون بحجيّه خبر الواحد بالكتاب والسنّه وغيرهما.

امّا من الكتاب، فقد استدلّوا بآيات، منها:

آيه النبأ

اشاره

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ ».(١)

ويقع الكلام فى هذه الآيه فى مقامين:

١. مقام المقتضى

٢. مقام المانع

ولا يتم الإستدلال إلّا بتماميّه المقتضى وعدم المانع، كما هو واضح.

المقام الأوّل: فى المقتضى

اشاره

إنه يمكن الإستدلال بهذه الآيه لحجيّه خبر الواحد من وجوه، عمدتها:

الوجه الأوّل: مفهوم الوصف

ص: ١٣٩

١- ١. سوره الحجرات: الآيه ۶.

حیث حکم فیها بالتبیّن من خبر الفاسق، فینتفی عند انتفاء الوصف، فالمترتّب علی الوصف سنخ الحکم لا شخصه. وتوضیحه: إنّ الآیه المبارکه أناطت وجوب التبیّن بعنوان خبر الفاسق، فإذا انتفی الوصف انتفی الحکم، فلو وجب التبیّن عن خبر العادل کذلک لزم لغویّه الإناطه المذکوره وهی مستحیله.

وعلی الجمله، فإنّ مجرّد أخذ الوصف فی الموضوع، یکون کاشفا _ لامحاله _ عن دخلٍ له فی الحکم، ونتیجه ذلک، أنه إنْ کان المخبر عادلاً لم یجب التبیّن من خبره.

الکلام علیه

وقد وقع هذا الوجه موقع النقض والإبرام فی کلمات الأعلام، فصاحب الکفایه _ الذی لم یذکره فیها _ أجاب عنه فی تعلیقه الرسائل: بأنه إنما یستفاد من التعلیل ذلک لو کانت العلّه راجعهً إلی عدم القبول، بخلاف ما إذا کانت راجعهً إلی اشتراط القبول بالتبیّن، کما هو ظاهر الآیه... مع أنه لو سلّم رجوعها إلی عدم القبول، فإنما تفید المطلوب لو اُحرز انحصار المانع بما علّل به، ولا طریق إلیه. وأصاله عدم مانع مثبته أن ترتّب المقتضی علی المقتضی إنما یکون من آثار عدم المانع عقلاً.(۱)

وأجاب المیرزا: بأنّ القضیه الوصفّیه لیست ذات مفهوم، ومجرّد ذکر الوصف فی القضیّه لایقتضی انتفاء سنخ الحکم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن یکون الحکم المذکور فی القضیّه لایشمل الموصوف الفاقد للوصف، یعنی عدم

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۰۶ _ ۱۰۷.

التعرّض لحكمه، وهـذا غير المفهوم، فمن الممكن أنْ لا ـيكون المتكلّم بصـدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصـر فى البيان على بيـان بعض الأـفراد مع اشتراك الأـفراد الاـخر فى الحكم، إلاّ ـ أنه لمصـلحه أخّر بيانهـا. فلاـ دلاـله لقوله: «أكرم عالما» على كون المنـاط فى وجوب الإـكرام هو وصف العالميّه لا وصف الإنسانيّه، لأنه من الممكن أنْ يكون مطلق الإنسان يجب إكرامه، ولكنْ لأهميّه إكرام العالم اقتصـر فى الكلام على بيانه. فالآيه الشـريفه لاتدلّ على أن تمام المناط لوجوب التبيّن هو كون المخبر فاسـقا حتى ينتفى الحكم عن خبر العادل.(١)

أقول:

والإنصـاف عـدم إمكـان المساعـده على ما ذكره أخيرا، لما ذكرنا من أنّ ظاهر الآيه إناطه الحكم بوصف الفسق، فيـدور وجوب التبيّن مداره.

ومـا ذكره من المثـال، فيه: أنه قياسٌ مع الفارق، فإنّ «العالم» حصّه من «الإنسان»، فكأنّه قال: أكرم الإنسان العالم، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الفسق والعداله متقابلان، وقد أُنيط الحكم فى الآيه بالفسق دون العداله.

ولعلّ الميرزا لعدم قبوله بما ذكر لم يطرحه فى الدوره اللاّحقه من بحثه.(٢)

وكيف كـان، ففى عـدم ثبوت مفهوم الوصف ــ كمـا تقرّر فى محلّه ــ وعـدم إحراز انحصار المانع بما علّل، كفايةٌ للجواب عن هذا الوجه.

الوجه الثانى: ما ذكره الشيخ.

ص: ١٤١

١- ١. فوائد الأُصول ٣ / ١٦٧.

٢- ٢. أجود التقريرات ٣ / ١٨١.

وحاصله: إنّ فی خبر الفاسق حیثیّتین، حیثیّه ذاتیّه، وهی کونه خبر واحد. وحیثیّه عرضیّه، وهی کونه خبر الفاسق، وقد جاء إناطه وجوب التبیّن علی الحیثیّه العرضیّه، ولو لم یکن هو العلّه للحکم لکان العدول عن الحیثیّه الذاتیّه التی هی مؤثّره فی المرتبه السّابقه، إلی العرضیّه المتأخرّه مرتبهً، قبیحا، بل هو خارجٌ عن طریق المحاوره العرفیّه أیضا، فإذا کان المؤثّر فی وجوب الإکرام هو الإنسانیّه قالوا: أکرم الإنسان، ولا یقولون: أکرم العالم.

وعلی هذا، فمع انتفاء العنوان المعلّق علیه الحکم ـ وهو الفسق ـ ینتفی الحکم، وتکون الآیه دالّهً علی ترتیب الأثر علی خبر العادل بلا تبیّن.

الکلام علیه

وظاهر جماعه کالهمدانی والعراقی والمیرزا وغیرهم: أنّ هذا الذی أفاده الشیخ رحمه اللّه عباره اُخری عن الوجه السّابق، وهو الإستدلال بمفهوم الوصف، وتبعهم السیّد الخوئی فقال: إنّ هذا الوجه یرجع إلی الإستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجه مستقل، وحینئذ، یرد علیه ما تقدّم فی الوجه السّابق من أنّ التقیید بالوصف وإنْ کان مشعرا بالعلیّه إلاّ أن ذلک لا یدلّ علی الإنتفاء عند الانتفاء، فإنه متفرّع علی کون الوصف علّهً منحصره...(۱)

لکنّ ظاهر المحقق الإصفهانی أنه وجه مستقل، فإنه قال ـ فی التعلیق علی عباره الکفایه: من وجوهٍ أظهرها... ـ :

ص: ۱۴۲

۱- ۱. مصباح الاُصول: ۱۵۶.

منها: ما حكاه المحقق الأنصاری(۱) قدّس سرّه فی رسائله، وهو تعلیق الحکم علی أمرٍ عرضی متأخّر عن الذاتی. (قال):

وتوضیحه بحیث یکون دلیلاً للمطلوب هو: إنّ العلّه لوجوب التبیّن، إمّا مجرّد الخبریّه أو هی مع الفسق بنحو الاشتراک، أو کلٌّ منهما مستقلاًّ، أو مجرّد فسق المخبر. وبعد ظهور الآیه فی دخل الفسق فی وجوب التبیّن ــ کما هو مفروض الرسائل ــ ینتفی الإحتمال الأوّل، کما أنّ الثانی یثبت المطلوب، لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئی العلّه... والاحتمال الثالث مناف للظاهر... فلم یبق من المحتملات إلاّ علیّه الفسق اشتراکا أو استقلالاً بنحو الإنحصار.

ثم أشکل علی ذلک بقوله:

نعم، کلّ ذلک مبنی علی تسلیم ظهور الآیه ــ بمناسبه الحکم والموضوع ــ فی علیّه الفسق للحکم، لا للتنبیه علی فسق المخبر ــ وهو الولید ــ فی خصوص المورد.

وأمّا ما أفاده من أنّ التعلیل بالذاتی أولی لحصوله قبل حصول العرضی، فإنّما ینفی العلیّه بالاستقلال للخبریّه لا الاشتراک مع الفسق فی التأثیر. مضافا إلی أن قبلیّه الذاتی علی العرضی قبلیّه ذاتیّه طبعیّه لا قبلیّه زمانیّه وجودیّه حتی لا تنتهی النوبه فی التأثیر إلی العرضی المتأخّر.(۲)

وإلی أنّ هذا الوجه مستقلٌّ عن الوجه السّابق ذهب شیخنا الاستاذ دام بقاه، من دون تعرّضٍ لإشکال المحقق المذکور علیه.

ص: ۱۴۳

۱- ۱. والوجه للسیّد عمیدالدین الحلّی، کما فی أوثق الوسائل: ۱۴۰.
۲- ۲. نهایه الدرایه ۳ / ۲۰۲ ــ ۲۰۳.

إلّا أنّه تعرّض لما جاء في كلام الميرزا ــ وتبعه السيّد الخوئي والسيّد الاستاذ ــ من أنْ المتكلّم قد يعدل عن الحيثيّه الذاتيّه إلى العرضيّه لسببٍ من الأسباب كالأهميّه مثلاً، وعليه، فمن الممكن إراده التبيّن من مطلق خبر الواحد، إلّا أنه خصّ خبر الفاسق بذلك، لكون التنبيه على الإجتناب عن ترتيب الأثر عليه أهمّ من غيره فأورد عليه بأنه:

وإنْ جاز هذا من الناحيه العرفيّه، فلا يجوز من الناحيه العقليّه، لأن مجرّد احتمال الأهميّه لا يجوّز رفع اليد عن أصاله التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات. وعلى الجمله، فإنه ما دام الجامع موضوعا للحكم، فلا تصل النوبه إلى الخصوصيّه والحصّه، ومادام الذاتي موضوعا له، فلا تصل النوبه إلى العرضي.

فما ذكر غير تام من النّاحيه العقليّه.

هذا، ولكنّ الوجه المذكور يعود إلى

الوجه الثالث: مفهوم الشرّط

وتقريبه كما قال الشيخ: إنه سبحانه علّق وجوب التثبّت على مجئ الفاسق فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبّت عند مجئ غير الفاسق، فإمّا أنْ يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل لأنّه يقتضي كون

العادل أسوء حالاً من الفاسق، وفساده بيّن.(۱)

وجعله صاحب الكفايه أظهر الوجوه...(۲)

ص: ۱۴۴

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۷۱.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۹۶.

ما یعتبر فی مفهوم الشرّط

لکنْ یعتبر فی تمامیّه مفهوم الشرط أمران:

أحـدهما: أن یکون موضوع القضـیّه ذا حالین وتقدیرین، ویکون الحکم متعلّقا بأحدهما، کما فی: إن جاءک زید فأکرمه، حیث یکـون لزیـد حالاـن: المجیء وعـدم المجیء، فیجب إکرامه علی تقـدیر المجیء، فلـو لم یکن الموضوع کـذلک لم یتم مفهوم الشرط، أی لا یتحقّق الإنتفاء عند الإنتفاء.

والثـانی: أن یکون ترتب الحکم وتعلیقه علی الموضوع مولویّـا، لاـ عقلیّـا أو عادیّـا، کمـا فی: إن جـاءک الأمیر وکان راکبا فخذ برکابه، حیث أن تعلیق الأخذ بالرکاب علی کونه راکبا عقلی أو عادی ولیس مولویّا.

فإنْ توفّر هذان الأمران فی الآیه، أمکن الاستدلال عن طریق مفهوم الشرط.

ثم إنه إن کـان وجوب التبیّن ــ فیمـا نحن فیه ــ نفسـیّا لا شـرطیّا،(۱) احتـاج الإسـتدلال إلی أمر آخر وهو: إنه إذا انتفی وجوب التـبیّن لکون المخـبر عادلاًـ فإمّـا یردُّ الخبر، فیلزم أن یکون خـبر العـادل أسوء حالاًـ من خـبر الفـاسق، وإمّـا أن یقبـل الخبر فهو المطلوب.

وقد اُشـکل علی هذا الأمر: بعدم دوران حال الخبر بین القبول والردّ، بل یوجد شق ثالث وهو التوقف، ولا یلزم منه أن یکون خبر العادل أسوء حالاً من

---

۱ – ۱. ومـا فی کلاـم البعض من التعبیر بالوجوب الغیری فسـهو من القلم، لأن وجوب التبیّن فی الآیه شـرطی لا غیری، والوجوب الشـرطی یتحقق وإنْ لم نقل بوجوب المقدمه، والوجوب الغیری دائما قابل للبعث لکونه تحت اختیار المکلف، بخلاف الشـرطی فهو قد لا یکون کذلک مثل کون تقیّد الصلاه بالوقت واجبا مع خروج الوقت عن أجزاء الصّلاه وکونه خارجا عن الاختیار.

خبر الفاسق، وإذا بطل هذا الأمر ــ الثالث ــ بطل المفهوم، بناءً على كون الوجوب نفسيّا، وسقط الإستدلال بالآيه من جهه مفهوم الشرط.

لكنّ كون وجوب التبيّن نفسيّا باطل من وجوه، منها: أنّ التبيّن له حيثيّه الطريقيّه، وما كان كذلك لا يكون نفسيّا، ولذا ليس التبيّن عن خبر الفاسق من الواجبات النفسيّه بالضروره الفقهيّه، فهو وجوب شرطى.

فالبحث حينئذٍ فى الأمرين الأوّلين.

أمّا الأمر الثانى ــ وهو كون ترتّب الحكم فى القضيّه مولويّا ــ فلا إشكال فيه، من جهه أن الأصل فى كلام الشارع هو المولويّه إلى أن يقوم الدليل على الإرشاديّه، أو يمنع من ذلك محذور عقلى. وعلى الجمله، فإنّ مجرد إمكان حمله على المولويّه كاف لحمله على ذلك.

الخلاف فى ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفايه

وأمّا الأمر الأوّل، ففيه بحث وخلاف:

فذهب الشيخ إلى أن المفهوم فى الآيه من قبيل السّالبه بانتفاء الموضوع، لأنّ الشرط هو مجىء الفاسق بالنبأ، ومن الواضح أن انتفاء التبيّن عند عدم مجيئه من باب عدم ما يُتبين، إذ لا ـ خبر حتى يتبين فيه، فالشرط ههنا من الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع. ولأنه ممّا يتقوّم الموضوع به عقلاً، بحيث لا يتصور بقاء الموضوع بانتفائه، نظير قوله: «إن رزقت ولدا فاختنه» و: «إن ركب الأمير فخذ بركابه»، وقوله تعالى: «وَإِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ

وَأَنْصِتُوا».(۱) وغیر ذلـک من الأـمثله، وقـد تقرر فی محلّه أن مثـل هـذه الشـروط لا یثبت لها مفهوم، إذ المفهوم عباره عن انتفاء الحکم بانتفاء الشـرط عن الموضوع الـذی ثبت له الحکم عند وجود الشـرط، ومن الواضح أن هذا یسـتدعی أن یکون الموضوع موجودا عنـد انتفـاء الشـرط کمـا کـان موجودا فی حـال وجوده، فـإذا فرض أن الشـرط کـان مقوّما للموضوع عقلاً، کان انتفاؤه ملازما لإنتفاء الموضوع، فلا مفهوم.(۲)

وذهب صاحب الکفایه إلی ثبوت المفهوم للآیه فی حدّ نفسه، وذلک باعتبار أن موضوع الحکم هو النبأ، وفرض الشرط هو جهه إضافته للفاسق، ومن الواضح أن الشرط علی هذا لا یکون مقوّما للموضوع، إذ النبأ کما یضاف إلی الفاسق یضاف إلی غیره.(۳)

وعلی الجمله، فـإن إن کـان الموضوع فی الآـیه هو «النبـأ»، فلاـ إشـکال فی تمـامیّه المفهوم، فهو الموضوع ومجیء الفاسق به من أحواله، فیکون له تقـدیران. وإنْ کـان الموضوع هو «الفـاسق»، وکـان مجئ الفـاسق بالنبأ من الأحوال، فلا مفهوم، لکون القضـیّه حینئذٍ محقّقهً للموضوع.

فالإستدلال بالآیه من جهه مفهوم الشّرط مبنی علی الإحتمال الأول، وإثبات ظهور الآیه فیه بحسب المتفاهم العرفی، وإن لم یکن فرق بین الإحتمالین فی مقام الثبوت.

ص: ۱۴۷

۱- ۱. سوره الأعراف: الآیه ۲۰۴.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۷۲.

۳- ۳. کفایه الأُصول: ۲۹۶.

رأی المحقّق الإصفهانی

لکنّ المحقق الإصفهانی(۱) أفـاد: بأنّه لا یثبت المفهوم حتی علی الإحتمال الأوّل، لأن تمامیّته إنما تکون فیما إذا کان الموضوع موجودا بوجود مستقلٍّ عن الشرط وبدله، کوجود زید الموجود مستقلاًّ عن المجیء وعدمه، ولیس الحال فی الآیه کذلک، إذ بناءً علی الإحتمال الأوّل ـ وهو کون الموضوع هو النبأ ـ لیس للموضوع وجود إلاّ مع الشرط، وهو مجئ الفاسق به، أو مع بدیله وهو مجیء العادل به، فلولا ـ مجیء أحدهما بالنبأ لم یکن له وجود، وإذْ لا ـ وجود له بدونهما، فالقضیّه محققه للموضوع، فلا مفهوم لها.

الإشکال علیه

وفیه:

أمّا نقضا، فباتّفاق الکلّ علی وجود المفهوم لقوله علیه السلام: «الماء إذا بلغ قدر کرٍ لم ینجّسه شیء»،(۲) مع أنه لا وجود للماء إلاّ مع القلّه أو الکثره.

وأمّا حلاًّ فإنّه یعتبر فی الموضوع أن یکون فی مرحله الذات منحازا عن الشرط وبدیله، ولا یعتبر استقلاله عنهما فی مرحله الوجود، فالنبأ عنوان فی مقابل مجیء الفاسق أو العادل، کما أن الماء عنوان فی مقابل القلّه والکثره، والحیوان عنوان فی مقابل المأکول اللّحم وغیر المأکول اللّحم. وهکذا... .

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۰۸.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۱ / ۱۵۸، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الرقم ۲.

فما ذهب إليه المحقق المذكور مردود نقضا وحلاً.

لكنّ التحقيق أن الآـيه ظـاهره فى الإحتمـال الثـانى، فهى مسوقه لبيـان تحقق الموضوع، ولاـ أقـلّ من احتمالهـا له فتكون مجمله، وبذلك يسقط الإستدلال.

كلام الكفايه وإيضاح الاصفهانى

لكنْ فى الكفايه:(١) يمكن أن يقـال: إن القضـيّه ولو كانت مسوقةً لـذلك، إلاّ أنها ظاهره فى انحصار موضوع وجوب التبيّن فى النبأ الذى جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبيّن عند انتفائه ووجود موضوع آخر. فتدبر.

وقد أوضحه المحقق الإصفهانى:(٢) بأنّ أداه الشـرط لها الظهور فى الحصـر، فمع ترتب سـنخ الحكم على الشرط يكون موضوع سنخ الحكم منحصـرا، ولا يبقى حكم فى غير هذا الموضوع. (قال) إنّ أداه الشـرط مفادها تعليق ما بعدها على ما قبلها، والقضـيّه المحققه للموضوع تـاره: لاـ بـدل لها، وهـذه على قسـمين: فتارةً: يكون للشـرط عليّه بالنسـبه إلى الجزاء، مثل «إنْ سألك فأعطه» وأخرى: لاـ يكون، مثـل: «إنْ رزقت ولـدا فـاختنه». واخرى: لها بـدل. إذنْ، يمكن للمتكلّم بيان القضـيّه بصوره محققه الموضوع وبغيرهـا. وحيث جـاء الكلاـم بـالصّوره الاولى مع تعليق سـنخ الحكم على الموضوع، كان الحاصل منه الإنتفاء عنـد الإنتفاء بنحوٍ آكد، لأنه قد أفاد أن تمام الموضوع عباره عن ذلك.

١– ١. كفايه الأُصول: ٢٩۶.

٢– ٢. نهايه الدرايه ٣ / ٢٠۶.

النظر فيه

أقول

أولاً: ما وجه الظهور فى الإنحصار؟

وثانيا: لقد منع صاحب الكفايه نفسه ظهور الجمله الشرطيه فى الإنحصار فى مبحث مفهوم الشرط.

ثم إن الظهور إنْ كان من جهه أداه الشرط، لزم القول بالإنحصار فى جميع القضايا الشرطيّه، وهو لا يلتزم به. وإنْ كان من جهه القضيّه الشرطيّه، لزم القول بمفهوم الشرط بحسب الوضع، والتزامه به بعيد. وإنْ كان من جهه خصوصيّةٍ فى هذه القضيّه، فما هى تلك الخصوصيّه؟

وأمّا ما ذكره المحقق المذكور.

ففيه: إنه يتوقف على كون المعلّق سنخ الحكم لا ـ شخصه، على أن تغيير البيان إلى صوره محقق الموضوع، إنْ لم يكن نافيا للمفهوم فلا يدلّ عليه.

ثم إن وجه توقّف المفهوم على كون المعلّق سنخ الحكم واضح، لأنه إذا كان شخصه أمكن مع انتفائه تحقق شخص آخر من الحكم، فلا ـ يتحقّق الإنتفاء عند الإنتفاء. لكنّ الكلام كلّه فى إثبات أن المعلّق هو سنخ الحكم، فإنْ قلنا ــ فى مبحث المعنى الحرفى ــ بأنّ وضعه عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام، سهل تعليق سنخ الحكم وجنسه. وأمّا بناءً على كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصّا، فكيف يكون المعلّق السنخ؟ نعم، يرتفع هذا المشكل إن كان التعليق فى الكلام مدلولاً إسميّا مثل: إن جاءكم فاسق بنبأ فيجب التبيّن.

هذا، وفى سنخ الحكم يعتبر وجود القابليّه لانعقاد الإطلاق. وتوضيح ذلك:

إنا فى «إن جاءك زيد فأكرمه» لا نرتّب مدلول الهيئه بنحو الإهمال، بل المرتب إمّا شخص الإكرام وإمّا مطلق الإكرام _ لأن الإطلاق رفض الخصوصيّات _ فيكون المعلّق هو الإكرام بوجوده السّعى، وهذا يتوقف على قابليّه الإكرام لأنْ يعلّق بوجوده السّعى، بأنْ يكون قابلاً للإنقسام إلى أقسام بحسب اختلاف حالات الموضوع، وإلاّ فلا معنى لإطلاق الحكم، وهذا الأمر بالنسبه إلى المثال المذكور متحقّق، لأن الحكم بإكرام زيد يقبل الإطلاق من حيث المجئ وعدم المجيء، وكذا فى الماء من حيث القلّه والكثره. وهكذا.

إذن، يجوز تعليق سنخ الحكم فى القضيّه المحقّقه للموضوع، ويراد ترتب سنخ الحكم وجنسه على الموضوع فى جميع حالاته. ولكنّ تعليق سنخ الحكم فيها على الموضوع، وإراده تعليقه عليه دون موضوع أو موضوعات اخرى. غير معقول. فلا معنى لإطلاق وجوب الإكرام المرتب على زيد بالنسبه إلى وجوب إكرام عمرو، لعدم معقوليّه الإنقسام إلى زيد وعمرو، حتى يقال بتحقّق المفهوم للقضيّه المحقّقه للموضوع. وعلى هذا الأساس، لا يعقل أنْ يكون وجوب التبيّن المرتّب على مجئ الفاسق مثل عمرو بالنسبه إلى زيد فى المثال المذكور.

فتلخّص: أنه متى كانت القضيّه مسوقةً لبيان الموضوع، يكون الحكم ذا إطلاق سنخى بقدر أحوال نفس ذلك الموضوع، فلا مفهوم للقضيّه المحققه للموضوع.

ص: ١٥١

فما ذكراه مخدوش.

وفـذلكه الكلام فی هذا المقام: إنه إنْ كان الموضوع «مجیء الفاسق بالنبأ»، أو كان «الفاسق إنْ جاء بالنبأ»، فلا مفهوم للآيه، وإنْ كان: «الجائی بالنبأ إن كان فاسقا...» أو كان: «النبأ إنْ جاء به فاسق...» فلها مفهوم.

وعنـدنا: إن الآـيه ظـاهره فی أنّ الموضوع: «الفـاسق إنْ جـاء...» ومع التنزّل، تكون الآـيه ذات احتمالاـت، فلاـ ظهور لها فی أحد الإحتمالين الثالث والرابع.

كلام الشيخ و جواب الإصفهانی

لكنّ طريق الشّـيخ هو: إنه لو لم يكن لمجیء الفـاسق دخـل، وكان الجامع بين مجیء الفاسق ومجیء العادل هو الموضوع، لكان أخذه قبيحا.

وأجـاب الإصـفهانی: بـأن العنوانين ــ أی: عنوان خبر الواحـد، وعنوان خبر الفـاسق ــ موجودان بوجود واحـد، فلاـ اختلاـف فی المرتبه حتی يلزم القبح.

وفيه:

إن العلّه والمعلول فی مرتبه واحده، فلو كانت العلّه موضوعا للحكم، لم يكن لجعل المعلول مدخليّه فيه.

وما قيل: من أن ذكر الفاسق هو لإفاده أهميّه الحكم بالنسبه إليه.

مردود: بأن المرتّب هو الوجوب لا أهميّه الوجوب.

وقيل: هو للتنبيه علی فسق الوليد.

وفيه: إن هذا التنبيه خارج عن الموضوعيّه للحكم.

ص: ۱۵۲

والحاصل:

إن دعوى اقتضاء الآيه الدلاله على المفهوم ممنوعه، أللّهم إلاّ أنْ يحصل الوثوق من مناسبات الحكم والموضوع بكون الفسق تمام المناط فى وجوب التبيّن من دون احتمال دخل شيءٍ آخر، فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التبيّن.

المقام الثانى: فى المانع

اشاره

إنه بناءً على تماميه الإقتضاء فى الآيه، فهل من مانع؟

هناک مانعان:

المانع الأوّل

الاول: إنّ العلّه فى ذيل الآيه المباركه تعمّم الحكم بالنسبه إلى خبر العادل، فإن قوله تعالى: «أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ»(۱) يوجب التبيّن من خبر العادل أيضا. ويكون حاصل معنى الآيه: المنع من القيام بعمل على أثر النّبأ يوجب الندامه منه بسبب الوقوع فى خلاف الواقع، سواء كان المخبر فاسقا أو عادلاً.

فلو كان للآيه مفهوم، يقع التعارض بينه وبين هذا العموم.

الجواب

واُجيب:(۲) بأن الوقوع فى خلاف الواقع بالعمل بخبر الفاسق، بلا عذر،

۱- ۱. سوره الحجرات: الآيه ۶.

۲- ۲. مصباح الاُصول ۲ / ۱۶۴.

بخلاف العمل بخبر العادل والوقوع فی خلاف الواقع، فإنه مع العذر. والمراد من الندامه هو العمل بلا عذر، وإلّا یلزم سدّ باب جمیع الحجج من الظواهر وغیرها، لوجود احتمال الخلاف فیها.

علی أنه إذا کان العمل طبق خبر الفاسق مطلقا موجبا للندامه، فلماذا عمل الأصحاب بخبر الولید؟ إلّا أن یقال بأنهم کانوا جاهلین بفسقه.

المانع الثانی

الثانی: إن لفظ «الجهاله» یعمّ خبر العادل أیضا.

الجواب:

واُجیب:(۱) بأن المراد هو «السّفاهه»، ولا سفاهه فی العمل بخبر العادل بخلاف خبر الفاسق.

لا یقال: فلماذا عملوا بخبر الولید؟

لأنه یقال: کانوا لا یعلمون بفسقه.

لکن الحق: أنّ «الجهاله» تقابل «العلم» لغهً وعرفا. نعم، تطلق علی السّفاهه مجازا، ولا وجه للحمل علیه هنا إلّا أن یدّعی شهره هذا المجاز، فیکون مجملاً، وحیث أنه متصل بالکلام فإنه یسقط عن الظهور والمفهوم.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۶۳.

تقدّم المفهوم حكومةً عند الميرزا

وقد أجاب الميرزا(۱) عن المانع الأوّل، وذهب إلى تقدّم المفهوم على العموم بوجوه:

أحدها: أظهرّيه المفهوم.

والثانی: لأن لسانه لا يقبل التخصيص، ومع التنزّل عن تقدّمه عليه، فلا أقل من مانعيّته من انعقاد الظهور للعموم، لأنه يصلح للقرينيّه.

والثالث: حكومه المفهوم على العموم، لأن عدم وجوب التبيّن من خبر العادل ــ وهو المفهوم ــ يلازم جعل هذا النبأ علما، فلا يشمله التعليل لكونه فی مورد الجهاله، فيكون المفهوم حاكما على التعليل.

إشكال العراقی عليه

فأشكل المحقق العراقی(۲) عليه: بأن المقام ليس من صغريات الحكومه، لأنّ مورد الحكومه أن يكون الدليل المحكوم ذا أثر، ويكون للدليل الحاكم نظر إلى المحكوم إثباتا للموضوع أو نفيا له بلحاظ تعميم الأثر أو تضييقه. وهذه الضابطه غير منطبقه هنا، لأن عدم وجوب التبيّن يتم بنفس الدليل الحاكم وهو المفهوم، فلا يبقى حكم ليكون هذا الدليل بلحاظه موسّعا لموضوعه.

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۸۳ ــ ۱۸۴.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۳ / ۱۱۴.

جواب السيّد الخوئی

واُجيب[1] بـأنّ الحكومه علی قسـمين، أحـدهما: ما ذكر. والثانی: أن يكون الأثر عقليّا، فيحقق الـدليل الحاكم الموضوع لـذلك الأـثر. ومـا نحن فيه من هـذا القبيـل، لأـن للعلم أثرا كما هو معلوم، سواء كان وجـدانيّا أو تعبـديّا، فلما اعتبر الشارع الشـئ علما تحقّق الموضوع لـذلك الأثر. نظير قاعـده قبح العقاب بلا بيان، حيث أن للعقل حكما علی البيان وحكما علی اللاّبيان، وإذْ اعتبر الشارع الأماره صارت بيانا.

قال: والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد ما اسـتفدنا من المفهوم عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل، يستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علما، للملازمه بينهما، فيكون خبر العادل خارجا عن عموم التعليل موضوعا بالتعبّد، وهو من الحكومه بهذا المعنی الثانی، لا بمعنی أنْ يكون خبر العادل قد اعتبر علما بلحاظ أثره الشرعی، وهو عدم وجوب التبيّن عنه، فإنه ليس من آثار العلم، بل لا معنی له، إذ العلم هو نفس التبيّن، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبيّن من آثاره.

الإشكال عليه

وفيه:

أوّلًا: إن لسان الحكومه لسان التخصـيص وتتم الحكومه بالملازمه، لأن اعتبار خبر العادل علما هو مدلولٌ التزامی للمفهوم ــ وهو عدم وجوب التبيّن من

ص: ۱۵۶

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۶۶ ــ ۱۶۷.

خبر العادل ــ فلابدّ من تماميّه المفهوم حتى تتم الدلاله الالتزاميّه المذكوره، لكنّ التعليل يمنع من تماميّه المفهوم وانعقاده.

وثانيا: إن الحكومه متوقفه على أن يكون عدم وجوب التبيّن ملازما لاعتبار خبر العادل علما، ولكنه لازم أعم من العلم الوجدانى والتعبّدى، ففى الشبهات الموضوعيّه قبل الفحص ــ مثلاً ــ لا ريب فى عدم وجوب التبيّن مع عدم اعتبار الشارع العلم هناك، وإذْ لا ملازمه بين الأمرين كيف نستكشف من عدم وجوب التبيّن اعتبار الشارع خبر العادل علما؟ وأيضا: ففى موارد الاصول المحرزه مثل الاستصحاب، يرتب الأثر مع عدم العلم، إلاّ على القول بأنها أمارات وأن الشارع اعتبرها علما، وهو خلاف التحقيق.

إشكالٌ آخر على الحكومه

هذا، وقد اُشكل على الحكومه أيضا:

بأنّ المفهوم ظلّ المنطوق ومدلولٌ التزامى له، والمنطوق معلولٌ للعلّه، فالعلّه فى مرتبةٍ متقدّمه، وما هو متأخّر بمرتبتين لا يكون حاكما على المتقدّم.

وجوه الجواب عنه

وقد اُجيب عنه(١) بوجوه:

١- ١. مصباح الأُصول: ١٦٨.

الأوّل: إن تأخرّ المفهوم عن المنطوق إنما هو فى مقام الكشف والدلاله، بمعنى إن دلاله القضيّه على المفهوم متأخّره رتبه عن دلالتها على المنطوق، وأما نفس المفهوم فليس متأخرا عن المنطوق.

وبعباره اخرى: عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخرا عن وجوب التبين عن خبر الفاسق:

وبعباره ثالثه واضحه: حجيه خبر العادل ليست متأخره عن عدم حجيه خبر الفاسق، بل المتأخر كشف القضيّه عن حجيّه خبر العادل عن كشفها عن عدم حجيّه خبر الفاسق، والحاكم على التعليل إنما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبه عن المنطوق ليس حاكما على التعليل، وما هو حاكم عليه ليس متأخرا عن المنطوق.

النظر فى الأوّل

وفيه: إن حجيّه خبر العادل وعدم حجيّه خبر الفاسق كليهما من الأحكام، سواء كان وجوب التبيّن نفسيّا أو شرطيّا أو إرشادا إلى عدم الحجيّه، فيكون عدم وجوبه إرشادا إلى الحجيّه. ومن الواضح أنّ سبب الحكم هو اللّفظ ودلالته على المعنى، لأن الأحكام التكليفيّه والوضعيّه كلّها إنشائيّات وتُنشأ باللّفظ والصيغه، وحيث أن حجيّه خبر العادل معلوله للدلاله المفهوميّه، وهى معلوله للدّلاله المنطوقيّه، فإنّ اختلاف المرتبه متحقّق، فلا حكومه.

هذا على مبنى المشهور من أن المنشآت مداليل للإنشاءات.

ص: ١٥٨

وأمّا بناءً على مبنى الإعتبار والإبراز، فإن الحكم لا يتحقّق بمجرّد اعتباره، بل لابدّ من الإبراز حتى يتحقق مصداق الحكم، والحكم أمر انتزاعى ينتزع من الإعتبار المبرز، وعليه، فالإبراز دخيل فى تحقق حقيقه الحكم، فالحكم متأخّر رتبةً عن الدلاله.

والثانى: إنه لو سلّم كون المفهوم بنفسه متأخرا عن المنطوق، كان ذلك مانعا عن الحكومه بالمعنى الأول، وهى أن يكون الحاكم ناظرا إلى المحكوم وشارحاً له، باعتبار أن ما يكون متأخرا عن الشئ رتبه لا يعقل أن يكون شارحا له. وأمّا الحكومه بالمعنى الثانى، وهى أن يكون مفاد الحاكم خارجا موضوعا عن مفاد المحكوم بالتعبد، فلا مانع منها، إذ كون المفهوم متأخرا عن المنطوق رتبه لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعا بالتعبد، كما هو واضح.

النّظر فى الثانى

وفيه:

إنه لا فرق بين النوعين، والتقدّم والتأخّر لازم فى الثانى كالأول، لأن قولنا: زيد ليس بعالمٍ رافع لموضوع، اكرم العلماء، ولا إشكال فى أنه لو لا أكرم العلماء لم يكن «زيد ليس بعالم» معنى، فهو محتاج إليه دون العكس.

والثالث: إنّه لو سلّم كون التأخّر الرتبى مانعا عن الحكومه بكلا معنييه، فإنّما هو فيما إذا كان التعليل مولويّا، بأنْ يكون المراد منه حرمه إصابه القوم بجهاله.

ص: ۱۵۹

وأما إذا كان التعليل إرشادا إلى ما يحكم به العقل من عـدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكمـا عليه. إذ بعـد حجيّه خبر العـادل، كـان العمـل به مأمونا من العقاب، وكان خارجا عن حكم العقل موضوعا، وقد ذكرنا سابقا إن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم ــ ومنها التعليل فى آيه النبأ ــ إرشاد إلى حكم العقل.

النظر فى الثالث

وفيه:

أوّلًا: لا نسلّم كونه إرشاديّا.

وثانيا: لو سلّمنا نقول بوجود التقدّم والتأخر الرّتبى، لوحده الملاك بين المولوى والإرشادى، فيعود الإشكال. والفرق المذكور لا يكون فارقا.

تقريب الحكومه ببيان آخر

هذا، ويمكن تقريب الحكومه ببيانٍ آخر بأنْ يقال:

أوّلاًـ إن عـدم رافعيّه المتـأخّر رتبهً للمتقـدّم بـالحكومه إنما هو فى الامور الواقعيّه، وأمّا فى القضايا الإعتباريّه فلا مانع من ذلك، إذن، الإختلاف فى المرتبه بين الحاكم والمحكوم غير مانع عن الحكومه فى الإعتباريّات، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وثانيـا: إنه إذا كـان الشـئ ٔ قرينهً لشـئ ٔ، كـان ذو القرينه معلّقـا على القرينه ومنوطـا بهـا، وإنْ اختلفت المرتبه بينهما، فلا مانعيّه لاختلاف المرتبه عن تقدّم القرينه على

ص: ۱۶۰

ذی القرینه، وهـذه هی القاعـده العامّه. وفیما نحن فیه: فإن مفهوم آیه النبأ قرینه علی العلّه المذکوره فی ذیلها، فأصاله العموم فی التعلیل معلّقه علی عدم القرینه وإن کان بینهما اختلاف فی المرتبه، ومع وجود المفهوم وتقدّمه علی التعلیل لا ینعقد للعلّه عموم، فتکون الآیه بمفهومها دالّه علی حجیّه خبر العادل.

الإشکال

وفیه:

إنّ الوجه فی تقـدّم المفهوم علی التعلیـل العـام هو جعـل خبر العـادل علمـا، فإنه بـذلک یرتفع موضوع التعلیل ــ وهو الجهاله ــ تعبّـداً، وهذا هو القسم الثانی من الحکومه. لکنّ جعل خبر العادل علما یتوقف علی أن یکون عدم وجوب التبیّن ملازما لکون ما لا ـیجب التبیّن عنه علمـا، وهـذه الملازمه أوّل الکلام، فقـد تقـدّم سابقا أنّ هناک موارد لا یجب التبیّن فیها مع عـدم اعتبار العلم فیها، کالشبهات الموضوعیّه وغیرها.

إشکال و جواب ذکرهما الشیخ

وقـد أشـکل الشـیخ علی الإسـتدلال بالآیه بأنّ موردها هو إخبار الولیـد بارتـداد بنی المصـطلق، ولا ریب فی عـدم ثبوت ارتـداد الشـخص الواحـد ــ فضـلًا عن القوم ــ بإخبار العـدل الواحد، فلو کان للآیه الشـریفه مفهومٌ ــ وهو ترتیب الأثر علی خبر العادل الواحـد ــ لزم خروج موردهـا وهو الإخبـار عن الإرتـداد، وخروج مورد الآـیه أمر مسـتهجن لاـ یلتزم به، فیـدلّ ذلـک علی أنْ لا مفهوم للآیه.

ص: ۱۶۱

فأجاب قدّس سرّه: بأنّ الموضوع فى الآيه لوجوب التبيّن هو طبيعى خبر الفاسق، ويشمل الواحد والأكثر، فالمفهوم يكون طبيعى العادل، وهو وإن كان يشمل الواحد والأكثر إلاّ أنه يقيّد بالمتعدّد، فالمورد لم يخرج حتى يلزم الإستهجان وإنما قُيّد.

وهذا الجواب ـ وإنْ وافق عليه شيخنا الاستاذ فى الدّوره السّابقه كغيره من الأكابر ـ محلّ نظر، كما أفاد فى الدّوره اللاّحقه، لأن منطوق الآيه «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ...» فهو نكره، فالمفهوم أيضا يكون نكره، أى: إن جاءكم عادلٌ بنبأ... فالموضوع له النكره هو الطبيعى بقيد الوحده، فيلزم إشكال خروج المورد. فتأمّل.

هذا تمام الكلام على الإستدلال بالآيه من جهه مفهوم الشرط.

تكميلٌ

اشاره

وبقيت وجوه اخرى للإستدلال بآيه النبأ على حجيّه خبر الواحد، نتعرّض لها تكميلاً للبحث:

الإستدلال بدلاله الإيماء والاقتضاء

بتقريب: أنّه قد اقترن بالحكم ـ وهو وجوب التبيّن ـ وصف الفسق، وظاهره كونه علّه له، ولولا ذلك لما اقترن به، وحينئذٍ يكون الحكم منتفيا عند انتفاء الفسق.

وقد نبّه المحقق الخراسانى إلى أنّ هذا الوجه غير الإستدلال بمفهوم الوصف، قال:

ص: ۱۶۲

ولو قيـل: بـأنّ ملاـك مفهوم الوصف هو إسـتفاده العليّه من التعليق عليه، فإنّ الإسـتفاده فيه إنما هو من مجرّد التعليق لا بملاحظه خصوصيّه وصف، بخلاف هذا الوجه فإنه بملاحظتها كما لا يخفى، مع أنه ليس بالملاك عند القائلين بالمفهوم فيه.

ثم عرّض بكلام الشيخ قائلًا: فما يتراءى من كلامه قدّس سرّه من جعله هذا تقريرا لمفهوم الوصف، كما ترى.(۱)

الإشكال عليه

وفيه _ بعـد التسـليم بـأنّ دلاـله الإيمـاء من الـدلالات _ إنّ الإسـتدلال يتوقف على تماميّه الصـغرى، وهى إحراز أنّ الغرض من الإتيـان بوصف الفسق هو الإيمـاء إلى دخل هـذا الوصف فى الحكم بوجوب التبيّن، وهـذا أوّل الكلام، فلعلّه اريـد من الإتيان به مجرّد تفهيم فسق المخبر وهو الوليد، كما أفاد المحقق الخراسانى.(۲)

ويتوقـف أيضـا على الإنحصـار، فلولاـ دلاـله الآـيه على أن العلّه المنحصـره للتـبيّن هى الفسـق لـم يتـم المفهـوم، ومن أين يثبت الإنحصار، حتى ينتفى وجوب التبيّن بانتفاء الفسق؟

ص: ۱۶۳

۱- ۱. درر الفوائد فى تعليقه الفرائد: ۱۰۶.

۲- ۲. المصدر: ۱۰۷.

أقول:

لكن كونه لمجرّد التنبيه على فسق الوليد بعيد. فتأمّل.

الاستدلال بحكمه الردع

إنه قد أفادت الآيه المباركه الرّدع عن ترتيب الأثر على خبر الفاسق، ولمّا كان المولى فى مقام بيان التكليف، وقد ردع عن العمل بخبر الفاسق لكونه ليس بحجّةٍ، فلابدّ وأن يبيّن ما هو الحجّه حتى يرتب عليه الأثر، وإلاّ يلزم النقص فى البيان، وما هو الحجّه خبر العادل.

الإشكال عليه

وفيه

من أين نثبت أن اللّه تعالى فى هذه الآيه فى مقام بيان ما هو الحجّه؟ إنه يريد الرّدع عن العمل بخبر الفاسق ويعلن عن عدم حجيّته، وهذا هو المقصد فى هذه الآيه، وأمّا غيره فيحتاج إلى دليل آخر.

وبعباره اخرى: إن المولى لمّا كان فى مقام البيان، فعليه أن يبيّن تمام المراد وإلاّ يلزم النقض، وبيان تمام المراد غير بيان تمام ما هو فى الواقع.

لقد بيّن اللّه تعالى مراده تماما وهو الرّدع عن العمل بخبر الفاسق، أمّا أن الحجّه فى الواقع ما هو؟ فلم يكن من مراده فى الآيه، ولا أقل من الشك.

ص: ۱۶۴

الإستدلال بوجه عقلی

إنه لا ـ ریب فی أن تحقق الشیئ ٔ یکون عند وجود المقتضی والشرط وعدم المانع، فالإحتراق یتوقف علی وجود النار وعدم الرطوبه وحصول الشرط وهو التماس بین النار والحطب مثلاً، فإنْ فُقد النار، لم یتحقق الإحتراق، ولا یسند عدم الإحتراق إلی وجود الرطوبه، وکذا إذا وجدت النار وفقد التماسُّ... .

وهذه القاعده العقلیّه تنطبق هنا، لأن ظاهر الآیه أنّ المانع من ترتّب الأثر علی خبر الفاسق هو کون المخبر فاسقا، فلو کان أصل الخبر لایقتضی ترتیب الأثر لاُسند عدم ترتیبه إلی عدم المقتضی لا إلی وجود المانع وهو الفسق.

فظهر أنّ للخبر اقتضاء ترتیب الأثر، غیر أن فسق المخبر مانع، فإذا ارتفع المانع بأنْ کان المخبر غیر فاسقٍ أثرّ المقتضی أثره.

الإشکال علیه

ویرد علیه: إن ما ذکر صحیحٌ ولکنّ ترتیب الأـثر علی خبر العادل یحتاج إلی عدم المانع عن ترتیب الأثر وإلی وجود الشّرط، والاستدلال المذکور لایفی بوجود الشرط وعدم المانع، لاحتمال وجود مانعٍ آخر غیرالفسق.

الاستدلال بمنطوق آیه النبأ

ثم إنْ منطوق الآیه هو: أنه إن جاء فاسق بنبأ یجب التبیّن، والتبیّن هو

تحصيل البيان، والبيان ليس خصوص العلم الوجدانی بل أعمّ منه ومن الإطمينان والظن، فإنْ كان المخبر عادلاً كان بيانا، لأنّه إن كان المراد من البيان هو الظن، فخبر العادل يفيد الظن، وإن كان الإطمينان فكذلك.

إذن، لا نحتاج إلى الإستدلال بالمفهوم.

إشكال المحقق الخراسانی

أشكل عليه المحقق الخراسانی بوجهين:(۱)

الأول: إن ظاهر التبيّن _ لغةً وعرفا _ خصوص العلم.

والثانی: إنّ وجود الجهاله فی ذيل الآيه دليل على أن المراد من التبين هو العلم.

ثم أشكل:

لا يقال: هذا صحيحٌ، لكنْ هناك قرينه ترفع اليد بها عن هذا الظهور، وهو أنه إن قلنا: بأن الملاک خصوص العلم، سقطت جميع الأمارات المفيده للظن والاصول كلّها عن الاعتبار، ولزم التخصيص المستهجن، فلابدّ وأنْ يكون التبين أعم.

فأجاب:

صحيح أنه يلزم التخصيص الأكثر المستهجن من أخذ التباين بمعنى العلم

ص: ۱۶۶

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۰۶ _ ۱۰۷.

وهو فاسـد، لكنّ أخـذه بالمعنى الأعم له محـذور أفسـد، وهو لزوم خروج المورد، لأنه إخبارٌ عن الإرتداد ولا يعتبر فيه إلّا العلم، وإذا دار الأمر بين الفاسد والأفسد، التزمنا بالفاسد دفعا للأفسد.

هذا تمام كلام المحقق الخراسانى

الردّ عليه

ويردّ عليه بثلاثه وجوه:

الأوّل: إنّ «البيان» ليس العلم فقط، قال تعالى «هـذا بَيانٌ لِلنّاسِ»(۱) ومن المعلوم أن فى القرآن آيـات متشابهـات، وفيه ظهورات وعمومات وإطلاقات تفيد الظن ولا تفيد العلم. هذا أوّلاً.

وثانيا: قد تقرّر أنّ الاصول العمليّه تتقدّم على قاعده قبح العقاب بلابيان، مع أن أصاله البراءه لا تفيد العلم، فليس المراد من البيان هو العلم.

والثاني: إستشهاده بالجهاله فى ذيل الآيه، مردود بما جاء فى الكفايه من أنها بمعنى السفاهه لا ما يقابل العلم.

والثالث: إنه كما يقبح إخراج المورد، كذلك يقبح تخصيص الأكثر.

فالحق: عدم تماميّه الاستدلال، لكون الآيه مجملةً من هذه الناحيه.

۱- ۱. سوره آل عمران: الآيه ۱۳۸.

إشكالات على الإستدلال بآيه النبأ

ذكرها الشيخ وأجاب عنها

اشاره

قال: وأمّا ما اورد على الآيه ممّا هو قابل للذب، فكثير:

١. إشكال المعارضه

(منها): معارضه مفهوم الآيه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، والنسبه عموم من وجه، فالمرجع إلى أصاله عدم الحجيّه.

فأجاب بقوله: وفيه: إن المراد بالنبأ فى المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقا من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها.

أقول:

وعلى فرض التنزّل ووقوع المعارضه، فهل المرجع أصاله عدم الحجيّه؟

قال بعض المحشين على الرسائل:(١) لا، لأن الأصل المذكور أصله نفس تلك الآيات والأخبار الناهيه عن العمل بالظنّ، فإذا سقط الطرفان بالمعارضه كان الأصل المرجع هو الجواز.

أقول:

الظاهر أنه إذا وصل الأمر إلى الأصل العملى، فالمرجع هو إستصحاب عدم الحجيّه.

ص: ١۶٨

١- ١. أوثق الوسائل: ١۴٩.

٢. الإشكال بلزوم حجيّه خبر السيّد

(ومنها): إنّ مفهوم الآيه لو دلّ على حجيّه خبر العادل، لـدلّ على حجيّه الإجماع الـذى أخبر به السـيد المرتضـى وأتباعه ــ قدّس سرّهم ــ من عدم حجيّه خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام بعدم حجيّه الخبر.

فأجاب بوجوه:

الأوّل: إن الآيه غير شامله للإجماع المنقول.

يريد رحمه اللّه: إنّ الآيه دالّه على حجيّه الأخبار الحسيّه، والإجماع المنقول خبر حدسيّ.

والثانى: إن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ.

يريـد رحمه اللّه: أنّ الخبرين متعارضـان، فينـدرجان تحت عمومـات الخـبرين المتعارضـين، و مقتضـى القاعـده هو الرجوع إلى المرجّحـات، فـإنْ كـانت الشـهره الفتوائيّه مرجّحه، فلاـ ريب فى أنهـا مطـابقه لخبر الشـيخ، وإلاـ فالمرجع هو الكتاب. و بناءً على تمـاميّه دلاـله آيه النبـأ و آيه النفر و غيرهما من الآيات، يكون المرجّـِح خبر الشـيخ، و إلّا، فالمرجع موافقه العامّه، و هنا لابـد من مراجعه رأى العامّه، فإنْ وافق أحد الخبرين رأيهم، كان المخالف هو المرجّح، فإنّ لم يتم ذلك، اسـتقرّت المعارضه، و بناءً على التساقط يكون المرجع أصاله عدم حجيّه خبر الواحد، كما تقدّم.

والثالث: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآيه...

فذكر وجوها لهذه الإستحاله، و توضيح ذلك:

إنّ الأخذ يخبر السيّد بعدم حجيّه خبر الواحد محال بالذات، لأنه من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، لأنّ أدلّه حجيّه خبر الواحد إذا شملت خبر السيّد بالإجماع على عدم حجيه خبر الواحد، سقط خبره عن الحجيّه كسائر أخبار الآحاد، فيلزم من حجيّته عدم حجيّته، و هو محال، و بذلك ينكشف عدم شمول الأدله لهذا الخبر. هذا أوّلاً.

و ثانيا: إن شمول أدلّه حجيّه خبر الواحد لخبر السيّد يستلزم تخصيص الأكثر، و هو محال من المتكلّم الحكيم، لأن معنى ذلك سقوط جميع الأخبار الآحاد إلاّ خبر السيّد.

و ثالثا: إنه إذا كان مقصود الشارع من الأدلّه بيان حجيّه الخبر، فإنْ شمولها لخبر السيّد يستلزم بيان الحجيّه بعدم الحجيّه. و هذا قبيح فى الغايه و فضيح إلى النهايه.

طريق العراقى لدفع الإشكال

وذكر المحقق العراقى:(۱) أنّ أدلّه حجيّه الخبر لا تشمل خبر السيّد أصلاً، لوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الموضوع فى أدلّه حجيّه خبر الواحد هو الخبر المشكوك فى مطابقته للواقع، إذ لا معنى لجعل الحجيّه لخبر علم بمطابقته أو بعدم مطابقته له. وعليه، فلابدّ من فرض الشك فى الحجيّه حتى تشمله أدلّه الحجيّه، لكنّ الشكّ فى الحجيّه متأخر عن الحجيّه، تأخر العارض عن المعروض، فيلزم تقدّم الحجيّه

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۱۱۸ _ ۱۱۹.

على شـمول أدلّـه الحجيّه بمرتبـتين، والمفروض أن الحجيّه مسـتفاده من الأـدّله، فيلزم اجتمـاع التقـدّم والتـأخّر فى الحجيّه، و هو محال. فشمول أدلّه الحجيّه لخبر السيّد بعدم الحجيّه محال.

إشكال السيّد الخوئى

وقد أشكل عليه فى مصباح الاصول(۱) بما حاصله:

إن العلم و كذا الجهل بالشـئ متأخر عن الشـئ رتبهً، لأنا كثيرا مّا نشكّ فى شئ و لا واقعيّه له أصلاً، وكذا يحصل لنا العلم بالشـئ ولاـ واقعيّه له كمـا فى الجهـل المركّب، فـإذن، لاـ يوجـد اختلاـف فى المرتبه بين العلم والجهـل بالشـئ و بين نفس الشئ، لعدم توقّف الشك على المشكوك فيه.

الجواب عنه

وهذا الإشـكال غيروارد، لأن المحقق العراقى(۲) يوافق على أنّه لاـ اختلاـف فى المرتبه بحسب الواقع، لأنّ العلم قـد يحصل و لا واقعيّه للمعلوم كما فى الجهل المركّب، لكنّه يـذهب إلى وجود الاختلاف برتبتين بين الشك والمشـكوك فيه ــ وكذا فى العلم و متعلّقه ــ فى عالم اللّحاظ، فالعلم متأخر عن المعلوم بالوجود

العلمى واللّحاظى وكذا الشك.

ص: ۱۷۱

۱- ۱. انظر: مصباح الأُصول ۲ / ۱۷۵ ــ ۱۷۶.

۲- ۲. انظر كتاب مقالات الأُصول، المقاله رقم: ۱۵.

الوجه الثانی: إن المقام من صغریات دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص، لأنه علی تقدیر شمول الأدلّه لما سوی خبر السیّد، یکون خبره خارجا تخصّصا، و إن کانت شاملهً له، یلزم القطع بعدم مطابقه غیره للواقع، فهی خارجه تخصیصا، و إذا دار الأمر بین التخصیص والتخصّص تعیّن الثانی.

إشکال السیّد الخوئی

وأشکل علیه بما ملخّصه:(1) إن ما نحن فیه لیس من موارد دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص، لعدم التنافی بین خبر السیّد وبقیّه الأخبار لا بالذات ولا بالعرض، بل المشکله وقوع المعارضه فی أدلّه خبر الخبر فی صوره شمولها لکلا الطّرفین، وعلی هذا، فلا وجه لتعیّن التخصّص.

الجواب عنه

إنّ التنافی هنا أیضا موجود، لأنّ الأخبار الوارده عن المعصومین حاملهٌ للأحکام الشّرعیّه ولا یرضی الشارع بإهمالها، فلایجوز التمسّک بالبراءه فی موردها، کما لایجوز أو لایجب العمل بالاحتیاط من أجل التحفّظ علیها، فلا محاله یلزم جعل الحجیّه للخبر الواحه، لکنّ جعل الحجیّه للأخبار یتنافی مع جعل الحجیّه لخبر السیّد المرتضی بالإجماع علی عدم الحجیّه.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۷۷.

(ومنهـا): إن الآـيه لاـ تشـمل الأخبـار مع الواسـطه، لانصـراف النبـأ إلى الخبر بلاواسـطه، فلاـ يعم الروايـات المـأثوره عن الأئمه، لاشتمالها على وسائط.

أجاب الشيخ بما حاصله: أن السند الواحد ينحلُّ إلى إخبارات عديده، و كلّ واحد منها نبأ بلا واسطه.

وقـد وقع الإشـكال فى هـذا الجواب، من حيث أنّ مقتضـى آيه النفر والروايات مثل: «لا عذر لأحدٍ فى التشـكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»(۱) هو الأخذ من المعصوم، والروايات المرويه مع الواسطه ليست بمصداقٍ للأدلّه.

لكنّ التحقيق أن الأدلّه غير منحصره بما ذكر، فمثل قوله: «فما أدّيا فعنّى يؤدّيان»(۲) ظاهر فى المصداقيه

على أنّ السّيره القطعيّه قائمه على الإعتماد على الإخبارات عن الأئمه بوسائط، و هذه السّيره متصله و غير مردوعه يقينا.

مضافا إلى أن مقتضـى أدلّه عرض الروايتين المتعارضتين على الكتاب والترجيـح به، اعتبارهما، لأن التعارض فرع الحجيّه، و من المعلوم أنّ الأخبار المتعارضه منقوله عن المعصومين بوسائط.

فالإشكال مندفع بوجوه.

ثم إن الشيخ بعد أن أجاب عن الإشكال قال:(۳)

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، رقم ۴۰.

۲- ۲. الكافى ۱ / ۳۳۰.

۳- ۳. فرائد الأُصول: ۷۵.

إشكالٌ طرحه الشيخ

لكن قد يشكل الأمر: بأنّ ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبرا للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعا لوجوب التصديق الذى لم يثبت موضوع الخبر إلاّ به؟

وتوضيحه يتمّ ببيان أمرين:

الأوّل: إن كلّ حكمٍ سواء كان وضعيّا أو تكليفيّا فهو متأخّر عن موضوعه، أمّا فى مرحله الإنشاء، فلأن القضايا الشرعيّه بنحو القضايا الحقيقيّه، ومن الواضح أن الموضوع فى القضيّه الحقيقيّه مفروض الوجود فيؤتى بالمحمول عليه. وأمّا فى مرحله الفعليّه، فلأنَّ الحكم فيها فى مرتبه المحمول، ولو لا تحقق الموضوع خارجا لم يتحقّق الحمل. وهذا التقدّم والتأخّر بين الموضوع والمحمول طبيعى، لوضوح أن وجود المحمول متوقف على وجود الموضوع، فهو لا يتحقّق إلاّ أن يكون الموضوع متحقّقا، لكنّ الموضوع يمكن تحقّقه ولايكون هناك حكم.

والثانى: إنه يستحيل أنْ يكون المحمول متكفّلاً لموضوعه، لما تقدّم من أن الحكم فرعٌ للموضوع، ومن المحال أنْ يكون الفرع محقّقا لِما هو فرعٌ له.

والكلام فى انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأنّ القضيّه هى: الخبر حجه، فالموضوع هو «الخبر» وهو بالنسبه إلى الصّدق والكذب على ثلاثه أقسام، أمّا إنْ كان معلوم الكذب، فهو ليس بحجهٍ قطعا، وأمّا إنْ كان معلوم الصّدق، فهو حجّه قطعا، إلاّ أنّه حجّه بحكم العقل، وبحثنا فى الحجيّه الشرعيّه، فتعّين أنْ

يكون الموضوع هو الخبر المحتمل للصّدق والكذب، فالخبر المحتمل للصّدق والكذب حجّه.

لكنّ «الخبر» بالنسبه إلى «الحجيّه» مهملٌ، فلا هو مشروطٌ ومقيّد بوجوده ولابعدمه، ولاهو مطلقٌ بالنسبه إلى وجوده وعدمه، لأنه إنْ كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل، وإنْ كان بشرط لا بأنْ يكون الخبر حجةً بشرط عدم الحجيّه، لزم اجتماع النقيضين، وإنْ كان لابشرط، جاز اتّحاده مع كلٍّ من القسمين، لأنّ كلَّ مطلق يتّحد وجودا مع المقيد.

وإذا تقرّر ما ذكر، فإنّ حجيّه الخبر مع الواسطه تستلزم أنْ يكون الخبر محقّقا لموضوعه، فلّما يقول الشيخ: أخبرنا المفيد، ويقول المفيد أخبرنا الصفّار ويقول الصفّار سمعت العسكرى عليه السلام، فإنّ الخبر الحاصل بالوجدان لنا هو خبر الشيخ، وأمّا خبر المفيد للشيخ فحاصلٌ للشيخ بالوجدان لا لنا، فخبريّه خبر المفيد متوقّفه على حجيّه خبر الشيخ، وهكذا بقيّه الإخبارات، فكان المحمول محققا للموضوع وهو محال.

هذا هو الإشكال، وقد أجاب عنه الشيخ كما سيأتى، وأجاب عنه المحققون.

ويضاف إليه إشكال آخر(۱) هو: إنه يعتبر وجود الأثر فى الخبر الذى تعبّد الشّارع به قبل التعبّد، وإلّا تلزم اللّغويّه من التعبّد به، وهى محالٌ على الحكيم. والأخبار الموجوده فى الوسط فى كلّ سلسلهٍ لا أثر لها بالنسبه إلينا إلّا الخبر الأوّل

۱- ۱. اُنظر: دررالفوائد فى التعليق على الفرائد: ۱۱۲.

عن الإمام عليه السلام وهو ما نقله زراره مثلاً، وأمّا ما بعده من الأخبار، فلايوجد الأثر قبل التعبّد، لأنّ خبر الصفّار عن زراره مثلاً ليس بحكم شرعی ولا بموضوع حكم شرعی، فلا مناص من الالتزام بأنّ التعبّد بتلك الأخبار هو بلحاظ الأثر المترتّب على حجيّه الخبر، فيلزم أنْ يكون ما فی المرتبه المتأخره محققا لما فی المرتبه المتقدّمه.

جواب الشيخ

وقد أجاب الشيخ عن الإشكال نقضا وحلاًّ.

أمّا نقضا فبوجهين:

أحدهما: نفوذ الإقرار بالإقرار بالإجماع. فكما أنّ الإقرار الموجود بالوجدان المعتبر بعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جايز» ويترتب عليه الحكم تعبّدا، كذلك ثبوت الإخبار بالواسطه بواسطه الخبر الحاصل بالوجدان.

والثانی: نفوذ الشّهاده على الشهاده، فكما ثبتت تلك الشهاده بهذه الشهاده الحاصله بالوجدان، كذلك ثبوت الأخبار.

وعلى الجمله، إن ورد الإشكال فی الإخبار مع الواسطه، كان واردا فی مسأله الإقرار بالإقرار والشهاده على الشهاده كذلك. ولكن المقرّر فی الفقه هو القبول فيهما، مع أنّ الخبر محقق للموضوع فی كلا الموردين.

وأمّا حلاًّ فقد ذكر الشيخ رحمه اللّه أنّ الممتنع هو توقّف فرديّه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر ـ كما فی قول القائل: كلّ خبری صادق

ص: ۱۷۶

مثلًا ــ . وأمّا توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديّته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر، كما فيما نحن فيه، فلا مانع فيه.

يعنى أنه قد وقع الخلط فى الإشكال بين مقامى الثبوت و الإثبات، لأنّ خبر المفيد أمر واقعى يدور أمره بين الوجود والعدم، سواء أخبر به الشيخ أوْ لا، فهو فى مقام الثبوت غير متوقف على حجيّه خبر الشيخ حتى يلزم الإشكال، و إنما يحتاج إلى خبر الشيخ فى مقام الإثبات، فلولا حجيّه خبر الشيخ لم يصدّق خبر المفيد و لم يترتب عليه الأثر، و هذا لا يلزم منه أىّ إستحاله، و إنما كان المحال تكفّل المحمول لوجود الموضوع، و قد ظهر أنه ليس كذلك.

إشكال المحقق الخراسانى

وأشكل المحقق الخراسانى على ما أجاب به الشيخ، قال:(١) وأمّا أجاب به قدّس سرّه بالنقض أوّلًا، وبالحلّ ثانيا، فلا وقع لواحدٍ منهما:

أمّا الأوّل، فلأن جواز الإقرار بالإقرار بالإجماع لا إشكال فيه أصلًا، إنما هو فيما إذا لم يكن فى البين إلّا دليل واحد لفظى، كما لا يخفى. ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمّل.

أى: إن الدليل على جواز الإقرار بالإقرار هو الإجماع، وهو دليل آخر غيردليل نفوذ الإقرار، وهذا خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث فيما إذا لم يكن فى البين إلّا دليلٌ واحدٌ لفظى، كقولنا: الخبر حجّه، كما تقدّم.

١- ١. درر الفوائد: ١١٣.

نظر شیخنا الاستاذ

وأجاب شیخنا دام بقاه: بأنّ الدلیل علی جواز الإقرار بالإقرار لیس الإجماع، لأنّ هذه المسأله غیرمطروحه فی کلمات قدماء الأصحاب، بل طرحها العلاّمه فی التحریر والقواعد والتذکره والشهید فی الدروس، کما فی مفتاح الکرامه،(۱) ولذا لم یستدل فی هذه الکتب للجواز فی المسأله بالإجماع، بل الدلیل هو عموم قاعده الإقرار، وهو دلیل لفظیٌّ واحدٌ. فنقض الشیخ تام، والتأمّل تدقیقی، ومعقد الإجماع عموم دلیل الإقرار.

وأمّا الثانی، فلوضوح توقّف تحقّق الخبر الجعلی علی إثبات الحکم لبعض أفراد العام، بحیث لولاه لما تحقق خبر تعبّدا، والخبر الحقیقی غیرالمتوقّف تحقّقه علیه لاینکشف به إلاّ تعبّدا، وهو لایکون إلاّ عباره اخری من نفس الخبر التعبّدی، کما لا یخفی. ولعلّه لذلک ضرب علیه فی بعض النسخ المصحّحه فی زمانه.

وتوضیحه یتم ببیان امور:

الأوّل: هو الفرق بین: «کلّ خبری صادق» و «الخبر حجّه»، لأن شمول الأوّل لنفسه یستلزم أنْ یکون المحمول واسطهً فی الثبوت، أمّا فی شمول الثانی للأخبار مع الواسطه فالمحمول واسطه فی الإثبات.

والثانی: إنّ الأحکام تترتّب علی موضوعاتها، سواء کان الموضوع وجدانیّا أو تعبدّیا، کجواز الإقتداء، فإنه حکم یترتّب علی العداله الثابته بالوجدان أو بالاستصحاب، بلافرق.

۱- ۱. مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلاّمه ۹ / ۲۲۲.

والثالث: إنه إنْ كان الحكم الشرعى واسطةً فى الإثبات، فإن وساطته كذلك إنما تكون بالنسبه إلى الموضوع الواقعى، أمّا بالنسبه إلى الموضوع التعبّدى فهو واسطه فى الثبوت.

وعلى ما ذكر، فإنّ حجيّه خبر الشّيخ لاتفيد الخبريّه الوجدانيّه لخبر المفيد، لأنّ خبره أمر واقعيٌّ لا علاقه له بحجيّه خبر الشيخ. هذا صحيح، لكنّ حجّيه خبر الشيخ واسطه فى إثبات خبر المفيد، وهذا الإثبات تعبّدى ـ لا وجدانى ـ وإذا كان تعبّديا يعود الإشكال، لأنّ خبريّه خبر المفيد معلولٌ لحجيّه خبر الشيخ، فكان خبر الشيخ واسطةً فى الثبوت، لا واسطةً فى الإثبات.

ومن هنا ذهب شيخنا دام بقاه إلى ورود إشكال المحقق الخراسانى على الجواب الحلّى.

وأمّا إشكال الأثر، فقد أجاب عنه الميرزا:(١) بأنّ الأثر الشرعى كما يترتب على الخبر الأخير، يترتّب على غيره من الوسائط، غايه الأمر أن غير الخبر الأخير لايكون تمام الموضوع للأثر الشرعى. وإذا كان كذلك، فكما أن الخبر الأخير الحاكى عن الحكم يكون مشمولاً لوجوب التصديق، كذلك غيره من الوسائط، فخبر الشيخ يكون مشمولاً له أيضا.

وهذا هو الجواب الصحيح عند سيدنا الاستاذ.(٢)

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٥.

٢- ٢. منتقى الأُصول ٤ / ٢٧٧.

طريق صاحب الكفايه

ولورود الإشـكال على الجواب الحلّى، سـلک المحقق المذکور طريقا آخر للحلّ. وملخّصه بتوضـيحٍ منّا: إنّ الإشكال إنما يرد لو کانت القضايا بنحو القضـيّه الشخصيّه، أمّا إذا کانت بنحو القضيّه الطبيعيّه، فإن الموضوع والمحمول يتعدّدان ولا يلزوم المحذور، والقضـيّه فيما نحن فيه هى: الخبر حجّه، والمراد طبيعىّ الخبر لا خصوص خبر الشـيخ أو خبر المفيـد للشـيخ. والمحمول کذلک، فهو طبيعىّ الحجيّه، و مثل هذه القضيّه سائر القضايا فى الشرع، کقولنا الخمر حرام، البيع جائز.

لاـ يقـال: إن الطبيعه من حيث هى ليست إلّا هى، فلا تقع موضوعا للأحکام، سواء فى القضايا التکوينيّه أو الإعتباريّه، بل الطبيعيّه إنما تکون موضوعا للقضايا الذهنيّه، کما لو اريد بيان أحکام الماهيّه، فموضوعها الطبيعه من حيث هى.

لأـنه يقـال: ليس المراد من الطبيعى هنـا هو الطبيعى المعقولى، بـل المراد هو الطبيعى الاـصولى، أى الوجود السّـعى، فـالمراد هو الخبر الملغى عنه خصوصـيّه کـونه خـبر زيـد أو عمرو أو الشـيخ أو المفيـد... و حينئـذٍ، لاـ يقـع الإشـکال بتوقف الموضوع على المحمول.

الإشكال عليه

ولکن يرد على هـذا الطّريـق ــ الـذى وافق عليه السيّد الخوئى أيضـا(١) ــ : إنه و إنْ اخـذت الطـبيعه بشـرط الوجـود السّـعى، و يحصل بذلک التعدّد موضوعا و

ص: ١٨٠

١- ١. مصباح الأُصول ٢ / ١٨١.

حكما، لكنّ الوجود إنما يضاف إلى الطبيعه بتبع إضافته إلى الفرد، لأن الطبيعى موجود بوجود أفراده، فإذا وجد زيد وجد الإنسان، فوجود الإنسان بوجود زيد لا بالعكس، لأن الشّىء ما لم يتشخص لم يوجد. و بالجمله، لابدّ من إضافه الوجود إلى الفرد والشخص حتى يتحقّق الطبيعى، فيكون وجود طبيعى الموضوع بوجود فرده، و وجود طبيعى المحمول بوجود فرده، فهكذا الحال فى: الخبر حجه، الخمر حرام، و أمثالهما. و إذا كان كذلك، عاد الإشكال، لاحتياج الطبيعى فى الوجود إلى وجود الفرد.

طريق الميرزا والإصفهانى

وهو أنّ القضيّه «الخبر حجّه» هى بنحو القضيّه الحقيقيّه، فهى ـ وإن كانت فى مرحله الإنشاء قضيّه واحده ـ تنحلّ إلى قضايا و يتعدّد الموضوع والمحمول، فخبر الشيخ موضوع، و يترتب عليه المحمول و هو الحجيّه، ثم خبر المفيد موضوع و يترتب عليه الحجيّه كذلك، و هكذا... فليس شئ من الأحكام بمتكفّل لموضوعه، بل كلّما تحقّق شىء و اتّصف بكونه خبرا فهو حجّه.

وهذه عباره أجود التقريرات:

إنّ وجوب التصديق لو كان حكما شخصيّا ثابتا لكلّ واحد من الأخبار، لكان للتوهّم المذكور مجال واسع، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل هو من قبيل الأحكام الإنحلاليّه، وكلّ فرد من الخبر موضوع لحكم مغايرٍ لحكم آخر يتوقف عليه، فوجوب التصديق لثابت لإخبار الشّيخ ممّا يتوقف عليه خبر المفيد، لكنّ

خبر المفيد لا يكون موضوعا لشخصى ذاك الوجوب بل لوجوبٍ آخر ثابت له يتوقف عليه ثبوت خبر الصفّار، وهكذا إلى أنْ ينتهى إلى الخبر الأخير الموضوع لوجوب التصّديق المثبت لقول الإمام عليه السلام.(۱)

وقد تبعه السيّد الخوئى...(۲)

والسيّد الاستاذ قدّس سرّه، وجعله الجواب الواضح جدّا، فقال كما فى منتقى الاصول: وذلك لأنّ الحكم المجعول _ وهو الحجيّه _ وإنْ كان بإنشاء واحدٍ، إلاّ أنه ينحلّ إلى أحكام متعدّدةٍ بتعدّد الأخبار. وعليه، فما يترتب على خبر الصّدوق غيرما يترتّب على خبر الشيخ الحرّ، لأنه فرد من الحجيّه غير الفرد المترتب على الخبر الآخر، فلا يتحدّ الموضوع والحكم بل فرد من المنجزيّه _ ينجزّ فردا آخر منها، وفرد من الطّريقيّه يكون إلى فردٍ آخر منها. وهكذا. ودعوى الإنحلال بديهيّه لاتحتاج إلى بيان... وإذا كانت دعوى الإنحلال بهذا الوضوح واندفاع الإشكال بها كذلك، فإن تصدّيهم لدفعه بالوجوه المختلفه تطويل بلاطائل.(۳)

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه: بأنّ بين خبرى الشيخ والمفيد _ مثلاً _ اختلافا فى المرتبه، و كيف تجعل الحجيّه لطوليين بجعلٍ واحد؟

ص: ۱۸۲

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۸۷.
۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۰.
۳- ۳. منتقى الأُصول ۴ / ۲۷۲ _ ۲۷۳.

و بعباره اخری: إنه لا یعقل وجود المختلفین رتبهً بوجودٍ واحدٍ، لأن هذا الإنشاء و هو «الخبر حجّه» إنشاء واحد، فهو إیجاد واحد و وجوده واحد کذلک، لأن الإیجاد والوجود فی الحقیقه واحد، ککلّ مصدر و اسم مصدرٍ آخر.

الجواب

وأجاب الإصفهانی بما ملخّصه:(۱)

المختلفان فی المرتبه علی قسمین، فقد یکونان مختلفین فی الوجود کذلک، و قد یکون وجودهما واحدا بل البرهان قائم علی اتحادهما فی الوجود، مثلاً: الإراده والمراد، الشوق والمشتاق إلیه، مختلفان فی المرتبه، إذ الإراده متقوّمه بالمراد و لا یمکن وجودها بدون المراد بالذات ــ و لا یخفی أن المراد بالذات موطنه النفس، و أمّا الذی تعلّقت به الإراده فی الخارج فهو المراد بالعرض ــ والحاصل: إنهما مع الإختلاف الرتبی بینهما موجودان بوجودٍ واحدٍ.

و فیما نحن فیه کذلک، فإن خبر الشیخ و خبر المفید مختلفان رتبهً، لکن یمکن إیجادهما بإنشاءٍ واحد و یوجدان بوجود واحد.

الإشکال علیه

و یرد علیه: أنّ هذا الذی ذکره ــ فی الإراده والشوق، و کذلک فی الحبّ والبغض و سائر الصّفات النفسانیّه ذات التعلّق ــ حقٌّ، لکنّ تطبیقه علی ما نحن فیه

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۱۵.

غیر تام، لأنّ النسبه بین خبری الشیخ والمفید نسبه العلّه والمعلول، إذ لولا خبر الشیخ لم یتحقق خبر المفید، فهما مختلفان فی الرتبه و بینهما نسبه العلیّه والمعلولیّه، و إیجاد المختلفین فی المرتبه کذلک بوجودٍ واحدٍ محال.

التحقیق

ولکنّ هذا الإشکال إنما یتوجّه علی القول بأن حقیقه الإنشاء هو الإیجاد کما علیه القوم، و أمّا علی مبنی المحقق العراقی من أنه الإعتبار و الإبراز أو الإعتبار المبرز ــ والذی أخذه السید الخوئی ــ فلا یرد، لأن اعتبار المختلفین رتبهً کذلک و إبرازه بمبرزٍ واحدٍ لا محذور فیه.

وهذا تمام الکلام علی آیه النّبأ.

ص: ۱۸۴

آیه النفر

اشاره

قوله تعالی: «وَما کانَ الْمُوءْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱)

تقریب الإستدلال

وقد ذکر الشیخ قدّس سرّه وغیره(۲) فی تقریب الإستدلال بهذه الآیه لحجیّه الأخبار الآحاد ما حاصله: إنّ الآیه تدلّ علی وجوب الحذر عند إنذار المنذرین و إنْ لم یکن مفیدا للعلم. و توضیح ذلک:

۱. إنّ المراد من «لینذروا» إنذار کلّ واحدٍ من النافرین بعض القوم، و لیس إنذار مجموعهم لمجموع القوم حتی یقال بإفاده الإنذار حینئذٍ للعلم.

۲. إن «الحذر» بعد «الإنذار» واجب من وجهین:

أحدهما: إن لفظه «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنی الترجّی _ لامتناعه فی حق

ص: ۱۸۵

۱- ۱. سوره التوبه: الآیه ۱۲۲.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۷۸، کفایه الأُصول: ۲۹۸.

الباری سبحانه ـ ظاهره فی کون مدخولها محبوبا، و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذکره صاحب المعالم قدّس سرّه(۱) من أنه لا معنی لندب الحذر، و إمّا لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المرکّب، لأن کلّ من أجازه فقد أوجبه.

والثانی: إنّ ظاهر الآیه وجوب الإنذار، لوقوعه غایه لـ «النفر» الواجب بمقتضی کلمه «لولا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب «الحذر» لوجهین:

أحدهما: وقوعه غایه للواجب.

والثانی: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغا الإنذار.

إشکالات الشیخ والکلام حولها

هذا، و قد اختلفت أنظار العلماء فی الإستدلال بالآیه، فالشیخ و صاحب الکفایه و تلمیذه المحقّق العراقی والسیّد الاستاذ والسیّد الصدّر علی عدم جواز الإستدلال بها، والمیرزا و تلمیذه السیّد الخوئی علی تمامیّته.

قال الشیخ بعد تقریب الإستدلال: لکن الإنصاف عدم جواز الإستدلال بها لوجوه:

الأوّل:

إنه لا یستفاد من الکلام إلّا مطلوبیّه الحذر عقیب الإنذار بما یتفقّهون فی الجمله، لکن لیس فیها إطلاق وجوب الحذر، بل یمکن أن یتوقف وجوبه علی

۱- ۱. معالم الأُصول: ۴۷.

حصول العلم. فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا... فليس فى هذه الآيه تخصيص للأدلّه النّاهيه عن العمل بما لم يعلم، و لذا استشهد الإمام عليه السّلام(۱) بالآيه على وجوب النفر فى معرفه الإمام، مع أن الإمامه ممّا لا يثبت إلّا بالعلم.

و ملخّصه هو: إن الإستدلال يتوقف على كون الآيه فى مقام بيان إطلاق وجوب الحذر، أى هو واجب سواء أفاد العلم أوْلا، و هذا غير ثابت، بل هى فى مقام بيان مطلوبيّه إنذار المنذرين بما تفقّهوا والحذر من القوم بما أُنذروا، فلا تصلح الآيه للتخصيص، و يشهد بذلك إستدلال الإمام بها.

الجواب:

وأجاب السيّد الخوئى:(۲)

أوّلًا: بأن الأصل فى كلام المتكلّم أن يكون فى مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه.

وثانيا: إن ظاهر الآيه كونها واردهً لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلّفين، وأنه يجب على طائفهٍ منهم التفقّه والإنذار، و على غيرهم الحذر والقبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضى وجوب الإنذار، ولو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقه كلام المنذر للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضا فى هذا الفرض.

وثالثا: تخصيص الآيه بصوره العلم يوجب إلغاء عنوان الإنذار، إذ العمل

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى رقم ۱۰.
۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۴.

يكون حينئذٍ بالعلم و لا دخل للإنذار فيه، غايته كون الإنذار مقدمةً تكوينيّه لحصول العلم، و هذا خلاف ظاهر الآيه.

رابعا: إنه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم فى وجوب الحذر يوجب التقييد لا إلغاء عنوان الإنذار، لا يمكن الإلتزام بالتقييد، فإنه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن.

أقول:

إنه يتلخّص إشكال الشيخ قدّس سرّه فى أنّ الآيه ليست فى مقام البيان من حيث الحذر، حتى يتمسّك بالإطلاق فيقال بوجوبه، سواء أفاد العلم أوْ لا، فيشمل خبر الواحد، و إذا لم يتم الإطلاق لا تصلح الآيه لتخصيص عمومات النهى عن اتباع غير العلم. ثم استشهد بتطبيق الإمام الآيه على معرفه الإمام، لنفى الإطلاق.

و أمّا أنّ الآيه فى مقام بيان وظيفه النافرين و المتخلّفين معا، بأن يكون وظيفه أُولئك التفقّه والإنـذار، و وظيفه هؤلاء ترتيب الأثر على الإنذار و إن لم يفد العلم، فهذا أوّل الكلام، بل الآيه فى مقام بيان وظيفه المسلمين فى أن ينقسموا إلى النافرين والباقين فى بلدانهم، و أنه لا يجب النفر على الجميع، أمّا أن يجب على المتخلّفين ترتيب الأثر مطلقا على إنـذار المنـذرين، فليست الآيه فى مقام بيانه.

وعلى الجمله، فإنّ أجوبه الميرزا و تلميذه غير وافيه بالجواب عن الإشكال.

نعم، لو كانت الآيه فى مقام البيان من جهه وجوب الحذر و ترتيب الأثر تعبّدا، لقلنا بأنه فى موارد اعتبار العلم _ كمسأله معرفه الإمام مثلاً _ ينتظر وصول

الخبر بحيث يحصل العلم، فلا ينافى استشهاد الإمام عليه السلام بالآيه دلالتها على حجيّه خبر الواحد.

إلّا أن هنا كلاما من جههٍ اخرى، و هى ضروره أن يكون الأمر بترتيب الأثر تعبديّا، فلو كان إرشاديا سقط الإستدلال، فما الدليل لمنع احتمال الإرشاديّه؟

إنّ هذا الإحتمال موجود جدّا، فيكون وزان الآيه وزان قوله تعالى لموسى و هارون «اذْهَبا إِلى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغى * فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى»(١) فتأمّل.

الثانى:

إنّ التفقّه الواجب ليس إلّا معرفه الامور الواقعيّه من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقّه فيها، فالحذر فيها لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر ــ بالفتح ــ أنّ الإنذار هل وقع بالامور الدينيّه الواقعيّه أو بغيرها خطأ أو تعمّدا من المنذر ــ بالكسر ــ لم يجب الحذر. فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر فى إنذاره بالأحكام الواقعيّه، فهو نظير قول القائل: أخبر فلانا بأوامرى لعلّه يمتثلها.

فهذه الآيه نظير الأمر بنقل الأخبار الوارده عن النبىّ الأكرم والأئمه صلّى اللّه عليهم وسلّم، فإن المقصود من ذلك ليس إلّا العمل بالامور الواقعيّه الّتى يشتمل عليها أخبارهم عليهم السلام، لا وجوب تصديق الراوى فيما يحكى و لو لم يعلم

۱- ۱. سوره طه: الآيه ۴۴.

مطابقته للواقع... و نظيره جميع ما ورد فی بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم... .

الجواب

وأجاب الميرزا:(۱) بأنه لمّا جعل الحجيّه لإنـذار المنـذر، فقـد جعل الطريقيّه لقوله إلى الأحكام الواقعيّه. فالآيه جعلت قوله طريقا إلى الواقع و أفادت أن إنذاره إنذار بالأحكام الواقعيّه، فهی حاكمه على أدلّه النهی عن اتباع غير العلم.

أقول:

والظاهر عدم تماميّه هذا الجواب، لأنّ الشيخ يقول بدلاله الآيه على تقيّد الحذر بما إذا كان الإنذار بما تفقّه، فالحذر مقيّد، و مع احتمال خطأ المنذر أو كذبه فلا يجب. و لو أُريد التمسک بالآيه ــ مع الإحتمال المذكور ــ كان من التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعيّه.

و بـالجمله، المراد هو الإنـذار بالأحكام الواقعيّه، أی كلّ ما كان حكم اللّه، سواء كان حكما ظاهريّا أو واقعيّا، و مع احتمال أن لا يكون المنذر به حكما واقعيّا لم يجب الحذر.

و أجـاب الخوئی:(۲) بـأن الإخبـار بوجوب شـئ ٔ أو بحرمه شـئ ٔ لاـ ينفـک عن الإنـذار بمـا تفقّه، إذ الإخبار بالوجوب إنـذار بالعقاب على الترک بالدلاله الإلتزاميّه، و كذا الإخبار بالحرمه، فإنه إنذار بالعقاب على الفعل. أمّا كون المخبر به مطابقا

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۹۵.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۶.

للواقع أو لا، فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه فى مقام الفرق بين الإخبار والإنشاء من أن مدلول الخبر هو الحكايه عن ثبوت الشىء أو نفيه.

وبالجمله: الإخبار عن الوجوب والحرمه إخبار بما تفقّه فى الدين، وإن كان المخبر به غير مطابق للواقع.

أقول:

وفيه ما عرفت، لأن الواجب هو الحذر فيما إذا كان الإنذار بما تفقّه من الدين، فلابدّ من إحراز كون الإنذار كذلك، و بمجرد احتمال العدم لا يجب، والتمسّك بالآيه حينئذٍ تمسّك بالدليل فى الشبهه الموضوعيّه، و هو غير جائز.

الثالث:

لو سلّمنا دلاله الآيه على وجوب الحذر مطلقا عند إنذار المنذرين، و لو لم يفد العلم، لكن لا يدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوّف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى إلى العمل بمقتضاه فعلاً، و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلّا على الوعّاظ فى مقام الإيعاد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمه... و على المجتهدين فى مقام إرشاد الجهّال. و من الواضح أن تصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محلّ الكلام، خارج عن الأمرين، فالآيه غير شاملهٍ لإخبار الراوى.

ص: ۱۹۱

الجواب

وأجاب الميرزا ــ وتبعه تلميذه ــ بأنّ الإنذار إنْ اُخذ بما ينصرف إليه إنصرافا بدويّا ــ و هو الإنذار الإبتدائی الإستقلالی ــ فتكون فتوی المجتهد و إرشاد المرشد كإخبار الراوی خارجةً عن مدلول الآیه، و إنْ اُخذ بما هو ظاهر فیه ــ و لو بمعونه تفرّعه علی التفقّه ــ و هو الإنذار التبعی الضمنی الحاصل ببیان الحكم الشرعی، فكما أنّ فتوی المجتهد تكون مشمولةً لها، كذلك إخبار الراوی، فالتفكیک بین الفتوی والرّوایه فی مشمولیّه الآیه غیرمعقول.(۱)

أقول:

وهذا الجواب تام.

رأی الكفایه

وقد وافق صاحب الكفایه الشیخ فیما ذهب إلیه فی الآیه، غیر أنه خالفه فی معنی كلمه «لعلّ»، فلم یجعلها منسلخه عن معناها الحقیقی، وقال: ببقاء الكلمه علی معناها أخذا بأصاله الحقیقه فذكر: إن كلمه لعلّ و إن كانت مستعمله علی التحقیق فی معناها الحقیقی و هو الترجّی الإیقاعی الإنشائی، إلاّ أنّ الداعی إلیه حیث یستحیل فی حقّه تعالی أنّ یكون هو الترجّی الحقیقی، كان هو محبوبیّه التحذّر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبیّته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما یقتضیه، و عدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه.

ثم أشكل رحمه اللّه: بأن التحذّر لرجاء إدراک الواقع و عدم الوقوع فی

ص: ۱۹۲

۱- ۱. اجود التقریرات ۳/۱۹۶.

محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فی المفسده، حسن و لیس بواجب فیما لم یکن هناک حجه علی التکلیف، و لم یثبت هاهنا عدم الفصل، غایته عدم القول بالفصل.(۱)

النظر فیه

أقول:

یرید رحمه اللّه: إن الحذر حسن فی جمیع الشبهات حتی الشبهات البدویّه مع عدم وجوبه یقینا. فهذا إشکال علی الإستدلال بالآیه لحجیّه الخبر، زائدا علی ما أورده الشیخ.

ولکنّ الظاهر عدم تمامیّته، لأنّ عندنا بالنسبه إلی المصالح والمفاسد الواقعیّه براءه عقلیّه و شرعیّه، فقاعده قبح العقاب بلا بیان ترفع الخوف، و کذا البراءه الشرعیّه، و مع وجود البراءه عقلاً و شرعا لا یبقی خوف الوقوع فی مفسده ترک الواجب أو مفسده الوقوع فی الحرام، و قد عرفنا أن «الحذر» مفهوم متقوّم بالخوف، إذن، لا حذر فی الشبهات، فلا یرد الإشکال حتی یتمّم بعدم الفصل.

علی أنّه یرد علی قوله: «غایته عدم القول بالفصل»: إن الإجماع المرکّب معناه کون الأُمّه علی قولین ینفیان القول الثالث بالدلاله الإلتزامیّه، و الأُمّه فی مسأله خبر الواحد علی قولین: الحجیّه و عدم الحجیّه، و کلاهما ینفیان محبوبیّه ترتیب الأثر علی خبر الواحد، فإنه إمّا واجب و إمّا غیر واجب.

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۹۸ _ ۲۹۹.

طریق الإصفهانی

وقد قرّب المحقق الإصفهانی(۱) دلاله الآیه علی حجیّه خبر الواحد بالدقّه فی جهات:

الاولی: إن وجوب المقدّمه تابع لوجوب ذیها فی الإطلاق والتقیید، لکونها فرعا لذیها والنسبه بینهما نسبه العلّه والمعلول. ونسبه الإنذار إلی الحذر ـ وإن لم یکن من ذلک القبیل ـ إلاّ أنه لا ریب فی تبعیّه الإنذار للحذر فی الإطلاق و التقیید بلحاظ مقام الغرض، فالحذر قد تعلّق به الغرض و کان هو الموجب لوجوب الإنذار، فلو کان الحذر محدودا بحدٍّ لم یعقل أن لا یکون الإنذار محدودا به و یکون مطلقا.

الثانیه: إنّ التفقّه فی الآیه المبارکه أعم من الاصول والفروع.

الثالثه: إنّ الإنذار الواجب لا یعقل فیه الإهمال، فإمّا یتقیّد بما إذا أفاد العلم أو یکون مطلقا، و إذ لا دلیل علی التقیید فهو مطلق.

الرابعه: إنه قد ترتب الحذر علی الإنذار، فهو تمام الموضوع له، فلا دخل لحصول العلم و إلاّ لخرج الموضوع عن الموضوعیّه.

الخامسه: إنه لما کان الإنذار تمام الموضوع للحذر، فلا محاله یکون إنذار المنذر حجهً، سواء حصل العلم منه أوْلا، لأنه لولا الحجیّه کان العقاب بلا بیان، فلا معنی لوجوب الحذر لکنّ الحذر واجب، فالإنذار حجه سواء أفاد العلم أوْلا.

هذا هو المستفاد من کلماته فی عدّه صفحات.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۳۶ ـ ۲۳۹.

والحاصل: لقد كان الإشكال فی ثبوت الإطلاق لعدم كون الآيه فی مقام البيان، و قد ظهر تماميّته فی «الإنذار» و «الحذر» معا، فلا الإنـذار يحتمل تقيّـده بالعلم و لا الحذر... و قد دلّت الآيه على حجيّه الخبر بما هو خبر. وليس يشترط فی المخبر أن يكون فقيها حتى تختصّ الآـيه بفتوى المفتی، لأـنّ التفقّه فی زمن الأـئمه عليهم السّـلام كـان بمعنی تعلّم الأحكـام و تفهّمهـا، بخلاف ما هو المتعارف من معنی الكلمه فی زماننا.

الرابع:

و هو الإشـكال الباقی بعد التقريبات المزبوره، وذلک أنّ الإمام عليه السّـلام قد طبّق هذه الآيه على ما يعتبر فيه العلم، و هو معرفه الإمـام كمـا فی الأخبار الكثيره، منها: صـحيحه محمـد بن مسـلم عن أبی عبـداللّه عليه السـلام و فيها: قلت: أفيسع الناس إذا مات العالم أنْ لا يعرفوا الـذی بعـده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلده فلا، يعنی أهل المدينه، و أمّا غيرها من البلدان فبقدر مسـيرهم، إنّ اللّه عزّوجلّ يقول: «فَلَوْلا نَفَرَ ...».(۱)

فإنّ ما ذكره المحقق الإصفهانی و غيره غير وافٍ بالجواب عنه.

فإنْ قلت: نستفيد من إطلاق الآيه حجيّه خبر الواحد، غير أنه تقيّد الآيه فی مورد معرفه الإمام بإفاده الخبر للعلم.

قلت: التمسّک بإطلاق الكلام يختلف، فتارةً: يكون الكلام مطلقا و حجيّته

ص: ۱۹۵

۱- ۱. الكافی ۱ / ۳۸۰.

تـامّه، فیجوز التمسّـک بالإطلاـق فی کـلّ حصه أو فردٍ شکّ فی شـموله له، و هـذا علی القاعـده. و أخری: یکون إطلاق الکلام مقیّـدا بقیـدٍ، فهو مطلقٌ لکنْ سـقطت حجیّته، ففی هـذه الحاله لا یتمسّک بالإطلاق فی مورد الشک، لأن المطلق بعد التقیید _ و کـذا العام بعـد التخصـیص _ یسـقط عن الدلیلیّه. فلو تقیّد أکرم العلماء بالعدول، لم یصح التمسّک بأکرم العلماء لوجوب إکرام العدول منهم، لأن معناه حینئذٍ وجوب إکرام العلماء و إن لم یکونوا عدولاً، لأن الإطلاق رفض القید.

و فی المقام: إن الآیه إن کانت مطلقهً، فکیف اسـتدلّ بها الإمام علیه السّلام لموردٍ یعتبر فیه العلم، و إن کانت مقیّده بإفاده العلم، فلا تصلح للإستدلال للأعم ممّا أفاد العلم و ما لم یفده.

فالإستدلال بالآیه ساقط لبقاء هذا الإشکال من الشیخ علی حاله.

الإشکال علی الشیخ

لکن یرد علی الشـیخ التهـافت فی کلمـاته، وذلـک: أنه إذا کـانت الآیه مفیـدهً لاعتبار العلم _ لأنّ الإمام علیه السّـلام طبّقها علی مسأله معرفه الإمام و هی من اصول الدین _ فلماذا استدلّ بها فی مسأله الإجتهاد والتقلید؟

لقد اسـتدلّ الشـیخ بالآیه علی وجوب التقلید، والتقلید _ کما هو معلوم _ هو الأخذ بقول الغیرتعبّدا، فهذا یناقض کلامه هنا. هذا أوّلاً.

و ثانیا: إنه فی رسالته فی مسأله تقلید المیت،(۱) قال فی ردّ المستدلّین بالآیه

۱- ۱. مطارح الأنظار: ۲۸۸.

للجواز: بأنّ الآیه غیر وارده فی مورد التفقّه، بل إن موردها النفر إلی الجهاد.

و هذا یناقض کلامه فی المقام، إذ یقول بأنها دالّه علی التفقّه فی الدین.

و قال أیضا فی ردّ الإستدلال: بأنّ التفقّه فی عصر نزول الآیه بمعنی الحضور عند المعصوم والأخذ منه، و لذا استدلّ الأعاظم بالآیه لحجیّه خبر الواحد.

فکیف یقول هذا هناک، و فی المقام ینکر دلاله الآیه علی حجیّه خبر الواحد. هذا کلّه نقضا.

و أمّا حلاًّ، فإن مقتضی التحقیق هو النظر فی الروایات المستدلّ فیها بالآیه المبارکه، فقد تبیَّن ممّا ذکرناه من أوّل البحث إلی هنا أنّ تلک الأخبار هی سبب الإشکال العمده فی الإستدلال بها علی حجیّه خبر الواحد.

وقد وجدنا الشیخ فی رساله تقلید المیت(۱) _ بعد أن استدلّ بالآیه علی حجیّه الخبر، و ذکر أنّ التفقّه فی عصر الأئمّه کان یتحقق بتعلّم الأحکام و أخذ الروایات _ یستشهد بما رواه الشیخ الصّدوق فی عیون الأخبار من أمر الإمام علیه السّلام بالنفر إلی الإمام لتعلّم مسائل الحلال والحرام.(۲)

فکما ورد الإستدلال بالآیه لمعرفه الإمام فی الروایات، کذلک ورد فی تعلّم الأحکام، فیکون «التفقّه» مفهوما عامّا یصدق علی «معرفه الإمام» المعتبر فیه

۱- ۱. مطارح الأنظار: ۲۶۱.

۲- ۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲ / ۱۱۹، علل الشرائع ۱ / ۲۷۳، وسائل الشیعه ۱۱ / ۱۲، الباب ۱ من أبواب وجوب الحج.

العلم، و على «أخذ الأحكام» الذى لا يعتبر فيه العلم، و كذلك يكون مفهوم «الإنذار»، فإنّه التخويف، لكنّ المصداق يختلف، فما يعتبر فيه العلم يكون الإنذار حجةً إن أفاد العلم، و ما لا يعتبر فيه العلم فهو حجّه. و بهذا يتمّ الاستدلال بالآيه فيما يعتبر فيه العلم و فيما لا يعتبر أيضا.

لا يقال:(۱) إنّ وجوب العمل بما اُنذروا شرعيٌّ فى الأحكام وعقليٌّ فى اصول الدين، فكيف يُجعل هذان الوجوبان بالآيه المباركه بجعلٍ واحدٍ؟

لأنّا نقول: بأنَّ الوجوب فى كلا البابين شرعيٌّ، والحكم العقلى غيرالقابل للتعبّد الشرّعى منحصر بباب الإطاعه والمعصيه، ولذا نقول بشرعيّه ماورد فى الكتاب والسنّه فى وجوب العدل وحرمه الظلم، ولا نحملها على الإرشاد إلى حكم العقل. وعلى الجمله، فإنّه لا مانع من أن يكون الأمر بمعرفه الإمام ـ مثلاً ـ أمرا شرعيّا مولويّا بعد وجود المقتضى من جهه أنّ كثيرا من الناس لا تدرك عقولهم وجوب معرفته، بل إنّ بعض الناس لا ينبعثون من الأحكام العقليّه وإنّما ينبعثون بأوامر المولى ونواهيه فقط.

لايقال: إنّ الأحكام الشرعيّه منجزَّه، إمّا لكونها شبهات حكميّه قبل الفحص، وإمّا للعلم الإجمالى، ولذا لا يجوز التمسّك بقاعده قبح العقاب بلابيان. وإذا كانت منجزّه، فلا معنى لأنْ تفيد الآيه وجوب الحذر بالنسبه إلى الأحكام، لأنّ المنجَّز لا يتنجّز ثانيةً.

۱- ۱. كما فى أوثق الوسائل: ۱۵۷، ثم أمر بالتأمّل.

لأنّا نقول: بأنّ صحيحه يعقوب بن شعيب(۱) وغيرها صريحه بكون النافرين معذورين ماداموا فی حال الفحص، والمتخلّفين معذورين كذلك مادام لم يصلهم الإنذار. فالاشكال المذكور اجتهاد فی مقابل النصّ.

وحلّ المطلب هو: إنّ ظاهر الآيه المباركه ترتّب الحذر على الإنذار، وتوهّم عدم دخل الإنذار فی الحذر باطلٌ، وليس دخله بنحو جزء الموضوع ليكون الجزء الآخر هو العلم، لأن الآيه ظاهره فی وجوب الحذر عند الإنذار سواء علموا أولا. على أنّه لو كان للعلم دخلٌ لكان تمام الموضوع وسقط الإنذار عن الموضوعيّه، وهو باطل، فثبت أنّ الإنذار تمام الموضوع للحذر، وحينئذٍ يستحيل أنْ لايكون حجةً.

وبهذا ظهر تماميّه الاستدلال بآيه النفر فی أبواب اصول الدين، وفی باب الإجتهاد والتقليد.

وأمّا فی مطلق خبر الواحد الثقه، فدلالتها على وجوب القبول تعبّدا، محلّ تأمّل، لمكان أخذ عنوان «التفقّه»، وهو غيرحاصل فی مطلق الخبر الواحد، فيكون أخصّ من المدّعی، فلا مناص من تتميم الاستدلال بعدم الفصل.

وأمّا ما أفاده المحقق الإصفهانی من أن «التفقّه» كان فی زمن الأئمه عليهم السلام بمعنى تعلّم الأحكام، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمه فی زماننا». فلا يدفع الإشكال، لأن «الفقه» ليس فی جميع الأزمنه إلاّ بمعنى واحد، غير أنّ التفقّه فی تلك الأزمنه كان سهلاً وهو فی زماننا صعب، لطول المدّه ووجود

۱- ۱. الكافی ۱ / ۳۷۸.

التعارضات فی الأدلّه، وغیرذلک من الأسباب.

هـذا، وقـد اختلف رأی شـیخنا الاسـتاذ فی جواز الاسـتدلال بالآـیه لحجیّه خبر الواحـد، فاختار فی الـدّوره السّابقه العـدم، أمّا فی اللاّحقه فلم یجزم بذلک.

وقـد کـان تقریبنـا للمطلب یقوّی الإسـتدلال بها، فهی إنْ لم تکن أوضـح دلالهً من آیه النبأ _ کما ادّعی فی مصـباح الاصول _ فلیست ساقطهً عن الاستدلال کما ذهب الشیخ وأتباعه.

وهذا تمام الکلام فی آیه النفر.

ص: ۲۰۰

آیه الکتمان

اشاره

قال تعالی: «إِنَّ الَّذینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَالْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّه وَیَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ».(۱)

والتقریب فیه نظیر ما بیّناه فی آیه النفر، من أنّ حرمه الکتمان یستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

کلام الشیخ:

قال: و یرد علیها ما ذکرنا من الإیرادین الأولین فی آیه النفر، من سکوتها و عدم التعرّض فیها لوجوب القبول و إنْ لم یحصل العلم عقیب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذی یحرم کتمانه و یجب إظهاره. قال: و یشهد لما ذکرنا: أن مورد الآیه کتمان الیهود لعلامات النبی صلی اللّه علیه وآله بعد ما بیّن اللّه لهم ذلک فی التوراه، و معلومٌ أن آیات النبوّه لا یکتفی فیها

بالظن.

ص: ۲۰۱

۱- ۱. سوره البقره: الآیه ۱۵۹.

قـال: نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيـد قوله العلم غالبا، أمكن جعل ذلک دليلاً على أن المقصود العمل بقوله و إن لم يفد العلم، لئلّا يكون إلقاء هذا الكلام كاللّغو.

ومن هنا يمكن الإسـتدلال بما تقـدّم من آيه تحريم كتمان ما فى الأرحام على النساء(۱) على وجوب تصـديقهنّ، و بآيه وجوب إقامه الشـهاده(۲) على وجوب قبولهـا بعـد الإقـامه، مع إمكـان كـون وجـوب الإظهـار لأجـل رجـاء وضـوح الحق مـن تعـدّد المظهرين.(۳)

رأى صاحب الكفايه

وقال فى الكفايه ما حاصـله: إنه إن كانت الملازمه العقليّه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول تامهً ـ من جهه لزوم لغويّه تحريم الكتمان إن لم يجب القبول ـ لم يكن مجال لإيراد الشيخ على الاستدلال من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم.

فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

أى: إن الملازمه تنافى دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص.

ثم أجاب عن الإستدلال: بمنع الملازمه، و قال: فإن اللّغويه غير لازمه، لعدم

۱- ۱. سوره البقره: الآيه ۲۲۸.
۲- ۲. سوره البقره: الآيه ۲۸۳.
۳- ۳. فرائد الأُصول: ۸۱.

انحصـار الفائـده بـالقبول تعبّـدا، و إمكـان أنْ تكون حرمه الكتمـان لأجـل وضوح الحق بسـبب كثره من أفشاه و بيّنه، لئلّا يكون للناس على اللّه حجّه، بل كان له عليهم الحجّه البالغه.(۱)

آراء المتأخرين

وقد قال الميرزا فی هذه الآيه وآيه السؤال: بأن عدم دلالتها على حجيّه خبر الواحد أوضح من أن يخفى(۲)

وتبع الإصفهانی و العراقی(۳) صاحب الكفايه.

وتبعهما فی مصباح الاصول(۴) و استفاد منهمـا فی الجواب عن الإسـتدلال بالآيه، فـذكر ما حاصـله: عـدم الملازمه فی المقام، فالآـيه معناهـا حرمه الكتمـان على كـلّ أحـد، فيحتمـل أن يكون الوجه فيهـا أن إخبـار الجميع ممـا يوجب العلم، كمـا فی الخبر المتواتر.

قـال: و لاـ يقـاس المقـام بحرمه الكتمـان على النسـاء، لأـن طريق إحراز مـا فی الأرحـام منحصـر فی إخبـارهن، فالملازمه هناك موجوده وإلاّ تلزم اللّغويّه، بخلاف المقام، حيث حرّم الكتمان على اليهود الذين أخفوا الأدلّه الظاهره على نبوه نبيّنا

ص: ۲۰۳

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۰۰.
۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۱۹۶.
۳- ۳. نهايه الدرايه ۳ / ۲۴۴، نهايه الأفكار ۳ / ۱۳۰.
۴- ۴. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۸ _ ۱۸۹.

صلی اللّه علیه وآله لجمیع الناس، کما فی قوله تعالی: «مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ».(۱)

والحاصـل: إنه لاـ ملازمه بین حرمه الکتمـان و وجوب القبول هنـا، کمـا لاـ إطلاق لحرمه الکتمان لیشـمل ما لو علم المخبر بأن إخبـاره لاـ یفیـد العلم للسّـامع، إذ فی هـذه الصّوره تـدلّ الآیه علی وجوب القبول و إلاّ تلزم اللّغویّه. و وجه عـدم الإطلاق هو أن ظهور الحق لعامّه الناس هو الحکمه لحرمه الکتمان، والحکمه الداعیه إلی التکلیف لا یلزم أن تکون ساریه فی جمیع الموارد.

قال: و یدلّ علی ما ذکر: أن مورد الآیه هو النبوّه، و هی من اصول الدین، ولا یقبل فیها خبر الواحد.

الإشکالات الوارده علی الإستدلال

ویتلخّص الإشکال فی الاستدلال بالآیه فی وجوه:

الأوّل: إنها وارده فی ذمّ علماء أهل الکتاب، لکتمانهم ما نزل فی التوراه والإنجیل فی النبیّ الأکرم ورسالته، فالآیه متعلّقه بأصول الدین.

لایقال: فلیکنْ الاستدلال بها کما استدلّ بآیه النّفر، وقد تعلّقت بحسب الأخبار بالإمامه وهی من اصول الدین.

لأنا نقول: فرقٌ واضحٌ بین الآیتین ومورديهما. فالإمامه یمکن أنْ تعرف بما قاله الرسّول، لما تقدّم من أن وجوب معرفتها شـرعیّ، ولکنّ الرساله والنبوّه لاتعرف بکلام الرسول للزوم الدور، فوجوب معرفتها عقلی.

ص: ۲۰۴

۱- ۱. سوره البقره: الآیه ۱۵۹.

والثانی: إنها فی مقام بیان حرمه الکتمان لا وجوب قبول ما أظهر، والفرق بینها وبین آیه کتمان ما فی الأرحام ممّا لا یخفی.

والثالث: إنه لا ـ ملازمه بین حرمه الکتمان ووجوب القبول تعبّدا، إلاّ ـ إذا لزم لغویّه حرمه الکتمان، کما فی آیه کتمان ما فی الأرحام، وما نحن فیه لیس من هذا القبیل، فالملازمه ممنوعه، فالإستدلال ساقط.

والرابع: إنّ موضوع الآیه هو ما أنزله اللّه من البیّنات والهدی، فإذا أخبر المخبر وعلم بأنّ المخبر به مما أنزله اللّه کذلک، وجب القبول، أمّا مع الشک، فلایجوز التمسّک للقبول بالآیه، لأنه من التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه.

وقد استظهر المحقق الإصفهانی من هذه الآیه معنیً أجنبیّا عن حجیّه الخبر بالمرّه، فذهب إلی أنها ظاهره فی حرمه کتمان ما فیه مقتضی الظهور لو لا ـ الستر، بقرینه قوله«بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ». فلا نظر فیها إلی وجوب الإعلام، بل غایه ما تدلّ هو لزوم إظهار ما بیّنه اللّه، ولا تدلّ علی لزوم إعلام ما هو مستور فی نفسه لولا الإعلام.(۱)

قال سیدنا الاستاذ قدّس سرّه بعد إیراده: وهذا الإستظهار لا بأس به قریب إلی الذهن والذوق.(۲)

وعن السیّد الصّدر: إن کلمه «الکتاب» لعلّ المراد منه القرآن الکریم ــ لا التوراه والإنجیل ــ فیکون المقصود أنه بعد ما بیّنا فی الکتاب الکریم أنّ النبیّ قد

ص: ۲۰۵

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۴۴.

۲- ۲. منتقی الأُصول ۴ / ۲۹۰.

توّفرت بشائر نبوّته فی کتب العهـدین، فمن ینکر أو یکتم علمه بـذلک من أهل الـدیانتین عـداوهً لهـذا الـدین وتکـذیبا للقرآن، فأولئک یلعنهم اللّه ویلعنهم اللاّعنون، وبذلک تکون الآیه أجنبیّه عن مسأله حجیّه خبر الواحد.(۱)

فالآیه المبارکه إمّا أجنبیّه عن البحث، وإمّا لا تدلّ علی المدّعی بوجوه.

۱- ۱. بحوث فی علم الأُصول ۴ / ۳۸۲.

آیه الذکر

اشاره

قوله تعالی فی سوره الأنبیاء «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ».(۱)

وجه الإستدلال: إن وجوب السؤال یستلزم وجوب قبول الجواب، وإلاّـ لغا وجوب السؤال. و إذا وجب القبول وجب قبول کلّما یصحّ أن یسأل عنه و یقع جوابا له، فلا خصوصیّه لمسبوقیّه بالسؤال.

إشکالات الشیخ

وأورد علیه الشیخ رحمه اللّه: بـأنّ مقتضی سیاق الآیه _ سواء التی فی سوره الأنبیاء أو التی سوره النحل _ هو إراده علماء أهل الکتاب.

و أمّا مع قطع النظر عن السیاق ففیه:

أوّلاً: إنه قد ورد فی المستفیضه أن المراد هم الأئمه الأطهار علیهم السّلام و روایتان منها صحیحتان، و هما عن محمد بن مسلم، والوشّاء.(۲)

ص: ۲۰۷

۱- ۱. سوره النحل: الآیه ۴۳.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۷ / ۶۳ و ۶۰، الباب ۷ من أبواب صفات القاضی، رقم ۳ و ۹.

وثانيا: إن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّدا، كما يقال فى العرف: سلْ إن كنت جاهلاً.

و يؤيد ذلك ورود الآيه فى اصول الدين التى لا يؤخذ فيها بالتعبّد إجماعا.

و ثالثا: لو سلّمنا، فإن المراد من أهل الذكر ليس مطلق من علم و لو بسماع روايهٍ من الإمام... .

الكلام حول الإشكالات

أمّا السّياق، فإنّه لا يصلح لأنْ يصرف اللّفظ العام عن العموم، ولذا كان لفظ «الغنيمه» فى آيه الخمس(۱) ظاهرا فى العموم، مع أنّ مقتضى السّياق إراده خصوص غنيمه دارالحرب. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ السّياق يسقط عن القرينيّه مع وجود الدليل على خلافه، وفيما نحن فيه روايه معتبره عن محمد بن مسلم، رواها الشيخ الكلينى ـ فى باب أنهم أهل الذكر ـ قد ورد فيها النهى عن السؤال من أهل الكتاب، قال عليه السلام: إذْن، يدعونكم إلى دينهم.(۲)

وأمّا الإشكالات الثلاثه:

۱- ۱. سوره الأنفال: الآيه ۴۱.

۲- ۲. الكافى ۱ / ۲۱۱.

حول الاشكال الثالث

فقد أورد فى الكفايه على الإشكال الثالث بقوله:

إنّ كثيرا من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والإطلاع على رأى المعصوم، كزراره و محمّد بن مسلم، و يصدق على السؤال منهم أنه السؤال من أهل الـذكر والعلم... و إذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضـى الآيه، وجب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العـدول مطلقـا، لعـدم الفصـل جزمـا فى وجوب القبول بين المبتـدى ء والمسـبوق بالسؤال، و لا بين أضـراب زراره و غيرهم ممّن يكون من أهل الذكر و إنما يروى ما سمعه أو رآه. فافهم.(۱)

ويمكن الجواب: بـأن موضوع وجوب القبول هو جواب أهـل العلم لعلّه كونهم كـذلك، و حينئـذٍ، كيف يقال بعـدم الفصل بين جوابهم و خبر من ليس منهم؟

وأجـاب السيّد الأُسـتاذ بـأن: مـا ذكره صـاحب الكفايه غيرسديـد، وذلك، لأنّ موضوع القبول ليس روايه العالم كى يقال بعـدم الفصـل بين روايته وغيره، بـل عرفت أن موضـوع القبـول هـو جـواب أهـل العلم، بملاـحظه جهه علمهم ومعرفتهم، بحيث يكون لذلك دخلٌ فى القبول، ومعه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين ما لايكون من أهل الذكر، لعدم ثبوت ملاك القبول فى خبره.(۲)

ص: ۲۰۹

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۰۰.

۲- ۲. منتقى الأُصول ۴ / ۲۹۲.

حول الإشكال الأوّل

واُجيب عن الإشكال الأوّل: بأنّ الروايات هذه من باب ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر عنوان عام.

أقول:

قد وقع الكلام بين الأعلام حول هذه الروايات من جهات:

الأولى: الكلام فى أسانيدها:

قال الشيخ: ردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السّند، بناءً على اشتراك بعض الرواه فى بعضها وضعف بعضها فى الباقى.

قال: وفيه نظر، لأنّ روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء فلاحظ وروايه أبيبكر الحضرمى حسنه أو موثّقه. نعم، ثلاث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف ولايقدم قطعا.

والثانيه: هل هى آحاد؟

قال الآشتيانى: إنّ الإستشهاد بالأخبار المذكوره لإراده خصوص الأئمه من أهل الذكر مع عدم قطعيّه صدور الأخبار وإنْ بلغت حدّ الاستفاضه لايجوز قطعا حسبما عرفت مرارا من أنّ الاستعانه فى مسأله حجيّه خبر الواحد منعا وإثباتا غيرجائز عقلاً.(1)

أقول:

إنّ هذه الأخبار موثوقٌ بصدورها، لاعتضادها بأدلّهٍ من الكتاب والسنّه كما

۱- ۱. بحر الفوائد فى شرح الفرائد ۲ / ۲۸۵.

سیأتی، ولو لا ذلک لم یستدل بها الشیخ وصاحب الفصول وغیرهما.

الثالثه: هل تدلّ علی الإنحصار أوهی بنحو المصداق؟

ظاهر الشیخ وبعض شرّاح کتابه وصاحب الفصول هو الأخذ بظواهر تلک الأخبار، خاصّهً وأنّ بعضها یفید الحصر کما لا یخفی علی من یراجعها، وکان شیخنا الاستاذ دام بقاه یصرّ علی ذلک فی الدوره السّابقه.

وذهب آخرون: إلی أنّ تلک الأخبار غیر دالّهٍ علی الحصر، وإنما المراد ذکر المصداق الأتم، وأهل الذکر فی الآیه عنوان عام، واختاره شیخنا فی الدّوره اللاّحقه.

وقال سیدنا الاستاذ: إنّ التفسیر بمثل ذلک یرجع إلی بیان المصادیق لا لبیان المعنی المراد علی سبیل الحصر، ففی زمانهم علیهم السّلام یکونون هم مصداق الذکر الذی ینبغی السّؤال منهم، ومثل ذلک کثیر فی تفسیر الآیات الوارد فی النصوص.(۱)

وقال السیّد الصّدر: لاشک فی أنهم هم أهل الذکر الحقیقیین، لأنهم ورثه کلّ الرّسالات والشرائع والکتب السّماویّه وورثه آدم ونوحٍ... إلاّ أن هذا من التفسیر بالباطن لا الظّاهر، وإلاّ، فلا معنی ولا مناسبه فی إرجاع المشکّکین فی نبوّه محمد إلی الأئمه _ علیهم الصّلاه والسّلام _ لإثبات حقانیّه الرسول ودفع شبهه بشریّته.(۲)

۱- ۱. منتقی الأُصول ۴ / ۲۹۲.
۲- ۲. بحوث فی علم الأُصول ۴ / ۳۸۴.

أقول:

والصحّيح ما ذهب إليه الاستاذ فى الدورّه السّابقه، تبعا للشيخ وغيره، ولتوضيح ذلك نذكر اُمورا:

الأوّل: إنّ «الـذكر» فى الكتـاب والسنّه هو «القرآن» أو «النبّى صلّى اللّه عليه وآله» أو «مطلق ذكر اللّه». وأيّا كان المراد فى الآيه الكريمه، فالأئمه الأطهار هم أهله على التحقيق لا غيرهم.

والثانى: إنّ الأئمه عليهم السّلام عندهم جميع الكتب المنزله من اللّه، وهم فى نفس الوقت صادقون ومصدّقون عند جميع أصناف الكفّار.

والثالث: قد استشهد اللّه والرسول أمام الكفّار بأميرالمؤمنين عليه السّلام على نبوّه رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله.

قال تعالى: «وَيَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفى بِاللّه شَهيدًا بَيْنى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ»،(۱) فقد روى الفريقان أنّ المراد من «من عنده علم الكتاب» هو «أميرالمؤمنين على»،(۲) فإن هذه الآيه تدلّ:

أوّلًا: على قبول الكفار شهاده أميرالمؤمنين،

وثانيا: على صحّه إرجاع المشككّين فى نبوّه محمّد إلى الأئمه.

والرّابع: فرقٌ بين التفسير وبيان المراد من اللّفظ، كما فى تفسير «أهل الذكر» ب_«الأئمه»، وبين التفسير الباطن، كما فى تفسير «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقيمَ» ب_«على» عليه السّلام. فلا ينبغى الخلط بين المقامين.

۱- ۱. سوره الرّعد: الآيه ۴۳.

۲- ۲. اُنظر: تفسير الثعلبى ۵ / ۳۰۳، تفسير القرطبى ۹ / ۳۳۶، شواهد التنزيل ۱ / ۴۰۱.

وعلى الجمله، فإنّ الحقّ مع الشيخ وأتباعه فى هـذا الإشـكال، لأنّه إن كان المراد من «أهل الذكر» هم الأئمه عليهم السلام، فإن إخبارهم يفيد العلم. فالآيه أجنبيّه عن البحث.

حول الإشكال الثانى

وأجاب المحقق الإصفهانى عن الإشكال الثانى بما حاصله:(١) إنْ متعلّق العلم فى الآيه هو العلم بالجواب لا ـ العلم بالواقع؛ فالإشكال مندفع.

والإنصاف أن ما ذكر خلاف ظاهر الآيه، وقد أوضح ذلك سيدنا الاستاذ رحمه اللّه: بأنّ مرادنا بالعلم الذى يكون دخيلاً فى وجوب القبول ليس النظر والروّيه والدّقه، بل مطلق الرأى والإعتقاد، فقبول رأيه لو كان ناشئا عن حسّ ظاهر بلا ـ أى مقدّمه حدسيّه لا يلازم قبول خبره بما هو خبر. وبعباره اخرى: الآيه الكريمه بمنزله أنْ يقال: الفتوى حجّه، فهل يتصوّر دلاله هذا القول على حجيّه الخبر، بملاحظه أن الفتوى تنشأ أحيانا عن غير نظرٍ وإعمال حدس(٢)

هذا، وقد أضاف شيخنا فى الردّ على قول المحقق المذكور: الإستدلال بروايهٍ أخرجها الشيخ الكلينى(٣) عن أبى عبداللّه عليه السّلام أنه عرض عليه بعض خطب أبيه عليه السّلام...

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٤٦.
٢- ٢. منتقى الأُصول ۴ / ٢٩٢.
٣- ٣. الكافى ١ / ۵٠.

آیه الأُذُن

اشاره

قوله تعالی: «وَمِنْهُمُ الَّذینَ یُوءْذُونَ النَّبِیَّ وَیَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُوءْمِنُ بِاللّه ِ وَیُوءْمِنُ لِلْمُوءْمِنینَ».(۱)

و تقریب الإستدلال: إن اللّه مدح رسوله بتصدیقه للمؤمنین، فکان تصدیقه لهم فعلاً حسنا، و إذا کان حسنا فهو واجب.

قال الشیخ(۲): و یزید فی تقریب الإستدلال وضوحا: ما رواه فی فروع الکافی فی الحسن بابن هاشم إنه کان لإسماعیل بن أبیعبداللّه علیه السلام دنانیر، و أراد رجل من قریش أن یخرج إلی الیمن، فقال له أبوعبداللّه: یا بنی، أما بلغک أنه یشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس یقولون. فقال یا بنی: إن اللّه عزّوجلّ یقول «یُوءْمِنُ بِاللّه ِ وَیُوءْمِنُ لِلْمُوءْمِنینَ». یقول: یصدّق اللّه و یصدّق للمؤمنین. فإذا شهد عندک المسلمون فصدّقهم.(۳)

۱- ۱. سوره التوبه: الآیه ۶۱.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۸۳.

۳- ۳. الکافی ۵ / ۲۹۹.

وإنّما قال «يزيد في الإستدلال...» لأنّ الإمام عليه السّلام قد طبّق الآيه على إخبار المؤمنين بأن الرجل يشرب الخمر، فيفيد حجيّه إخبارهم، وأنه كان على إسماعيل ترتيب الأثر عليه بعدم إعطاء ماله إليه. وكأنه عليه السّلام يشير إلى أن شارب الخمر سفيهٌ واللّه تعالى يقول «وَلا تُوءْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمْ»(١). فالخبر يزيد وضوحا في دلاله الآيه على حجيّه خبر المؤمن، ولذا عَمَد إلى توجيهه بعد الإيراد على الاستدلال.

هذا تقريب الإستدلال.

إشكال الشيخ

ثم إن الشيخ أورد على الإستدلال بإيرادين:

الأوّل: إن المراد من «الاُذُن» هو السّريع التصديق والإعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبّدا بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه. فاللّه تعالى مدح نبيّه لحسن ظنّه بالمؤمنين و عدم اتّهامهم.

والثاني: إن المراد من التصديق في الآيه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد ذلك لم يكن اُذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبي أو جلده، لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشرّ له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع.

١- ١. سوره النساء: الآيه ۵.

بـل المراد هو الحمل على الصـحّه فقط. وذلك قـد يتحقّق بمجرد حمل الفعل ذى الوجهين على الوجه الصـحيح منهما، من دون ترتيب أى أثرٍ، كمـا لو اغتـاب المؤمن عنـدك أحـدا من المؤمنين، فإنك تحمل اغتيابه على الصـحّه، بأنْ يكون له مجوّز للغيبه، ولكنْ لاـ ترتب الأـثر على قوله فى المغتـاب. وقـد يتحقّق بترتيب الأـثر الخـاصّ به، كمـا لو اُجريت صـيغه عقـد البيع فشـكّ فى صحّتهـا، فـإنه يحمـل على الصـحّه ويرتّب النقل والانتقال عليه. وقـد يتحقّق بترتيب جميع آثار الواقع عليه عملاً، وهـذا ما نسـمّيه بالصحيح فى إخبار الثقات.

ومراد الشـيخ هنـا هو القسم الأـوّل، فلاـ يكـذّب المؤمن فيمـا قال، ولكنْ لا يرتب الأثر على قوله، وهو ما تقتضـيه أدلّه حمل فعل المسلم على الصحّيح والأحسن،(۱) وهو ظاهر الأخبار الوارده فى أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أنْ يصدّقه ولا يتّهمه، خصوصا مثل قوله عليه السـلام: يا أبا محمد، كذّب سـمعك وبصـرك عن أخيك، فإنْ شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً وقال لم أقله، فصدّقه وكذّبهم.(۲)

قال:

ويؤيّد هذا المعنى ما عن تفسير العياشى عن الصّادق عليه السّلام من أنه «يصدّق المؤمنين، لأنه كان رؤوفا رحيما بالمؤمنين».(۳)

ص: ۲۱۷

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۲ / ۳۰۲، الباب ۱۶۱ من أبواب أحكام العِشره.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۱۲ / ۲۹۵، الباب ۱۵۷ من أبواب أحكام العشره، الرقم ۴.

۳- ۳. تفسير العيّاشى ۲ / ۹۵.

فإن تعليل التّصديق بالرأفه والرحمه على كافّه المؤمنين، ينافى إراده قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه... .(۱)

و يؤيّده أيضا: ما عن القمى فى سبب نزول الآيه: إنه نمّ منافق على النبى صلّى اللّه عليه وآله فأخبره اللّه ذلك، فأحضره النبى و سأله، فحلف أنه لم يكن شىء مما ينمّ عليه، فقبل منه النبى، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبى و يقول إنه يقبل كلّ ما يسمع... فردّه اللّه بقوله لنبيّه «قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ».(۲)

ومن المعلوم أن تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصّدق عليه مطلقا. وهذا التفسير صريح فى أن المراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

قال: و يشهد بتغاير معنى الإيمان فى الموضعين _ مضافا إلى تكرار لفظه _ تعديته فى الأول بالباء و فى الثانى باللّام.

ثم إنه قدّس سرّه جعل يوجّه الروايه فى قضيه إسماعيل... .

رأى الكفايه

أجاب عن الإستدلال بما هو ملخّص كلام الشيخ، فلا حاجه إلى ذكر نصّ كلامه(۳) رحمهما اللّه.

ص: ۲۱۸

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۸۳ .

۲- ۲. تفسير القمّى ۱ / ۳۰۰.

۳- ۳. كفايه الأُصول: ۳۰۱.

نعم، قد لوحّ إلى أنّ المراد من التصديق ترتيب خصوص الأثر غيرالمضّر بالمخبر.

وقال فى حاشيه الرسائل: الحمل على الأحسن لايقتضى الحمل على الصّدق، بل الصّدق والكذب كلاهما له وجه حسن ووجه غيرحسن، فالحمل على الأحسن هو الحمل على الجهه المباحه.(۱)

لكنّ ظاهر كلمات الشيخ هو الحمل على الصّدق مع رعايه جانب الإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فيترتب الأثر إلى حدٍّمّا، فهو تصديق ظاهرى من باب الحمل على أحسن الوجوه كما تقدّم.

رأى العراقى

أجاب رحمه اللّه(۲) بمنع كون المراد من التصديق فى الآيه هو التعبّد بثبوت الخبر به و ترتيب الأثر عليه. و إنما هو بمعنى مجرّد إظهار القبول و عدم المبادره إلى تكذيب المخبر فيما يخبر به والإنكار عليه، كما يشهد له تكرار لفظ الإيمان و تعديته فى الأوّل بالباء و فى الثانى باللاّم.

قال: كما أنّ المراد بالاُذُن فيها أيضا هو ما ذكرنا، لأنه هو الذى يكون خيرا لجميع الناس، دون المعنى الأوّل، لا أنّ المراد منه هو سريع الإعتقاد، كيف؟ و إنّ ذلك لا يناسب مقام النبوّه فضلاً عن كونه كمالاً له و موجبا لمدح اللّه إيّاه.

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۲۰.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۳ / ۱۳۱ _ ۱۳۲.

فكانت الآيه المباركه فى مقام بيان آداب المعاشره مع الناس، من إظهار القبول فيما يقولون و عدم المبادره إلى تكذيبهم... كما قيل فى سبب نزول الآيه أنه نمّ منافق... فإن من المعلوم بالضّروره أن تصديقه لذلك المنافق لم يكن إلاّ صوريّا لا حقيقيّا، و إلى ما ذكرنا يشير قوله عليه السلام: يا محمّد كذّب سمعك و بصرك...

و أمّا الروايه المتضمّنه لقصّه إسماعيل... فإنما هو لأجل عدم الأخذ بالإحتياط.

فالمحقق العراقى موافق للشيخ و صاحب الكفايه، إلاّ فى معنى «الاُذن».

رأى السيد الخوئى

وأمّا السيّد الخوئى، فكذلك، إلاّ فى ما ذكروا من مغايره معنى «الإيمان» بالتعديه بالباء واللاّم، قال:

و فيه: إن الإيمان بمعنى التصديق القلبى، فإن كان متعلّقا بوجوب شىء تكون تعديته بالباء، كما فى قوله تعالى «وَالْمُوءْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّه ِ...»،(۱) وإن كان متعلّقا بقول شخص، كانت تعديته باللاّم، كما فى قوله: «وَما أَنْتَ بِمُوءْمِنٍ لَنا».(۲) وحينئذٍ تكون التعديه باللاّم بالإضافه إلى المؤمنين على إراده تصديق قولهم. فلا شهاده للسّياق على ما ذكر.(۳)

ص: ۲۲۰

۱- ۱. سوره البقره: الآيه ۲۸۵.

۲- ۲. سوره يوسف: الآيه ۱۷.

۳- ۳. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۱.

أقول:

ويتلخص كلام الأعاظم فى أنّ التصديق للمؤمنين تصديقٌ ظاهرى، بخلاف الإيمان باللّه فإنه واقعى، و ذلك لتكرار «يؤمن» و اختلاف حرف التعديه. هذا أوّلاً.

وثانيا: إن المراد بالمؤمنين هنا هم المنافقون، فإنّ النبىّ صلّى اللّه عليه وآله كان يتظاهر معهم بتصديق قولهم و هو غير مصدّق لهم واقعا، معتمدين على ما فى تفسير القمى.

و بذلك قالوا بعدم صلاحيّه الآيه للإستدلال.

رأى الاستاذ

قال شيخنا: وللنظر فيما ذكروا مجال.

أمّا الإختلاف فى التّصديق، فهو موجود على كلّ حال، لأنّ التصديق بالنسبه إلى اللّه عقلى، لعدم احتمال الخلاف، و بالنسبه إلى المؤمنين تعبّدى تشريعى.

و أمّا الإختلاف فى حرف التعديه، ففيه: ورود الإيمان بمعنى التصديق الواقعى متعدّيا باللّام كما فى «فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ».(۱)

وأمّا أن المراد من «المؤمنين» هم «المنافقون»، لما فى تفسير القمى رحمه اللّه، فإنّ كلام القمى هنا غير مسندٍ إلى الإمام عليه السلام. هذا أوّلاً.

و ثانيا: إنه ينافى الكتاب، فإنه ينفى بكلّ صراحه كون المنافقين مؤمنين،

۱- ۱. سوره العنكبوت: الآيه ۲۶.

حيث يقول تعـالى: «وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنّا بِاللّه ِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَما هُمْ بِمُوءْمِنينَ»(۱) و يقول: «وَللّه ِ الْعِزَّهُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُوءْمِنينَ وَلكِنَّ الْمُنافِقينَ لا يَعْلَمُونَ»(۲).

وثالثا: لقد جاء فی ذیل الآیه المبارکه «وَرَحْمَهٌ لِلَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ»،(۳) ودلالته واضحه علی ما ذکرنا.

ویؤید ذلک: روایه العیاشی التی أوردها الشیخ.

هـذا، و یوضّـح أن المراد من «وَیُوءْمِنُ لِلْمُوءْمِنینَ» هو التصـدیق بمعنی ترتیب الأـثر: قوله تعالی علی لسان إخوه یوسف لمّا قالوا لیعقوب «وَما أَنْتَ بِمُوءْمِنٍ لَنا»(۴) أی: لست بمصدّق لنا و لا ترتّب الأثر علی قولنا «أَکَلَهُ الذِّئْبُ».(۵)

وکذا الخبر فی قضیّه إسماعیل، فإنّه ظاهر فی التصدیق بمعنی ترتیب الأثر.

وفی خبر حمّاد بن بشیر: «أما علمت أنه یشرب الخمر؟ صدّقهم، فإنّ اللّه عزّوجلّ یقول «یُوءْمِنُ بِاللّه ِ وَیُوءْمِنُ لِلْمُوءْمِنینَ».(۶)

ومن هنا، ذهب دام بقاء فی الدورتین إلی أنّ للإستدلال بالآیه لحجیّه خبر الواحد وجها قویّا، خلافا للأعلام. واللّه العالم.

۱- ۱. سوره البقره: الآیه ۸.

۲- ۲. سوره المنافقون: الآیه ۷.

۳- ۳. سوره التوبه: الآیه ۶۱.

۴- ۴. سوره یوسف: الآیه ۱۷.

۵- ۵. سوره یوسف: الآیه ۱۴.

۶- ۶. سوره التوبه: الآیه ۶۱.

الاستدلال بالأخبار لحجيّه خبر الواحد

اشاره

واستدلّ لحجيّه الخبر الواحد بالأخبار، ولايخفى أنّ الإستدلال بها يتوقّف على أن تكون مقطوعه الصّدور لئلّا يكون دورّيا.

وقد قيل: إنّ أوّل من تمسّك بالأخبار لحجيّه الأخبار هو الفاضل التونى رحمه اللّه، وكأنّ المتقدّمين عليه كانوا غافلين اُو كانوا يعلمون بعدم تواترها. ولعّل الثانى هو الظاهر، وكأنّه لذا أهمل المحقق الإصفهانى هذا البحث.

وعلى الجمله، فلا كلام فى وجود رواياتٍ يمكن الإستدلال بها لهذا المدّعى، ولكنّ المهمّ إثبات تواترها، لئلّا يلزم توقف الشئ على نفسه، وقد جعلها الشيخ رحمه اللّه أربعه طوائف.

الطائفه الاولى

الأخبار العلاجيّه.

فقال ما ملخّصه: إنّ هذه الأخبار تدلّ على كون حجيّه الأخبار فى نفسها

ص: ۲۲۳

مفروغةً عنها عند الأئمه عليهم السلام و أصحابهم، غير أنّهم كانوا يسألون عن الضابطه الشرعيّه فيما إذا وقع التعارض بين الخبرين، بأن كان أحدهما آمرا والآخر ناهيا.

و ذكر رحمه اللّه مقبوله عمر بن حنظله فقال: بأنها و إنْ وردت فى الحكم حيث أجاب الإمام: بأن الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث،(۱) إلاّ أنّ ملاحظه جميع الروايه تشهد بأن المراد بيان المرجّح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.(۲)

ثم ذكر مرفوعه زراره،(۳) و روايه ابن أبى الجهم(۴) عن الرضا عليه السلام.

و قال: روايه ابن المغيره(۵) تدلُّ على اعتبار خبر كلّ ثقه.

إشكالٌ ودفع

لكن وقع الإشكال من جهه أنّ الحجّتين المتعارضين أعمّ من أن يكونا مشكوكى الصّدور أو مقطوعى الصّدور.

فأجاب الميرزا: بأنّ الموضوع فى الأخبار العلاجيّه هو الخبران المشكوك صدورهما، لعدم معقوليّه وقوع المعارضه بين الخبرين المقطوع بصدورهما.(۶)

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶ الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم ۱.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۸۴.

۳- ۳. عوالى اللئالى ۴ / ۱۳۳.

۴- ۴. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۲۱ الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم ۴۰.

۵- ۵. المصدر، رقم: ۴۱.

۶- ۶. أجود التقريرات ۳ / ۱۹۸.

و فی مصباح الاصول: من الواضح أنه لیس مورد الأخبار العلاجیّه الخبرین المقطوع بصدورهما، لأنّ المرجحات المذکوره فیها لا تناسب العلم بصدورهما، و أنّ الظاهر من مثل قوله: «یأتی عنکم خبران متعارضان» کون السؤال عن مشکوکی الصّدور. مضافا إلی أن وقوع التعارض بین مقطوعی الصّدور، بعید فی نفسه.(۱)

لکن قد یقال: بمنع ظهور الرّوایه فی الخبرین المشکوک صدورهما، والقول بعدم وقوع المعارضه بین المقطوعی الصّدور _ فضلاً عن الإستبعاد _ ممنوع، لأنه إنما یمتنع فیما لو حصل القطع فی کلّ من الخبرین من جمیع الجهات، أعنی السّند والدلاله وجهه الصّدور، فلو صدر أحدهما لبیان الحکم الواقعی والأخر تقیّهً، وقع التعارض، و إنْ کانا مقطوعی الصّدور... فإذا أمکن وقوع التعارض بینهما، وجب الرجوع إلی المرجّحات.

و أمّا أنّ المرجّحات لا تناسب العلم بصدورهما، کموافقه الکتاب و مخالفته، إذ لا یعقل أن یکون مقطوع الصدور لکنه مخالف للکتاب.

فالجواب: إنّ المخالفه بالتباین مستحیله، أمّا بالإطلاق والتقیید فلا، إذ یمکن صدور الخبر المقطوع الصّدور المخالف لعموم الکتاب أو إطلاقه فیکون مخصّصا أو مقیّدا.

فلا ریب فی عموم و إطلاق الأخبار العلاجیّه و عدم اختصاصها بمقطوعی الصّدور، فالإستدلال بها لحجیّه خبر الواحد المشکوک الصّدور تام.

ص: ۲۲۵

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۱.

لكنْ یبقی الکلام فی صدور الأخبار العلاجیّه، لئلاّ یلزم الدّور بالإستدلال بها. والظاهر: عدم تمامیّه الاستدلال بهذه الأخبار بوحدها، و دعوی القطع بصدورها _ کما عن المیرزا رحمه اللّه(۱) _ مردوده، لقلّه هذه الأخبار عددا، مع أن بعضها مراسیل، فکیف یثبت التواتر؟

الطّائفه الثانیه

الأخبار الآمره بالرجوع إلی أشخاصٍ معیّنین فی الروایه:

کقوله علیه السلام: إذا أردت الحدیث فعلیک بهذا الجالس.(۲) مشیرا إلی زراره.

و قوله فی روایهٍ اخری: و أمّا ما رواه زراره عن أبی، فلا یجوز ردّه.(۳)

و قوله لابن أبی یعفور _ بعد السؤال عمّن یرجع إلیه إذا احتاج أو سئل عن مسألهٍ _ فما یمنعک عن الثقفی _ یعنی: محمّد بن مسلم _ فإنه سمع من أبی أحادیث و کان عنده وجیهاً.(۴)

و قوله _ فی جواب السؤال: أفیونس بن عبدالرحمن ثقه نأخذ معالم دیننا عنه؟ _ «نعم».(۵)

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۱۹۸.
۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۳، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، رقم ۱۹.
۳- ۳. المصدر، رقم: ۱۷.
۴- ۴. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۴، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، رقم ۲۳.
۵- ۵. المصدر، رقم ۳۳.

و قوله: «عليك بالأسدى»(۱) يعنى أبابصير.

و قوله: عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.(۲)

قال الشيخ: فقد أرجع الأئمه عليهم السلام آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والروايه. بل يظهر من الخبر الوارد فى يونس: أنّ قبول قول الثقه كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى.

قال: و هذه الطائفه مشتركه مع الطائفه الاولى فى الدلاله على اعتبار خبر الثقه المأمون.

أقول:

ذكر الميرزا أنّ هذه الطائفه من الأخبار بوحدها متواتره بالتواتر المعنوى. و سيأتى التفصيل.

الطائفه الثالثه

الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات والعلماء، على وجهٍ يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى المقلّدين و روايتهم بالنسبه إلى المجتهدين. مثل: «و أمّا الحوادث الواقعه، فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجه اللّه عليهم.(۳)

۱- ۱. المصدر، رقم ۱۵.

۲- ۲. المصدر، رقم ۲۷.

۳- ۳. كمال الدين: ۴۸۴.

ومثل: إذا نزلت بکم حادثه لاتجدون حکمها فیما روی عنّا، فانظروا إلی ما رووه عن علی.(۱)

ومثل ما فی الإحتجاج عن تفسیر العسکری فی قوله تعالی: «وَمِنْهُمْ أُمِّیُّونَ لا یَعْلَمُونَ الْکِتابَ»(۲)...

و مثل: اعتمدا فی دینکما علی کلّ مسنٍّ فی حبّنا کثیر القدم فی أمرنا.(۳)

و مثل: لا تأخذنّ معالم دینک من غیر شیعتنا، فإنک إنْ تعدّیتهم أخذت دینک من الخائنین الذین خانوا اللّه و رسوله و خانوا أماناتهم...(۴)

و مثل: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.(۵)

و مثل: لا عذر لأحدٍ فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا... .(۶)

الطّائفه الرّابعه

الأخبار التی یظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد، و إن کان فی دلاله کلّ واحد علی ذلک نظر. مثل: «من حفظ علی أُمّتی أربعین حدیثا بعثه اللّه فقیها عالما یوم القیامه(۷) و أمثال هذا الحدیث، مما ورد فی روایه الحدیث و

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۹۱، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، رقم ۴۷.

۲- ۲. تفسیر العسکری: ۲۹۹ _ ۳۰۱ والآیه فی سوره البقره: آیه ۷۸.

۳- ۳. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۱، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی رقم ۴۵.

۴- ۴. المصدر، رقم: ۴۲.

۵- ۵. کتاب الغیبه للشیخ: ۳۸۹.

۶- ۶. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی رقم: ۴۰.

۷- ۷. وسائل الشیعه ۲۷ / ۹۴، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی رقم ۵۸ ومابعده.

تعلّمه و تعليمه و نشره، و هى كثيره جدّا.

قال الشيخ: و ادّعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقه.(۱) إلاّ أن القدر المتيقّن منها هو خبر الثقه الذى يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعتنى به العقلا و يقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الإحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقه» و«المأمون» و«الصّادق» و غيرها الوارده فى الأخبار المتقدّمه... .

أقول:

هذه هى الأخبار كما صنّفها الشيخ وتبعه على ذلك غيره. وكما ذكرنا من قبل، فإنّ دلاله كثيرٍ منها واحدا واحدا تامّه، ولكنّ المهمّ تواترها، وقد وقع الكلام بين الأعلام فى معنى التواتر وأقسامه، وفى تواتر الأخبار المذكوره.

فههنا مطالب:

المطلب الأول فى معنى التواتر.

وقد اختلفت كلمات العلماء من الخاصّه والعامّه فى تعريف التواتر، فمنهم من اعتبر فيه عددا معيّنا، ثم اختلفوا فى تعيين العدد، و منهم من لم يعتبر، بل قالوا: بأنّ المتواتر هو الخبر الذى رواه جماعه يمتنع عاده تواطؤهم على الكذب و أفاد العلم. وهذا هو الصّحيح.

المطلب الثانى فى أقسام التواتر، فقد قالوا إنه على ثلاثه أقسام:

۱ ـ التواتر اللّفظى، وهو قليل جدّا، وقد مثّلوا له بقوله صلّى اللّه عليه وآله: إنّما الأعمال بالنيات. وقوله: من كنت مولاه فهذا على مولاه.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۸۸.

۲ ـ التواتر المعنوی، بأنْ یروی جماعه یمتنع تواطؤهم علی الکـذب حـدیثا بألفاظ مختلفهٍ تشترک فی المعنی الواحـد، کالأخبار الوارده فی حروب أمیرالمؤمنین المشترکه فی الدلاله علی شجاعته.

۳ ـ التواتر الإجمـالی، بـأنْ نعلم إجمالاً ـ بصـدور بعض الأخبـار الوارده عن جمـاعهٍ یمتنع تواطؤهم علی الکـذب، کالأخبـار عن القضایا الواقعه فی البلد، فإنّ بعضها یقینیٌّ حتما.

هذا، وقد أنکر المیرزا ـ فی الدوره الثانیه من بحثه ـ وجود التواتر الإجمالی فقال: بأنّ الأخبار إذا بلغت من الکثره ما بلغت، فإن کـان بینها جامع یکون الکلّ متّفقا علی نقله، فهو راجع إلی التواتر المعنوی، وإلاّ فلا وجه لحصول القطع بصـدق واحـد منها بعد جواز کذب کلّ واحدٍ منها فی حدّ نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض.

قال: فالحق هو انحصار التواتر فی القسمین الأولین لا غیر.(۱)

فأشـکل فی مصـباح الاصول علی اسـتاذه بأنّ: احتمال الکذب فی کلّ خبر بخصوصه غیر قادح فی التواتر الإجمالی، لأن احتمال الصّدق والکـذب فی کـلّ خبرٍ بخصوصه لا ـ ینافی العلم الإجمالی بصـدور بعضـها، وإلاّ لکان مانعا عن التواتر المعنوی واللّفظی أیضا، إذْ کل خبر فی نفسه محتمل للصّدق والکذب (قال):

وبالجمله: التواتر الإجمالی مما لا مجال لإنکاره، فإن کثره الأخبار المختلفه ربما تصل إلی حدٍّ یقطع بصدور بعضها وإنْ لم یتمیّز بعینه، والوجدان أقوی شاهد

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۱۹۷.

وأوضح دليل عليه، فإنا نعلم علما وجدانيّا بصدور جملهٍ من الأخبار الموجوده فى كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع... (١).

والتحقيق عدم تماميّه نقضه، وتماميّه الإستدلال بالوجدان. فالحقّ وجود التواتر الإجمالى كبرويّا، والعجب أنه لم يتنبّه على اختلاف رأى استاذه لاهنا ولا فى أجود التقريرات، وستأتى عباره الميرزا فى الدوره الاولى.

المطلب الثالث: فى التواتر فيما نحن فيه

قال المحقق الخراسانى فى الكفايه: إنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السّلام.(٢)

وقال فى حاشيه الرسائل:

لا يقال: وجه الإستدلال بالأخبار مع عدم تواترها لفظا ومعنى؛ لوضوح اختلافها بألفاظها ومضامينها وإن كان بينها قدر مشترك كما لا يخفى، ضروره أن وجود القدر المشترك بينها لا يوجب تواتر الأخبار بالنسبه إليه ما لم يحرز أن المخبرين بصدد الإخبار عن معنى واحد، وإن اختلافهم إنما يكون فى خصوصيّاته، كيف! والأخبار الكثيره المتفرّقه يكون بين مضامينها قدر مشترك لا محاله، ولا يفيد كثرتها القطع به أصلاً.

لأنّا نقول: وجه الإستدلال إنما هو تواترها على نحو الإجمال، بمعنى أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها، وهو كاف حجّه على حجيّه الخبر الواحد

ص: ٢٣١

١- ١. مصباح الأُصول ٢ / ١٩٣.

٢- ٢. كفايه الأُصول: ٣٠٢.

فی الجمله فی قبـال نفی حجیّته مطلقـا. وقضـیّته الإقتصار علی إعتبار خصوص ما دلّ علی اعتباره من أنحاء خبر الواحـد مثل خبر العـدل أو مطلق الثقه أخصّ الطائفه التی علم بصـدور واحـد بینهما مضـمونا. نعم، یمکن التعـدّی عنه إلی غیره لو وجـد مثل هذا الخبر ناهضا علی حجّیّه غیرهذا النحو.

والإنصـاف: حصول القطع بصـدور واحـد ممّـا دلّ منهـا علی حجّیّه خبر الثقه، ولاـ یخفی ظهور هـذه الطـائفه فی أن اعتبـار هـذا الوصف فی المخبر إنّمـا هو لأجـل حصول الوثوق بالصّـدور، ففی الحقیقه تکون العبره به لا بها، فلو حصل من غیرها یکون مثله فی الإعتبـار، ومن المعلوم عـدم إنحصـار أسـباب الوثوق بالصّـدور بوثـاقه الرّاوی، بـل هی تکون فی الأخبار المـدوّنه فی الکتب المعتبره سیّما الکتب الأربعه التی علیها المدار فی الأعصار والأمصار، وما یحذو حذوها فی الإعتبار کثیره جدّا:

منها: وجود الخبر فی غیر واحد من الأصول المعتبره المتداوله فی الأعصار السّابقه.

ومنها: تکرّره ولو فی أصل واحد بطرق مختلفه وأسانید عدیده معتبره.

ومنها: وجوده فی أصل معروف الإنتساب إلی من أُجمع علی تصدیقه، کزراره ونظراءه، وعلی تصحیح ما یصحّ عنه کصفوان بن یحیی وأمثاله.

ومنها: کونه مأخوذا من الکتب التی شاع بین السّلف الوثوق بها والإعتماد علیها، ولو لم یکن مؤلّفوها من الإمامیّه.

إلی غیر ذلک مما لا یخلو عن أکثرها الکتب التی ألّفت لتکون مرجعا للأنام فی الأحکام.

ص: ۲۳۲

ويشـهد على ذلك ـ أي على كون العبره على الوثوق بالصّدور مطلقا ـ : أنه كان المتعارف بين القدماء على ما صرّح به الشيخ بهاء الـدين في «مشرق الشمسين» إطلاق الصـحيح على مـا اعتضـد بمـا يقتضـي الإعتمـاد عليه، أو إقترن بما يوجب الوثوق به والرّكون إليه، ولم يكن تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعه المشهوره معروفا بينهم وأنه كان من زمان العلاّمه رحمه اللّه(1)

وقال المحقق العراقي:

لا ـ يخفى أن التواتر المـدعى في تلـك الأخبـار وإن لم يكن لفظيًا إلا ـ أنه يكون معنويا، لوضوح كون الجميع بصـدد بيان معنى واحـد وهو حجيه قول الثقه ووجوب العمـل على طبقه، بـل وظاهر بعضـها هو كون وجوب العمل بخبر الثقه أمرا مركوزا عنـدهم بحيث كـان من المسـلّمات عنـد أصـحاب الأئمه عليهم السـلام... وحينئـذٍ فلا ينبغي الإرتياب في حجّيّه خبر الثقه ووجوب الأخذ به.(2)

وقال الميرزا في دورته الاولى:

ولا يتوهّم أنّ هذه الأخبار من الأخبار الآحاد ولايصحّ الإستدلال بها لمثل المسأله، فإنها لو لم تكن أغلب الطوّائف متواترةً معنىً، فلا إشكال في أن مجموعها متواتره إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات اللّه عليهم أجمعين.(3)

ص: ۲۳۳

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۲۱ ـ ۱۲۲.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۳ / ۱۳۴.

۳- ۳. فوائد الأُصول ۳ / ۱۹۱.

وقال فی الدوره الثانیه:

یمکن أنْ یقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّه علی جواز العمل بخبر الثقه متواتر، مضافا إلی احتفاف بعضها بالقرینه القطعیّه من جهه اعتماد الأصحاب علیها، فیکون جواز العمل به مقطوعا لا محاله.(۱)

أقول:

أمّا التواتر اللّفظی، فلا ریب فی انتفائه.

وأمّا التواتر المعنوی فی خصوص الروایات الوارده فی الرجوع إلی الأشخاص _ کما ذکر المیرزا _، وهی الطائفه الثانیه، فالظاهر عدم تمامیّه، لأنّها علی الأکثر عشر روایات، وهذا العدد لا یورث العلم.

یبقی الکلام فی تواتر مجموع الطّوائف معنیً أو إجمالاً، فأقول:

إنه قد اعتبر فی التواتر الإستحاله العادیّه لتواطؤ المخبرین علی الکذب عند الإنسان العادی، دون القطّاع والوسواس، وقد اختلف العلماء فی العدد المعتبر فیهم علی أقوالٍ، لکنّ المهم بلوغهم عددا یستحیل معه عادهً تواطؤهم علی الکذب، خلافا لمن أنکر إفاده التواتر القطع مطلقا _ لأنّ المجموع لیس إلاّ الأفراد، وکلّ منهم یحتمل فیه الصّدق والکذب، والإعتماد علی حساب الإحتمالات وأنّه کلّما ازداد العدد قلّ احتمال الکذب، لا یُفید للجواب، لأنّ غایه قلّه احتمال الکذب تفید الظن القویّ بالصّدق، والمدّعی هو إفاده التواتر للقطع _ وهذه الإستحاله دلیلها الوجدان، ولا طریق لإقامه البرهان علیها.

ص: ۲۳۴

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۱۹۹.

هذا، ولا يخفى اعتبار العدد ــ على ما ذكر ــ فى كلّ طبقةٍ من طبقات سند الرّوايه.

هذه هى كبرى التواتر، سواء كان لفظيّا أو معنويّا أو إجماليّا.

إنما الكلام فى انطباق هـذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأنّ مجموع روايات الطوائف الأربع تبلغ المأتين روايه، وهذا العدد ضخمٌ، ولكنْ يعتبر فى كلّ روايةٍ منها تماميّه السّـند والـدلاله، ثم أنْ يكون العدد فى كلّ طبقةٍ مفيدا للعلم، من جهه امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب.

وقد رأينا بعد التحقيق فى الأخبار: أن بعضـها مرسل، وبعضـها مرفوع، والمسـند منها قد تكرّر الراوى الواحد فى عدّةٍ منها، فمثلاً: فى عدّةٍ منها (أحمد بن محمّد) وهو لا يخلو عن (ابن عيسى) و(ابن خالد).

فإذا عزل المرسل والمرفوع، وعزل المسند من قبيل ما ذكرنا، ينزل العدد من المأتين إلى الأقلّ من العشرين هذا.

مضافا إلى وجود التعارض بين نفس الأخبار، فأخبار الطائفه الأولى متعارضه فى نفسـها، والأصل الأوّلى فى الخبرين المتعارضين عندهم هو التساقط، وإنما نرفع اليد عن هذا الأصل بالمرجّحات أو القول بالتخيير، لكنّ الترجيح بخبر الواحد مستلزم للدّور.

ومضافا إلى أنّ الواسـطه بيننا وبين أصـحاب الأئمه هم ثلاثه: الكلينى والصّـدوق والشـيخ، ونحن وإنْ حصل لنا القطع بما يخبر به الواحد من هؤلاء، لكنّ هذا القطع يأتى من جهه شأن كلّ واحد منهم، وكلامنا فى التواتر.

ص: ٢٣٥

وبما ذكرنا يظهر عدم تحقق التواتر.

ولكنّ الذى يهوّن الخطب هو أنّ المقصود من دعوى التواتر حصول العلم.

ونحن عندنا علمٌ بصدور بعض أخبار الطوائف الأربع وإنْ لم يثبت التواتر.

والحاصل: إن نتيجه التواتر ــ وهو العلم ــ حاصلٌ فيما نحن فيه.

المطلب الرابع إنه بناءً على قبول التواتر الإجمالى، كما عليه المحقق الخراسانى والميرزا فى الدّوره السّابقه. وغيرهما، فلابدّ من الأخذ بالمضمون الأخصّ من بين الأخبار وجعله القدر المقطوع به، لأنّ ذلك مقتضى التواتر الإجمالى، وقد نصّ عليه المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل فى كلامه المنقول عنه سابقا، وكذلك السيّد الخوئى حيث قال: ومقتضاه الإلتزام بحجيّه الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيّات المذكوره فى هذه الأخبار، فيحكم بحجيّه الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيّات باعتباره القدر المتيقّن من هذه الأخبار الدالّه على الحجيّه...(۱)

وقد وقع البحث بينهم فى تعيين القدر المتيقّن، فذكر المحقق العراقى أنّه الصحيح الأعلائى،(۲) وذهب الميرزا إلى أنّ القدر المتيقّن دلالتها على حجيّه الخبر الوثوق به صدورا أو مضمونا.(۳)

وهذا كلامه فى الدوره السّابقه، وأمّا فى اللّاحقه، فقد قال ما نصّه:

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۳.
۲- ۲. نهايه الأفكار ۳ / ۱۳۶، تعليقه فوائد الأُصول ۳ / ۱۸۹.
۳- ۳. فوائد الأُصول ۳ / ۱۸۹.

ولا يخفى أن أخصّ تلك الأخبار مضـمونا هو الأخبار الـدالّه على جواز العمل بخبر الثقه، كما صـرّح بذلك فى جملهٍ من أخبار الطّائفه الثانيه وبعض الأخبار من الطّائفه الثالثه، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدّاله على جواز العمل بخبر الثقه متواتر، مضافا إلى احتفـاف بعضـها بـالقرينه القطعيّه من جهه اعتمـاد الأصـحاب عليهـا، فيكون جواز العمـل به مقطوعـا لا محاله. بل قد عرفت أن تعليق وجوب التبيّن على كون الجائى بالنبأ فاسقا كما فى آيه النبأ، إنما هو من جهه عدم تحرّز الفاسق عن الكذب، لِما عرفت من اقتضاء مناسبه الحكم والموضوع ذلك. وعليه، فخبر الثقه الـذى يتحرّز عن الكذب _ وإنْ لم يكن إماميّا _ هو القدر المتيقّن من أدلّه حجيّه الخبر.

ثم إن هذه الأخبار وإنْ كان لا يستفاد منها حجيّه الخبر الضعيف المنجبر بالشهره، كما كانت تستفاد من آيه النبأ، إلاّ أنّ الخطب فى ذلك هيّن، بعـد عـدم كون هذه الأخبار فى مقام إثبات حكم ابتدائى تأسيسـى، وإنما هى بصدد إمضاء ما جرت عليه السّـيره العقلائيّه. ولا ريب أن سيـرتهم قـد جرت على العمل بالخبر الموثق الأعم من كون الخبر بنفسه أو كون راويه موثوقا به، وبذلك تثبت حجيّه الخبر الصحيح القـدمائى مطلقـا. واحتمـال حجيّه خصوص الخـبر الصـحيح بين المتـأخرين _ كمـا عليه جمـاعه من المتأخرين _ ضعيف لا يمكنالقول به أصلاً.(۱)

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۹۹.

ردّ الاستاذ على الميرزا

وقد تناول شيخنا دام بقاه هذا الكلام بالنقد والردّ، فقال بأنه يشتمل على خمس دعاوى كلّها مردوده.

أمّا دعوى أنّ أخص الأخبار مضمونا هو الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقه، فيدفعها: أن من بين أخبار الطائفه الثانيه ما ورد في زكريا بن آدم من أنه «المأمون على الدين والدنيا»، وهذا أخصّ من الثقه، لأن من يكون كذلك فهو فوق العداله بمراتب، ولا يمكن رفع اليد عن هذه الخصوصيّه إلّا بالإجماع على عدم دخلها، ولا يرفع إلّا العداله المطلقه، ويبقى اشتراط مطلق العداله، كما دلّ عليها خبر الإحتجاج: أمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه...

وأيضا، فإنّ الأخبار التى اُرجع فيها إلى أشخاص الأصحاب، لا يُعلم أنّ وجه الإرجاع إليهم هو الوثاقه أو العداله، فهى من هذا الحيث مجمله، فيؤخذ بالقدر المتيّقن منها وهو العداله.

وأمّا دعوى احتفاف بعضها بالقرينه القطعيّه من جهه اعتماد الأصحاب عليها فيكون جواز العمل به مقطوعا لا محاله. فيدفعها: أنه إن أراد اعتماد كلّ الأصحاب، فهو منتف يقينا. وإنْ أراد اعتماد المشهور، فإنّ مبانى الفقهاء فى الاعتماد على الرواه وأخبارهم مختلفه، فمنهم من يعتمد على الخبر بمجرّد تكرّره فى الاصول الأربعمائه، ومنهم من يعتمد على الخبر إذا اتفق المشايخ الثلاثه على روايته، ومنهم من يعتمد على الخبر إنّ كان الحكم موافقا للقاعده، وإذا كنّا مخالفين مع الفقهاء فى جميع هذه المبانى كيف نثق بتلك الأخبار؟

وأمّا دعوى أنّ تعليق وجوب التبيّن على كون الجائى بالنبأ فاسقا فى آيه

النبأ إنّما هو من جهه عدم تحرز الفاسق عن الكذب... فيدفعها: أن تعليق وجوب التبيّن على مجئ الفاسق بالنبأ، يقتضـى ــ سواء عن طريق مفهوم الوصف أو مفهوم الشـرط ــ دخاله العـداله فى حجيّه الخبر، ورفع اليد عن هذا الظهور يحتاج إلى القرينه القويّه أو الحجّه على خلافه، ولذا تمسّك الميرزا لرفع اليد عن اعتبار العداله فى المخبر إلى الوثاقه بقرينه مناسبه الحكم والموضوع.

ومن الواضح أنّ مناسبه الحكم والموضوع لا توجب إلغاء الخصوصيّه فى كلّ موردٍ، فهى فى مثل «إغسل ثوبك إذا لاقى الدم» توجب إلغـاء خصوصيّه الثوب، أمّا فيمـا نحن فيه فلا، لأنّ ملكه العـداله أقوى من الوثاقه، فإن الثقه يحترز من الكـذب، والعادل يحترز منه ومن ساير المعاصى، وهذه الحاله يمكن أنْ تكون سببا لدخاله العداله فى الراوى شرعا من أجل التحفّظ على الأحكام الإلهيّه، ومع هذا الإحتمال لا تصلح المناسبه لرفع اليد عن تلك الخصوصيّه إلاّ ظنّا، وإنّ الظنّ لايغنى من الحق شيئا.

وأمّا دعوى أنّ هـذه الأخبـار لمّا كانت بصـدد إمضاء ماجرت عليه السّيره العقلائيه، وأنّها قائمه ــ بلا ريب ــ على العمل بالخبر الموثّق الأعم من كون الروايه بنفسـها أو كون راويها موثوقا به، فهى تثبت حجيّه الخبر الصـحيح القـدمائى مطلقا. فيدفعها: إنه إن كانت الأخبار إمضاء للسـيّره، فإن الدليل حينئذٍ هو السيره لا الأخبار، وكلامنا فى دلاله الأخبار. ومع التنزّل عن هذا الإشكال، فإنّ عمل المشهور بالخبر الضّعيف لا يفيد الوثوق به بعد علمنا باختلاف مسالكهم كما أشرنا من قبل.

فظهر اندفاع ما ذكره الميرزا من جميع الوجوه.

ص: ٢٣٩

ثم إنه دام بقاه تعرّض لما ذهب الیه المحقّق الخراسانی وأتباعه من أنّ مقتضی القاعده هو الأخذ بالأخصّ من الأخبار بناءً علی تواترها إجمالاً.

أمّا من حیث الکبری، فقد انتهی تحقیقه إلی عدم ثبوت التواتر، ثم ذکر أن عدم ثبوته لا یضرّ بالاستدلال، لأن المهمّ حصول العلم بالصّدور بالنسبه إلی بعض الأخبار، فلایلزم الدور.

وأمّا من حیث الصغری، فذکر عن العلماء اعتبار الصحیح الأعلائی، أی: اعتبار کون الراوی ثقةً عدلاً إمامیًا، لکونه أخصّ الرّوایات، فأشکل علیهم بوجود الأخصّ منه، وهو کون الرّوایه بالإضافه إلی ذلک مجمعا علیها، للخبر عن الإمام الکاظم علیه السلام فی جواب هارون لمّا سأله أن یلقی إلیه کلاما جامعا فی الدین، وهذا نصّ الخبر: قال علیه السلام: فقال ـ یعنی هارون ـ أحبّ أن تکتب لی کلاما موجزا له أُصول وله فروع، ویکون ذلک ممّا علمته من أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ ... فکتب: بسم اللّه الرحمن الرحیم، جمیع أمور الدنیا والدین أمران: أمرٌ لا اختلاف فیه وهو اجتماع الأمّه علی الضروره التی یضطرّون إلیها والأخبار المجمع علیها... وأمرٌ یحتمل الشکّ والإفکار... .(1)

وهذا الخبر وإنّ لم یکن معلوم الصّدور، إلاّ أن المفروض ضروره الأخذ بأخصّ ماجاء فی الطوائف الأربع من الأخبار.

لکنّ المحقق العراقی تنازل عن اعتبار العداله فقال: ولکن مع ذلک أمکن أن

ص: ۲۴۰

۱- ۱. مستدرک الوسائل ۱۷ / ۲۹۳، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، الرقم ۳۱.

يقـال فی الإنتقـال من العـداله إلی الوثـاقه: ربما يسـتظهر أن المناط فی الحجیّه هو هـذه الجهه، وإن کان الموثق عنـد الإمام علیه السّلام فوق العداله، مؤیّدا ذلک بالإرجاع إلی کتب بنی فضال لمحض وثاقتهم، کما لا یخفی.(۱)

وفی مصـباح الاصول بعـد أن قرّر الصـحیح الأعلائی: نعم، ذکر صاحب الکفایه رحمه اللّه أن المتیقَّن من هـذه الأخبار وإنْ کان هو خصوص الخبر الصـحیح، إلاّ أنه فی جملتها خبر صحیح یدلّ علی حجیّه الخبر الموثّق، فتثبت به حجیّه خبر الثقه وإنْ لم یکن عادلاً.

قـال: و مـا ذکره متین، ولعـلّ مراده من الخبر الصـحیح الـدال علی حجیّه خبر الثقه قوله علیه السّـلام: «نعم» بعـد مـا قـال السّائـل: أفیونس بن عبدالرحمن ثقه نأخذ معالم دیننا عنه؟(۲) فإنّ ظاهره کون حجیّه خبر الثقّه مفروغا عنها بین الإمام

والسائل وأن السؤال ناظر إلی الصّغری فقط(۳)

وقد تعقّب الاسـتاذ دام بقاه هذه الکلام بالنظر فی سـند الرّوایه المذکوره ودلالتها. أمّا سـندها ففی رجال الکشّـی: عنه عن محمد بن نصیر عن محمد بن عیسی عن عبدالعزیز ابن المشهدی والحسن بن علی بن یقطین جمیعا، عن أبیالحسن الرّضا علیه السّلام.

فقد یقال: بأنّ هؤلاء کلّهم عدول، فالإستدلال بها لحجیّه خبر الثقه غیرتام،

ص: ۲۴۱

۱- ۱. تعلیقه فوائد الأُصول ۳ / ۱۸۹.

۲- ۲. رجال الکشی: ۴۹۰، الرقم ۹۳۵.

۳- ۳. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۴.

الراوى، لأنّ توثيق علماء الرجال للّراوى تعديل له.

لكنّه توهّم، لأنّ الغرض من توثيق الراوى ليس إلاّ تصحيح روايته من جهه صدورها، ولا دلاله للتوثيق على احترازه من ساير المعاصى غير الكذب. على أنّ الشيخ والعلاّمه وغيرهما من القائلين بفسق العامّه يوثّقون بعض الرواه منهم كالسكونى وأضرابه، وهذا دليلٌ على أنّ التوثيق ليس بشهادهٍ بالعداله.

وإذا لم يكن التوثيق دليلاً على العداله، فإنّه لم يرد فى حقّ محمد بن نصير إلاّ قول الشيخ «ثقه كثير العلم مشهور به»،(۱) كما أنّ قول الفضل بن شاذان بحق عبدالعزيز بن المهتدى: «وكان خيرَ قُمّىٍّ فى مَن رأيته»(۲) الذى يدّلُ على مرتبهٍ فوق العداله، فى سنده على بن محمد بن قتيبه ولم يثبت وثاقته.

وعلى الجمله، فإنّ الإستدلال بهذه الروايه لحجيّه خبر مطلق الثقه تام.

ولكن يرد عليه أنها مطلقه، وتقيّدها الأخبار الوارده فى النهى عن الأخذ من غير الشيعه، المعلّله بأنهم خانوا اللّه ورسوله،(۳) بناءً على الوثوق بصدورها لقوّه مضامينها وغيرذلك. فتأمّل.

وتقيّدها أيضا الأخبار الوارده فى الأخذ من كلّ مسنٍّ فى حبّهم.(۴)

وما ورد فى أنه «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»(۵) الظّاهر

۱- ۱. رجال الشيخ: ۴۴۰.

۲- ۲. رجال الكشى: ۵۰۶، الرقم ۹۷۴.

۳- ۳. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۵۰، وقد تقدّم.

۴- ۴. المصدر، رقم ۴۵، وقد تقدّم.

۵- ۵. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۵۰، رقم ۴۰، وقد تقدّم.

فی اشتراط الإمامیّه فی الرواه.

لا یقال: إن الطرفین مثبتان ولایجمع بین الخبرین المثبتین.

لأنا نقول: إنّ فی المقام خصوصیّه تقتضی رفع الید بالمقید عن إطلاق خبر عبدالعزیز، وهی کون المقیّد فی مقام التحدید وبیان شرائط الاعتبار، والأصل فی القیود هو الإحترازیّه.

ومن الأدلّه علی حجیّه خبر الواحد من الأخبار: قوله علیه السّلام: العمری ثقتی، وأضاف علیه السّلام «فما أدّی إلیک فعنّی یؤدی، فاسمع له وأطع» هذا الخبر الذی تمسّک به القائلون بنظریّه جعل المؤدّی والقائلون بالطّریقیّه معا، وهو وإنْ کان یدلُّ علی شأنٍ کبیرٍ، لکنّ مورد الإستدلال هو التعلیل إذ قال: «فإنه الثقه المأمون»،(۱) فإنّ عموم هذا التعلیل یصلح للإستدلال علی المدّعی، ولا یضرّ بذلک وجود الجمله السّابقه فی حقّ شخص العمری الدالّه علی ذلک الشأن الخاصّ عند الإمام علیه السلام. لکن یمنع الأخذ به وجود صفه «المأمون»، وحمل الکلمه علی التأکید خلاف الأصل.

وکذا فی الخبر الآخر: «العمری وابنه ثقتان، فما أدّیا إلیک فعنّی یؤدّیان وما قالا فعنّی یقولان، فاسمع لهما وأطعهما».(۲) فالموضوع وإنْ کان «الثقه» لکنّ الذّیل یمنع من الأخذ بعمومه وإطلاقه.

وبعد، فإنّ خبر السؤال عن یونس بن عبدالرحمن کافٍ الإستدلال علی

۱- ۱. الکافی ۱ / ۳۳۰.

۲- ۲. المصدر نفسه.

حجیّه خبر الثقه، لا من جهه مقتضی التواتر الإجمالی، بل من جهه الإطمینان العادی والعلم العرفی والوثوق العقلائی. أمّا من ناحیه السند، فهو خبر معتبر، لأن محمد بن نصیر ثقه بلا کلام، ومحمد بن عیسی، إنْ کان ابن سعد، فکذلک، وإنْ کان ابن عبید الیقطینی، فقد وثقه النجاشی ووصفه بمقامٍ جلیل، وأمّا تضعیف الشیخ، فمستند إلی استثناء ابن الولید من رجال نوادر الحکمه، ولکنّ الشیخ الصّدوق قد أخرج عنه فی الفقیه. نعم، یتوقف _ تبعا لشیخه ابن الولید _ فیما یرویه محمد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن، وهذا الخبر لیس منها، وبذلک یسقط تضعیف الشیخ عن المعارضه لتوثیق النجاشی. وأمّا بقیّه رجال الخبر، فلا کلام لأحدٍ فیهم.

وتلخّص: أن الحق حجیّه خبر الثقه، لا لما ذکره الشیخ ولا لما ذکره المیرزا ولا لما ذکره صاحب الکفایه ومن تبعه، بل لما ذکرنا من الإطمینان العقلائی.

وأمّا ما تقدّم من تقیّد روایه عبدالعزیز بما دلّ علی اعتبار العداله.

فالجواب عنه: إن هذه الروایه آبیه عن التقید، لأنّ السؤال فی فرض عدم التمکن من الوصول إلی الإمام علیه السّلام، فلو کان یعتبر فی اعتبار الخبر شئ زائدا علی الوثاقه لبیّن، وإلاّ یلزم الإغراء بالجهل.

فإنْ قیل: القدر المتیقّن من الأخبار ما یروی عن الإمام بلاواسطه، فالأخبار المرویّه عن الأئمه مع الواسطه خارجه عن القدر المتیقن.

أو قیل: إنّ الإخبار مع الواسطه إخبارٌ عن الإخبار، وهذا خبر عن الموضوع لا الحکم، فهو خارج عن البحث.

ص: ۲۴۴

وهذا هو الإشكال العمده فی نظر سیّدنا الاستاذ رحمه اللّه، والذی ذهب علی أساسه إلی القول بعدم تمامیّه الاستدلال بالأخبار لحجیّه خبر الواحد.(۱)

والجواب:

إنّ المشهور القائلین بعدم حجیّه خبر الواحد فی الموضوعات، استثنوا الإخبار عن الإخبار، ورفعوا الید عن إطلاق خبر مسعده فی هذا المورد، ومما یشهد بذلک قبولهم الجرح والتعدیل من الواحد فی الکتب الرجالیّه، وعدم اشتراطهم البتیّه. هذا أوّلاً.

وثانیا: قد جاء فی الصحیح(۲) السؤال من الإمام أنّ ابن مهزیار روی عن الإمام الصّادق خبرین مختلفین فبأیّهما نأخذ؟ ومن الواضح أنّ ابن مهزیار من أصحاب الإمام العسکری علیه السلام، ولا یمکنه الروایه عن أبی عبداللّه علیه السّلام، ومع ذلک عبرّ عن خبره بالروایه.

هکذا أفاد شیخنا دام بقاه.

وهذا تمام الکلام فی الإستدلال بالسنّه علی حجیّه خبر الواحد الثقه.

ص: ۲۴۵

۱- ۱. منتقی الأُصول ۴ / ۲۹۶ _ ۲۹۷.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۲۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الرقم: ۴۴.

الإستدلال بالإجماع لحجیّه خبر الواحد

اشاره

واستدلّوا علی حجیّه خبر الواحد بالإجماع، وتقریره من وجوه:

الإجماع المحصّل

ذکر الشیخ(۱) أنه یمکن تحصیل الإجماع فی المسأله.

قال: إنّ طریق تحصیله أحد وجهین علی سبیل منع الخلوّ:

أحـدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلی زمان الشـیخین، فیحصل من ذلک القطع بالاتفاق الکاشف عن رضا الامام بالحکم أو عن وجود نص معتبر فی المسأله.

ثم أجاب عن سؤال مقدّر حول مخالفه السیّد ومن تبعه (قال): لا یعتنی بخلافهم، إمّا لکونهم معلومی النسب، کما ذکر الشیخ فی العُده، وإمّا للإطّلاع علی أنّ ذلک لشبههٍ حصلت لهم، کما ذکر العلاّمه، وإمّا لعدم اعتبار اتّفاق الکلّ، کما علیه المتأخرون.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۸۸.

الإجماع المنقول

والثانی: تتبع الإجماعات المنقوله فی ذلک. فأورد کلمات: الشیخ فی العدّه، والعلاّمه، والسیّد ابن طاووس، والمجلسی.

کلام الشیخ فی العدّه

فأورد أوّلاً کلام شیخ الطّائفه فی العدّه، وهو کلام طویلٌ جدّا، ونحن نشیر إلی المواضع المهمّه منه.

ذکر الشیخ فی العدّه:

ما اخترته من المذهب هو: إنّ الخبر الواحد، إنْ کان واردا من طریق أصحابنا القائلین بالإمامه، وکان ذلک مرویّا عن النبی أو عن أحد الأئمه علیهم الصّلاه والسّلام، وکان ممن لا یطعن فی روایته ویکون سدیدا فی نقله، ولم یکن هناک قرینه تدلّ علی صحه تضمّنه الخبر، جاز العمل به.

والذی یدلّ علی ذلک إجماع الفرقه المحقّه، فإنی وجدتها مجمعةً علی العمل بهذه الأخبار التی رووها فی تصنیفاتهم ودوّنوها فی اُصولهم، فلولا أن العمل بهذه الأخبار جائز لما أجمعوا علی ذلک، لأنّ إجماعهم فیه معصوم لا یجوز علیه الغلط والسّهو.

ثم ذکر أنّه لو کان العمل بخبر الواحد عند الطائفه محظورا لعاملوا القائل بحجیّته معامله الآخذ بالقیاس.(۱)

۱- ۱. العدّه فی الأُصول ۱ / ۱۲۶ _ ۱۲۷.

أقول

حاصل كلام شيخ الطّائفه فى العدّه إلى هنا هو:

إنه يرى حجيّه خبر الواحد بشروطٍ:

١. أن يكون الراوى إماميّا (٢) سديدا (٣) ثقةً (۴) يروى الخبر عن المعصوم (۵) ولا قرينه موجبه للعلم بمضمونه.

ثم يدّعى إجماع الطائفه على ذلك.

ويدّعى وجدانهم مجمعين على ذلك. فهو هنا يدّعى (الوجدان) وهذا هو الفرق الأساسى بين هذا الإجماع، ودعواه الإجماع فى (كتاب الخلاف).

وهذا الإجماع حجّهٌ، إذ فيه الإمام المعصوم من الخطأ والسّهو.

ثم يؤيّد ذلك بالقياس إلى (القياس).

إشكال السيّد الخوئى

وأشكل فى مصباح الاصول على الشيخ بوجهين:

الأوّل: حجيّه الإجماع المنقول عند القائل بها، إنما هى لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصح الإستدلال به على حجيّه الخبر؟

والثانى: إنه لا ملازمه بين حجيّه خبر الواحد وحجيّه الإجماع المنقول، لأنّ أدلّه حجيّه الخبر تختصُّ بالخبر الحسّى، على ما تقدّم بيانه.(١)

١- ١. مصباح الأُصول ٢ / ١٩٥.

الجواب

أمّا عن الإشكال الأوّل، فإنّ الشّيخ ذكر أنّ الخبر الناقل للإجماع محفوف بالقرائن المفيده للعلم، وحينئذٍ لا يكون دور.

وأمّا عن الإشكال الثانى، فيظهر مما تقدّم فى مبحث الإجماع، من أنه تارةً: يقوم الإجماع على السّبب. واخرى: على المسبّب. وما نحن فيه من قبيل الأوّل، فشيخ الطائفه يدّعى إجماع العلماء فى جميع الأزمنه على العمل بخبر الواحد، ومثل هذا الإجماع يكشف عن المسبّب، وهو رأى المعصوم أو الدليل المعتبر.

دعوى صاحب المعالم

وادّعى صاحب المعالم عدم دلاله كلام شيخ الطائفه على حجيّه الأخبار المجرّده عن القرينه. قال: والإنصاف أنه لم يتّضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم السيّد قدّس سرّه، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذٍ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السّلام، واستفاده الأحكام منهم، وكانت القرائن المعاضده لها متيسره كما أشار إليه السيّد، ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

قال: وتفطّن المحقق من كلام الشيخ ما قلناه، حيث قال فى المعارج(١)...

وما فهمه من كلام الشيخ هوالذى ينبغى أنْ يعتمد عليه،لامانسبه العلاّمه إليه.(٢)

وكذا قال الأمين الإسترابادى والسيّد صدرالدين، كما نقل عنهما الشيخ.

١- ١. معارج الأُصول: ١٤٧.

٢- ٢. معالم الدين: ١٩٨.

الجواب

وحاصل كلام صاحب المعالم ومن تبعه أنّ شيخ الطائفه لايقول بحجيّه الخبر الواحد المجرّد عن القرينه، بل يقول رحمه اللّه بأنّ أخبارنا الآحاد كلّها محفوفه بالقرائن، وهذا ما يقوله السيّد رحمه اللّه، وبذلك يجمع بين إجماعيهما، فلا تعارض بينهما.

لكنّ الشيخ قدّس سرّه تعجّب من كلام هؤلاء، وذكر أنّ الظاهر بل المعلوم أن صاحب المعالم لم يكن عنده كتاب العُدّه، وأنّ ما ذكره فى وجه الجمع بين الإجماعين ـ من تيسّر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرّد ـ قد صرّح الشيخ فى عبارته ببداهه بطلانه.

رفع إشكال المعارضه بين إجماع الشيخ وإجماع السيّد

وذلك، بعد أنْ تقرّر أن الإختلاف بينهما ليس لفظيّا، وأنه لايبعد وقوع مثل هذا التدافع مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب فى العمل بخبر الواحد، فكم من مسألهٍ فرعيّه وقع الإختلاف بينهما فى دعوى الإجماع فيها، مع أن المسأله الفرعيّه أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما. فلابدّ من وجهٍ للجمع، وإلاّ فلا تتمّ دعوى الشيخ، ولا يمكن الاستدلال بالإجماع على حجيّه خبر الواحد، ولذا ذكروا وجوها للجمع، لكنّ الشيخ يقول:

ويمكن الجمع بينهما بوجهٍ أحسن وهو: إن مراد السيّد من العلم الذى ادّعاه فى صدق الأخبار هو مجرّد الإطمينان، فإن المحكى عنه فى تعريف العلم أنه ما

ص: ٢٥١

اقتضـى سكون النفس، وهو الذى ادّعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الإحتمال رأسا. فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن، تجرّدها عن القرائن الأربع التى ذكرها أوّلاً، وهى: موافقه الكتاب أو السنّه أو الإجماع أو دليل العقل. ومراد السيّد من القرائن التى ادّعى فى عبارته احتفاف أكثر الأخبار بها هى الامور الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه، بمعنى سكون النفس بهما وركونهما إليهما. وحينئذٍ، فيحمل إنكار الإماميّه للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبّدا أو لمجرّد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضّح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس، ولو بمجرّد وثاقه الراوى وكونه سديدا فى نقله لم يطعن فى روايته.

ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيّد، خصوصا مع ملاحظه تصريح السيّد فى كلامه: بأنّ أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه، وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدّم بإنكار ذلك.(۱)

أقول

إنه لا يخلو ما ذكره قدّس سرّه من نظر وتأمّل، فإنّا إذا راجعنا كلمات السيّد رحمه اللّه فى كتاب (الذريعه) ودقّقنا النظر فيها، وجدناها ظاهرةً بل صريحةً فى خلاف ما نسبه الشيخ إليه:

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۸۸.

قال: «إعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حاله معقوله يجدها الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرّق فيها بين خبر النبى صلّى اللّه عليه وآله بأنّ زيدا فى الدار وخبر غيره».(۱)

ومراده: إن العلم يقتضى سكون النفس مع عدم احتمال الخلاف، أى: السكون اليقينى. ويشهد بذلك كلامه فى الظنّ إذ يقول: «وأمّا الظنّ، فهو يقوّى كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ وإنْ جوّز خلافه... وما يحصل عنده الظنُّ يسمّى أماره»(۲) فإذا كان يجوّز الخلاف فى الظنّ، كان مراده من سكون النفس فى العلم، هو اليقين الذى لا يجوّز فيه الخلاف.

وعليه، فالجمع الذى اختاره الشيخ ساقط.

ثم إنّ ما ينفى عنه السيّد الحجيّه شرعا هو الخبر الواحد فى مقابل الخبر المتواتر، كما لا يخفى على من يراجع الجزء الثانى من كتابه، لا ـ الخبر الذى لا ـ تسكن إليه النفس، بل إنه ينصّ على أنه ليس بحجّه وإن كان المخبر عدلاً، فهو يقول: «إعلم أن من يذهب إلى العمل بخبر الواحد فى الشريعه... يراعى فى العمل بالخبر صفه المخبر فى العداله»(۳) ثم يناقش ذلك القول ويقول بأنّ الخبر لا يكون حجهً ما لم يفد العلم، وإنْ كان المخبر عدلاً أمينا، ويصرّح بسقوط جميع البحوث المبتيّه على القول بحجيّه خبر الواحد عن الاعتبار فى فصلٍ عقده لذلك بعد الفراغ عن إثبات عدم الحجيّه.(۴)

۱- ۱. الذريعه إلى أُصول الشريعه ۱ / ۲۰.

۲- ۲. الذريعه إلى اصول الشريعه

۳- ۳. الذريعه إلى اصول الشريعه ۲ / ۷۹.

۴- ۴. المصدر ۲ / ۷۸.

وبما ذكرنا يسقط أيضا ما قيل فى الجمع بين الإجماعين من أنّ السيّد ينفى حجيّه الخبر الضعيف فى مقابل الموثوق به، لا الواحد فى مقابل المتواتر.

وتلخّص أن التعارض بين الإجماعين باق.

ما يشهد بصحّه دعوى شيخ الطائفه

لكنّ الحق فى دعوى الإجماع فى المسأله مع الشيخ، لشهاده امور عديده بذلك:

منها: كلام السيد ابن طاووس،(۱) حيث أنكر على السيّد دعوى الإجماع قائلًا:

ولايكاد تعجّبى ينقضى كيف أشتبه عليه أن الشيعه لاتعمل بأخبار الآحاد فى الامور الشرعيّه؟

قال: من تتبع الكتب والتواريخ والسير، علم أنّ العمل بخبر الواحد من الامور المسلّمه عند الشيعه بغير شبههٍ من العارفين، كما ذكر الشيخ فى العدّه وغيره.

ومنها: كلام ابن ادريس فى المواسعه والمضايقه،(۲) حيث ذكر أسماء جماعهٍ من قدماء الأصحاب وأركان الحديث من السلف، قائلًا: بأنهم كانوا لا يجوّزون ترك العمل بالخبر الموثوق به.

ومنها: دعوى الشيخ الكشى إجماع العصابه على تصحيح ما يصحّ عن جماعه من الرّواه.(۳)

ص: ۲۵۴

۱- ۱. فرج المهموم: ۴۲.

۲- ۲. أجوبه مسائل ورسائل فى مختلف فنون المعرفه: ۱۷ _ ۱۸.

۳- ۳. رجال الكشى: ۲۳۸ و ۳۷۵ و ۵۵۶.

فإنها ـ بقطع النظر عن البحث والتحقيق فيها ـ تكشف عن الإجماع على العمل بخبر الواحد الوارد عن الجماعه، إذْ لا شبهه فى عدم بلوغ كلّ ما ورد عنهم حدّ إفاده العلم.

ومنها: دعوى شيخ الطّائفه(۱) الإجماع على العمل بخبر السكونى وحفص بن غياث وأمثالهما من الرّواه.

ومنها: دعوى المفيد رحمه اللّه الإجماع على العمل بخبر جماعهٍ من الرّواه. ذكرهم فى كتاب الإرشاد.(۲)

ومنها: تفحّص المحدّثين عن حال الروّاه من حيث الجرح والتعديل. فإنه يكشف عن حجيّه خبر الواحد عندهم.

فالحق مع الشيخ.

وأمّا السيّد المرتضى رحمه اللّه، فإنه إنما ادّعى الإجماع على عدم الحجيّه لشبههٍ عرضت له، كما ذكر العلاّمه قدّس سرّه.

ويمكن أن يقال: بأنّ معقد إجماع السيّد رحمه اللّه هو الكبرى فى المسأله، وهى أن علماء الطائفه لا يعملون بما لا يفيد العلم. فإنّ هذه الكبرى مسلّمه، وخبر الواحد لايفيد العلم كما هو معلوم. ولهذا نظائر عديده فى (كتاب الإنتصار)، حيث يدّعى الإجماع على الكبرى ويطبّقها على المورد، فكانت دعواه الإجماع صحيحهً، وهو مشتبه فى تطبيق الكبرى على الصغرى.

۱- ۱. العدّه فى الأُصول ۱ / ۱۴۹.

۲- ۲. أُنظر: الإرشاد (من مجموعه مصنّفات الشيخ المفيد) ۲ / ۲۱۶ و ۲۴۷.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ الأصحاب وإنْ كانوا لايرون العمل بما لا يفيد العلم، إلّا أن خبر الواحد قد خرج عن ذلك العموم بالتّخصيص.

وتلخص:

إن إجماع شيخ الطائفه تامٌ من حيث المقتضى وعدم المانع، بعد الإجابه عن الإشكالات، وعن دعوى الإجماع من السيّد على خلاف ذلك.

الإشكال الوارد

ولكنّ الكلام كلّه فى الاستدلال بهذا الإجماع على حجيّه خبر الواحد من جهه كاشفيّته عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، كما ذكر الشيخ الأعظم، وذلك:

لأنّ كاشفيّته عن رأى المعصوم تتوقّف على دفع احتمال استناد المجمعين إلى السّيره أو إلى الروايات فى المسأله. ولا دافع لهذا الإحتمال.

قال بعض المحققين فى التعليق على «وطريق تحصيله أحد وجهين» لايخفى ما فى كلا الوجهين.

أمّا فى الأوّل: فلأنّ اتّفاق كلمتهم على الحجيّه مع استدلال الجلّ على ذلك لولا الكلّ بما ذكر فى المقام من الآيات والروايات وغيرها، لايوجب القطع برضا الإمام عليه السلام أو بوجود نصّ معتبر متّبع على تقدير الظفر به، لوضوح ما به استنادهم وعليه اعتمادهم، ومعه كيف يكشف عن مستند آخر.

وأمّا فى الثانى، فلوهن الإجماع ودعواه، لا لأجل الظّفر بالمخالف بل لما

ذكرناه الآن من أنّ الإتفاق فی الفتوی مع بیان ما علیه الإستناد فیها، لایکشف عن مستند آخر أصلاً.(۱)

وقال المیرزا: إنه لم یحصل لنا ظنّ من هذین الإجماعین بکون وجوب العمل بالخبر ثابتا للمجمعین بدلیلٍ لم یصل إلینا، إذ یمکن أن یکون مدرکهم فی ذلک هی الأخبار المزبوره، أو یکون فتواهم من جهه قیام السّیره العقلائیّه علی ذلک، فلایکون اتّفاقهم علی ذلک کاشفا عن دلیل تعبّدی.(۲)

وبذلک أشکل السیّد لخوئی علی جمیع الوجوه _ عدا السیّره _ فقال:

والإنصاف: عدم الاعتبار بشیء من الوجوه، لأنّ شیئا منها لا یکون واجماعا تعبّدیّا کاشفا عن رأی المعصوم علیه السّلام، فإن عمل جملهٍ من المجمعین بهذه الأخبار من جهه کونها مقطوعه الصّدور عندهم، وجمله منهم عملوا بما فی الکتب الأربعه، لاعتقادهم صحّه جمیع ما فیها، حتی قال بعضهم: إنّ الخدشه بضعف السند فی الأخبار الموجوده فیها حرفه العاجز.(۳)

ثم إنّه یرد علی کاشفیّته عن الدّلیل المعتبر:

إن ذاک الدلیل المعتبر: إنْ کان خبرا واحدا فیلزم الدّور، وإنْ کان متواترا، فأین ذاک الخبر المتواتر؟ ولماذا لم یصل إلینا؟ وإنْ کان واحدا محفوفا بقرینهٍ مفیدهٍ للعلم، فلعلّ تلک القرینه المفیده للعلم لهم غیر مفیده له عندنا.

ص: ۲۵۷

۱- ۱. أوثق الوسائل: ۱۲۳.

۲- ۲. أجود التقریرات ۳ / ۲۰۰.

۳- ۳. دراسات فی علم الأُصول ۳ / ۱۸۷.

الإجماع التقديرى

بأنْ يدّعى الإجماع حتّى من السيّد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر غير العلمى فى زماننا هذا وشبهه، مما انسدّ فيه باب القرائن المفيده للعلم بصدق الخبر.

فإن الظاهر أن السيّد إنما منع من ذلك لعدم الحاجه إلى خبر الواحد المجرّد، كما يظهر من كلامه المتضمّن للاعتراض على نفسه بقوله:

فإنْ قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أىّ شئ تعوّلون فى الفقه كلّه؟

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضروره والإجماع والأخبار العلميّه، وما يبقى من المسائل الخلافيّه يرجع فيها إلى التخيير.

وقد اعترف السيّد فى بعض كلامه ـ على ما فى المعالم ـ، بل وكذا عن الحلّى فى بعض كلمه: بأنّ العمل بالظن متعيّن فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

إشكالان

وقد أورد عليه:

أوّلًا: إنه يحتمل أن يقول السيّد وأتباعه ـ إنْ كانوا فى زماننا ـ بحجيّه الظن المطلق، فيكون الخبر الواحد حجةً لكونه من أفراد الظن المطلق، لا لحجيّته بالخصوص، كما هو المدعى.

ص: ۲۵۸

أقول

لكنْ قد يستظهر من عباره السيّد فى الذريعه فى الجواب عن الدليل التاسع حيث قال: «وبعد، فهذه الطريقه توجب عليهم أنْ يكون الفاسق كالعدل...» القول بحجيّه خبر الواحد العدل، لا من باب الظن المطلق. فتأمّل.

ثانيا: إنّ هذا إجماعٌ مستند إلى الأدلّه كتابا وسنّهً، وليس بالإجماع الكاشف، ولا أقل من الإحتمال، فهو ليس بحجّه.

وقد عرفت ورود هذا الإشكال على الوجه السّابق.

الإجماع العملى

اشاره

وقد ادّعاه الشيخ من (الصحابه) و(أصحاب الأئمه) و(العلماء) و(المسلمين) و(العقلاء).

١. من الصّحابه

وقد نقل الشيخ هذه الدعوى عن العلاّمه.(١)

وأشكل: بأنه إنْ اُريد منهم من لا يصدر إلاّ عن رأى الحجّه، فلم يثبت لنا عمل أحدٍ بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام لعمله. وإنْ اُريد الهمج الرّعاع الذين ينعقون مع كلّ ناعق، فمن المقطوع به عدم كشف عملهم عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم بردعه.

١- ١. فرائد الأُصول: ١٠١.

إلاّـ أنْ يقـال: بـأنّه لو كـان العمـل بخبر الواحـد منكرا لم يترك الإمام وأتباعه من الصـحابه النكير عليهم، إظهارا للحق ونهيا عن المنكر، وإنْ لم يظنّوا الإرتـداع، إذْ ليست هـذه المسـأله بأعظم من مسأله الخلافه، إذ أنكر عليهم الإمام وأتباعه لئلّا يتوهّم الرّضـا منه لو سكت.

أقول

لكنّ هذا الإشكال من الشيخ لا يرد، لما سيأتيمن تقريره الإجماع على العمل بخبر الواحد من المسلمين طرّا من زمن الصّحابه فما بعد. فالقول بعدم ثبوت ذلك من الصّحابه مناقض له.

وقوله: إلاّ أنْ يقال...

فيه: أنّ التنظير بمسـأله الخلاـفه بلاـ وجه، لأـن الخلافه من المسائل الاصوليّه، ومسألتنا من فروع الاصول، وفى مثلها لايجب النّهى إلاّ مع احتمال تأثيره، فلا يكون تركه كاشفا عن الرّضا.

لكنّ الصـحيح فى الجواب أن يقال: إن قيام سـيرتهم على العمل بخبر الواحد ــ بما أنّهم أصـحاب ــ غير ثابت، فلعلّ السّيره هذه كانت بما هم عقلاء، وسيأتى الكلام على السّيره العقلائيّه.

٢. من أصحاب الأئمه

وقد أشكل الميرزا(١) بالفرق بين الإجماع القولى والعملى، من جهه أن

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

القولى هو اتّفاق الفقهاء على أمرٍ فى مسأله اصوليّه أو فقهيّه، والعملى يختصّ بالمسأله الاصوليّه ولا ينعقد فى الفرعيّه، لأن العمل فى المسأله غير مختص بالفقهاء من حيث هم فقهاء، بل يعمّهم والمقلّدين.

ولكنّ المهمّ فى الإجماع كشفه عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، فهذا ملاک الحجيّه، سواء كان قوليّا أو عمليّا. نعم، العمل فى المسأله الاصوليّه يختصّ بالمجتهدين، وفى الفرعيّه يعمّهم والمقلّدين.

٣. من العلماء

فإنّ عمل العلماء فى جميع الأزمنه بالأخبار واستنباطهم للأحكام منها مع كونها آحادا، إجماعٌ عملى منهم على حجيّه خبر الواحد.

وأشكل الشيخ بوجهين:

أحدهما: إن شروط العاملين بالأخبار فى حجيّتها مختلفه، والقدر الجامع لجميعها نادر فى الأخبار.

والثانى: إن العمل مجمل، إذ لا لسان له حتى يتبيّن وجه العمل، فلعلّ السّبب فى عمل جماعةٍ منهم قطعيّه صدور الأخبار، والآخرين حجيّه الظنّ المطلق.

أقول

هذا، مضافا إلى ما تقدّم من احتمال المدركيه.

وأمّا قول المحقق العراقى: من أنّ الإختلاف فى المستند وتعدّد وجه العمل

غیرضـارٍّ بتحقّق الإجمـاع علی الحجیّه، لأن الإتفاق منهم علی ذلک حاصلٌ، وإنْ کان کلّ طرفٍ یریـد تطبیق الحجیّه علی الوجه الذی یراه، فتلک الإستنادات عللٌ بعد الوقوع.

ففیه: إنْ الإستناد موجودٌ، ومقتضی الأصل کونه المستند تمام الإستناد.

۴. من المسلمین طرّا

قـال الشـیخ: الثـالث من وجـوه تقریر الإجمـاع: إسـتقرار سـیره المسـلمین طرّا علی اسـتفاده الأحکـام الشـرعیّه من أخبـار الثقـات المتوسـطه بینهم وبین الإمام أو المجتهـد. أتری أنّ المقلّدین یتوقّفون فی العمل بما یخبرهـم الثقه عن المجتهد، أو الزوجه تتوقف فیما یحکیه زوجها عن المجتهد فی مسائل حیضها وما یتعلّق بها، إلی أن یعلموا من المجتهد تجویز العمل بالخبر غیر العلمی؟

ثم ذکر الشیخ:

إن دعوی الإجماع علی العمل فی الموارد المذکوره یلقّن الخصم طریق الإلزام والردّ، بأنّ هذه الموارد للإجماع، فدعوی إستقرار سیره المسلمین علی العمل فیها ــ وإنْ لم یطّلعوا علی کون ذلک إجماعیّا عند العلماء ــ أبعد عن الردّ. فتأمّل.(۱)

وقد بیّن المحّقق الخراسانی(۲) وجه الأمر بالتأمّل: بأن معنی کونه أبعد عن

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۹۹.

۲- ۲. دررالفوائد: ۱۲۳.

الإشکال عدم خلوّه عنه، أو أن منشأ عمل المسلمین فی هذه الموارد هو السّیره العقلائیّه.

وقال المیرزا:(۱) سیره المسلمین دلیل مستقلّ عن السّیره العقلائیّه.

أی: إنّ عمل المسلمین فی الامور الإعتباریّه المتعارفه عند العقلاء علی طبق السّیره العقلائیّه لا یسقط الاستدلال بسیره المسلمین، ولا یخرجها عن الدلیلیّه فی قبال السّیره العقلائیّه، إذا کانت کاشفهً عن رضا المعصوم. وأیضا: فإنّ سیره المسلمین بما هم مسلمون غیر قابله للرّدع، بخلاف سیرتهم بما هم عقلاء.

إذن، یوجد بینهما التعدّد.

لکنّ الکلام فی مقام الإثبات، فإنّه لا طریق لنا لإحراز کون عملهم بما هم مسلمون، فیحتمل کونه بما هم عقلاء، فلا یثبت التعدّد.

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۲۰۱.

الإستدلال بالسّيره العقلائيّه على حجيّه خبر الواحد

اشاره

فإنّ العقلاء بما هم عقلاء، وبقطع النظر عن أىّ شئ آخر، يعملون بخبر الثقه، وهم مجمعون ومتفقون على ذلك عملاً في جميع شئونهم.

وهذه السّيره متحقّقه بين الموالى والعبيد أيضا.

وكما يعملون بخبر الواحد بحسب فطرتهم العقلائيّه فى جميع امورهم، يعملون كذلك فى الامور الشرعيّه.

والشارع إنْ كان راضيا بعملهم فهو، وإلاّ وجب عليه الرّدع، وإلاّ يلزم نقض الغرض، وقد كان بإمكانه الرّدع، لأن المسأله ليست من المسائل التى يتّقى فيها الإمام أعدائه، فكان المقتضى للرّدع موجودا والمانع مفقودا، ولكنه لم يردع، فهو راض.

فكانت السّيره العقلائيّه مع عدم الرّدع الكاشف عن الرّضا، دليلاً على حجيّه خبر الواحد.

ص: ۲۶۵

وأمّا ما ذكره الميرزا:(١) من أنّ هـذا إنمـا يتم فى مسـأله حجيّه خبر الواحـد ونحوهـا من الامور غير الإعتباريّه، وأمّا الإعتباريات كالبيع والصـلح والإجاره ونحوها، فلا يكفى فيها عدم الرّدع، بل لابدّ من دليلٍ على الرّضا والإمضاء، من عموم أو إطلاق. وتظهر الثمره فى عقـد التأمين المتعارف لـدى العقلاء فى هذا الزمان، فإنْ لم يندرج تحت عامٍ من عمومات العقود، لا يمكن تصـحيحه بمجرّد عدم الرّدع.

فقـد يقـال: إنه لا حاجه فى الإعتباريات إلى عموم أو إطلاق، بل اللاّزم فى جميع الموارد وجود الاعتبار المماثل لاعتبار العقلاء، وهذا الإعتبار من الشارع كما يكشف عنه العام أو المطلق، كذلك يكشف عنه عدم الرّدع.

وأمّا مسأله التأمين، فإنْ تمّ اندارجها تحت «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناءً على أن اللاّم فيها للعموم لا للعهد فهو، وإلاّ فالأمر مشكل، والسّيره لا تنفع، لتأخّرها عن زمن المعصوم.

وبعد، فالظاهر اتفاقهم على وجود السّيره العقلائيّه على العمل بخبر الواحد.

أقول

هل يعملون بخبر الواحد ويرتّبون عليه الأثر تعبّدا وبلا لحاظ حصول الإطمينان منه، كما هو المدّعى؟

أمّا بين الموالى والعبيد، فالسّيره موجوده بلا ريب، ولكنْ، ألا توجد هناك قرينه، وهى اقتضاء المولويّه والعبوديّه؟

١- ١. فوائد الأُصول ٣ / ١٩٣.

إنه لابدّ من التأمّل فی هذه المرحله.

وبعـد الفراغ عنها، فإنّه لا ریب فی کون هـذه السّـیره بمرأی من المعصوم ومسـمع، ولا ریب فی تمکّنه من الرّدع کما تقدّم، فهل صدر الرّدع أوْ لا؟

أمّا الرّادع الخاصُّ، فإنّه غیر واصل إلینا، ولو کان لبان.

وأمّا الرّادع العام، فهل تصلح الأدلّه الناهیه عن العمل بغیر العلم للرادعیّه عن هذه السّیره؟

هل هذه السّیره مردوعه؟

قد وقع الکلام فی ذلک بین الأعلام، فنقول:

رأی الشّیخ

أمّا الشیخ، فذکر أنّ دلیل حرمه العمل بما عدا العلم ینحصر فی أمرین، وأنّ الآیات والأخبار راجعه إلی أحدهما:

الأوّل: إن العمل بالظن والتعبّد به تشریع محرّم.

والثانی: إن فیه طرحا لأدلّه الاصول اللفظیّه والعملیّه التی اعتبرها الشّارع عند عدم العلم.

قال: وشیئ من هذین الوجهین لا یوجب ردع العقلاء عن العمل بالظنّ، لکون حرمه العمل به من أجلهما مرکوزا فی أذهانهم ـ لأنّ حرمه التشـریع ثابته عندهم، والاصول العملیّه واللفظیّه معتبره عندهم مع عدم الدلیل علی الخلاف ـ ومع ذلک، نجد بناءهم علی العمل بالخبر الموجب للإطمینان.

ص: ۲۶۷

والسرّ فی ذلک: عدم جریان الوجهین المذکورین بعد استقرار سیره العقلاء علی العمل بالخبر، لانتفاء التشریع، فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقه بوجوبه وترک ما أخبر بحرمته، لا یعدّ مشرّعا، بل لا یشکّون فی کونه مطیعا، ولذا یعوّلون به فی أوامرهم العرفیّه من الموالی إلی العبید، مع أن قبح التشریع عند العقلاء لا یختصُّ بالأحکام الشرعیّه. وأما الاصول المقابله للخبر، فلا دلیل علی جریانها فی مقابل الخبر، کالبراءه والإحتیاط والتخییر. وأمّا الإستصحاب، فإنْ اُخذ من العقل ــ یعنی من باب إفادته الظنّ عند العقلاء ــ فلا إشکال فی أنه لا یفید الظن فی المقام، وإنْ اُخذ من الأخبار، فغایه الأمر حصول الوثوق بصدورها دون الیقین. وأما الاصول اللّفظیّه کالإطلاق والعموم، فلیس بناء أهل اللّسان علی اعتبارها حتی فی مقام وجود الخبر الموثوق به فی مقابلها. فتأمّل.(۱)

أقول

والظاهر أنه تأمّل تدقیقی.

إشکال المحقق الخراسانی

وأشکل المحقق الخراسانی:(۲) بأنّ التشریع حاصلٌ، لأنّه مع العمل بخبر الواحد ینسب ما یشکُّ فی صدوره من الشارع إلیه، إذْ لا ملازمه بین کون الخبر موردا للعمل عند العقلاء وکونه حجهً عند الشارع، ومع الشکّ یتحقّق موضوع

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۰ ــ ۱۰۱.

۲- ۲. درر الفوائد: ۱۲۴ ــ ۱۲۵.

التشريع، بل إنّ مجرّد احتمال رادعيّه الآيات يكفى لتحقّقه.

وأمّا الاـصول العقلاـئيّه، فعـدم تحقق الموضوع عنـد العقلاـء لجريانها لا يلازم عـدمه عنـد الشارع، والمفروض عـدم ثبوت خبر الواحد عنده، فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان _ مثلًا _ موجود، فهى جاريه.

وأمّا الإستصـحاب، فـإن كـان اعتبـاره من جهه إفـادته الظن النوعى عنـد العقلاـء، فـإنّ هـذا الظن يعتبر مـا لم يثبت الـدليل على الخلاف، والمفروض عدم ثبوت حجيّه خبر الواحد بعدُ، فالظن الحاصل من الإستصحاب معتبر، والعمل بخبر الثقه والحال هذه _ موجبٌ لطرح الإستصـحاب، وإنْ كان دليل اعتباره هو الأخبار، فإنّ تلك الأخبار _ لكثرتها وصحّه غير واحد منها سندا _ موجبهٌ لليقين، فيتقدّم الاستصحاب على الخبر.

وأمّا الاصول اللّفظيّه، فالعقلاء إنما يرفعون اليد عن العامّ بالخاصّ، من جهه اعتقادهم بحجيّته، لكنّ حجيّه خبر الواحد عند الشـرع موردٌ للشك، للشك فى إمضائه للسّيره، فلا يمكن رفع اليد به عن الاصول.

الدفاع عن كلام الشيخ

أقول:

قـد يمكن تأييـد كلام الشـيخ: بأن من الأدلّه الرّادعه عن العمل بخبر الثقه ما يدلّ على حرمه التشـريع، لكنّ رادعيّتها يتوقف على تحقق موضوع التشريع عند المخاطبين، وهو يتوقف على الشك، ومع وجود خبر الثقه لا يبقى الشك، فلا

يتحقق التشريع، وحينئذٍ، فلا ردع، ولذا يقول الشيخ: فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقه بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يعدّ مشرّعا، بل لا يشكّون فى كونه مطيعا».

وبهذا التقريب يندفع الإشكال.

ثم إن المحقق الخراسانى لا يرى أن الإستصحاب مفيد للظن للنوعى، ولو كان يفيده، فإن خبر الثقه كذلك، وهو أقوى، ولا أقل من المساواه. فالظن النوعى الحاصل من الإستصحاب غير باقٍ مع الإطمينان الشخصى أو الظن النوعى بالخلاف الحاصل من الخبر.

ودعوى إفاده أخبار الإستصحاب لليقين، دون إثباتها خرط القتاد، لأنها سته أخبار فقط، وبعضها غير تام سندا، فتعدّ مستفيضه لا متواتره، فكيف تفيد اليقين؟

رأى المحقق الخراسانى

قال رحمه اللّه: لم يردع عنها نبىّ ولا وصىّ نبىّ، ضروره أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به فى الشرعيّات أيضا.

فإن قلت: يكفى فى الرّدع الآيات الناهيه والروايات المانعه عن اتباع غيرالعلم، وناهيك قوله تعالى: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، وقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».

قلت: لا ـ يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك. فإنه ـ مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفايه الظن فى اصول الدين. ولو سلّم، فإنما المتيقّن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها، هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره

حجه _ لا یکاد یکون الرّدع بها إلّا علی وجه دائر، وذلک، لأن الردّع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها أو تقیید إطلاقها بالسّیره علی اعتبار خبر الثقه، وهو یتوقف علی الرّدع عنها بها، وإلّا لکانت مخصّصهً أو مقیّده لها. کما لا یخفی.

أقول:

حاصله: إن رادعیّه الآیات متوقفه علی عدم کون السّیره مخصصهً لها، لکن عدم کون السّیره مخصّصهً للآیات یتوقف علی کونها _ أی الآیات _ رادعهً عن السیره. فالردع متوقف علی عدم التخصیص، وهو متوقف علی عدم الرّدع.

قال:

لا_ یقال: علی هذا، لا_ یکون اعتبار خبر الثقه بالسّیره أیضا، إلّا علی وجهٍ دائر، فإنّ اعتباره بها فعلًا یتوقف علی عدم الرّدع بها عنها، وهو یتوقف علی تخصیصها بها، وهو یتوقف علی عدم الرّدع بها عنها.

فإنه یقال: إنما یکفی فی حجیّته بها عدم ثبوت الرّدع عنها، لعدم نهوض ما یصلح لردعها، کما یکفی فی تخصیصها لها ذلک، کما لا یخفی، ضروره أن ما جرت علیه السّیره المستمرّه فی مقام الإطاعه والمعصیه، وفی استحقاق العقوبه بالمخالفه، وعدم استحقاقها مع الموافقه، ولو فی صوره المخالفه للواقع، یکون عقلاً_ فی الشرع متبعا ما لم ینهض دلیل علی المنع عن اتّباع فی الشرعیّات. فافهم وتأمّل.(1)

ص: ۲۷۱

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۰۳.

أقول:

حاصل الجواب: إن كون السّيره مخصّصةً للآيات لا يتوقف على ثبوت عدم الرّدع، بل على عدم ثبوت الرّدع، فلا دور فی تخصيصها بالسّيره. بخلاف العكس، فإن كون الآيات رادعةً عن السّيره متوقف على عدم كونها مخصّصةً للآيات واقعا.

الإشكال عليه

إنّ المهم فعلاً من الوجوه التی ذكرها هو: استلزام رادعيّه الآيات عن السّيره للدور، وأمّا الوجوه الاخرى، فسنتعرّض لها فيما بعد.

وقد أشكل على ما ذكره فی قضيّه الدور بوجهين:

الأوّل: إنه لو كان عدم ثبوت الرّدع كافيا فی صحّه تخصيص الآيات بالسّيره، لكان عدم ثبوت التخصيص كافيا فی الرّدع أيضا، ولا يظهر وجه لمنع التوقف فی أحدهما دون الآخر.

والثانی: إن التحقيق عكس ما ذكره، لأن تخصيص العمومات بالسّيره متوقف على حجيّتها المتوقفه على الإمضاء، فلا يكفی فی التخصيص عدم ثبوت الرّدع على ما أفاده، بل لابدّ من ثبوت عدم الرّدع، فيكون التخصيص دوريّا. بخلاف الرّدع، فإنه غيرمتوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفيه عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجّه ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها.

وعليه، فالمتعيّن هو الإلتزام بكون الآيات رادعةً عن السّيره، لا أنّ السّيره مخصّصه للآيات.

ص: ۲۷۲

تأیید الإصفهانی

وقد أیّد المحقق الإصـفهانی ما ذکره استاذه من توقّف مخصصّیه السّیره للآیات علی عدم ثبوت الرّدع، فقال: مبنی شیخنا الاستاذ قـدّس سرّه فی الإکتفـاء بنفس عـدم ثبوت الرّدع هو: إنّ الشارع أحـد العقلا، بل رئیسـهم، فهو بما هو عاقل متّحـد المسـلک مع العقلاء، فهـذا مقتض لاتّحاد المسـلک، وردعه الفعلی کاشف عن اختلافه فی المسـلک وأنه بما هو شارع له مسـلک آخر. ومن الواضح أنّ ردعه الفعلی لا یکون کاشفا عن اختلاف المسلک لیختلّ به الکاشف الطبیعی عن اتّحاد مسلکه مع العقلاء من حیث أنه منهم. فعدم وصول الرّدع کاف فی الحکم باتّحاد المسلک لعدم المانع عن الحکم بالاتحاد.

وهذا هو الصحیح.(۱)

رأی الحائری الیزدی

وقـال المحقق الحائری: بأنّ حجیّه السّـِیره منوطه بالعلم برضا الشارع وإمضائه، فعـدم العلم الحاصل من قبل کاف فی عـدم حجیّه السّیره، وإنْ کان ثبوت الردع بالآیات مستلزما للدّور.(۲)

أقول:

ویمکن تأییـد مبنی المحقق الحائری: بأنْ لا ملازمه بین حجیّه الشـئ عنـد العقلاء وحجیّته عند الشارع، من جهه العلم بأنّ للشارع فی کلّ واقعهٍ حکما، قد

ص: ۲۷۳

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۴۹ _ ۲۵۰.

۲- ۲. درر الفوائد: ۳۹۴ _ ۳۹۵.

یکون موافقا لمسلک العقلاء وقد لا یکون، ومنها حجیّه خبر الواحد، فالواجب هو الفحص عن حکمه فیها وإحراز عدم ردعه عن سیره العقلاء القائمه فیها، ولا یکفی عدم ثبوت الردع. فتأمّل.

رأی العراقی

وقال المحقق العراقی: بأنّ الآیات تصلح للرادعیّه عن السیره بتقریبین:

أحدهما: إنّه إذا کان عندنا دلیلان، وکان المقتضی فی أحدهما تنجیزیّا وفی الآخر تعلیقیّا، أثّر التنجیزی أثره، وارتفعت صلاحیّه التعلیقی عن المانعیّه عن تأثیره. هذه هی الکبری.

وفیما نحن فیه: المفروض عموم قوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» وتحقق السّیره العقلائیه علی العمل بخبر الواحد، إلاّ أن اقتضاء أصاله العموم للحجیّه فی الآیه تام و تنجیزی، والمخصّص _ إنْ کان _ یمنع عن الإقتضاء؛ لا أن عدمه متمّم لحجیّه العام. أمّا السّیره، فمع احتمال وجود الرّادع عنها لیس لها اقتضاء الحجیّه، لوضوح أن تمامیّه الإقتضاء فیها مشروط بعدم مردوعیّتها، فحجیّتها معلّقه علی عدمها، فیتقدّم العامّ علی السّیره، لصلاحیّته للرادعیّه.

والثانی: إنّ السّیره مشروطه حجیّتها بعدم الرّدع، فعدمه شرط لها، والآیات تصلح للرادعیّه، ومعها ینتفی شرط حجیّه السّیره، وإذا انتفی الشّرط انتفی المشروط.(۱)

ص: ۲۷۴

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۱۰۳ _ ۱۰۴.

الجواب

ويمكن الجواب:

أمّا التقريب الأول، ففيه:

إنه لاـ كلاـم فى الكبرى، لكنّ تطبيقها هنا غير تام، لعـدم تماميّه الحجيّه الفعليّه فى كلا الطرفين، لأنه كما أنّ حجيّه السّـيره معلّقه على عدم الردع، كذلك حجيّه العام معلّقه على عدم المخصّـِص، فالعام والسـيره من هذه الحيثيّه على السواء، وكما يحتمل كون العام رادعا فلا حجيّه للسيره، كذلك يحتمل كون السّيره مخصّصهً له فلا حجيّه له.

وأمّا التقريب الثانى، ففيه:

إنه موقوفٌ على وحـده المرتبه بين النقيضـين، أى كون الرّدع وعـدم الرّدع فى مرتبه واحده، فإنْ تمّ هذا تقدّم الرّدع على السّـيره وسـقطت عن الحجيّه، لكنّ الإلتزام بوحده المرتبه فى النقيضـين مشـكل، لوجود الملاك لتقدّم عدم الرّدع وهو كونه شـرطا، أمّا تقدّم الرّدع فلا ملاك له.

وأمّا القول: بأنّ المفروض تماميّه الإطلاق فى الآيات، وأصاله العموم متوقفه على عدم إحراز المخصص لا على عدم المخصّص، ونحن لم نحرز مخصصّيه السّيره، لكنّ عموم الآيات محرز، فهى رادعه عن السيره ولا دور.

فـالجواب عنه هو: إنه قـد تقرّر فى محلّه لزوم الفحص عن المخصـص حتى حصول الإطمينـان بعـدمه، سواء كـان للأخـذ بأصـلٍ عملى ــ كما فى الشبهات

ص: ۲۷۵

الحکمیه ـ أو لفظی کما فیما نحن فیه، فلا یکفی عدم إحراز المخصّص، سواء کان الشک فی أصل التخصیص أو فی مخصصیّه الموجود.

إذن، لابدّ من الاطمینان بعدم السّیره، فلا یصح التمسّک بالعمومات مع احتمالها، کما لا یصح التمسّک بالسیره مع احتمال رادعیه الآیات عنها.

رأی المحقق الإصفهانی

وذکر المحقق الإصفهانی(۱): إنّ المقتضی فی طرف الآیات تام، لأنه غیر متقوّم بشیءٍ، بخلاف السّیره، فإن اقتضاءها للحجیّه متقوّم بعدم الرّدع، ولا ریب فی تقدّم ما هو تام الإقتضاء علی غیر تام الإقتضاء، فالآیات رادعه.

ثم أجاب رحمه اللّه عن ذلک:

أوّلاً: هذه الکبری مسلّمه فیما إذا لم یکن تمامیّه اقتضاء أحد الطرفین منوطةً بالطّرف الآخر، والإناطه فیما نحن فیه موجوده، لأنّ انعقاد العموم فی الآیات منوط بعدم مخصّصیه السّیره، واعتبار السیره منوط بعدم رادعیّه الآیات.

وثانیا: إن العقلاء یرتّبون الأثر علی خبر الثقه، وحینئذٍ، لا یعقل أنْ تکون سیرتهم قائمةً علی العمل بالعام المخالف للسّیره المذکوره والرّادع عنها، وإلّا یلزم تحقق البناء العقلائی علی المتنافیین. هذا بما هم عقلاء.

وأمّا بما هم منقادون للشرع، فإن العمومات صالحه للرّادعیه کالدلیل الخاصّ، لأنه مع الرّدع یکون مقتضی الإنقیاد للشارع هو المتابعه له والارتداع عمّا

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۵۳.

نهی عنه، وإنْ کان حجةً عنـدهم بما هم عقلاء، هـذا إذا کانت السـیره مقارنه للعام. وأمّا مع تقدّمها علی العام ــ کما نحن فیه ــ فهی حجّه، لأنّه قبـل مجئ العام ــ المفروض کونه رادعا ــ کان مقتضـی الأصل التطابق بین رأی الشارع ومسـلک العقلاء، فلمّا جاء العام کانت السـیره المتقدّمه إمّا خاصّا متقدّما أو یکون العام المتأخر ناسـخا لها، وإذا دار الأمر تعیّن الأوّل لکون التخصـیص أکثر من النسخ، فالنتیجه: حجیّه السّیره، ومع وجودها لا یتم الإقتضاء للآیات، بل السیره مخصصّه لها.

إلاّ أنه یعتبر فی حجیّه السّیره أن تکون بمرأیً من الشارع وکون موردها من الامور المرتبطه به وکونه متمکّنا من الرّدع مع عـدم ردعه، وتوفّر هذه الامور غیر معلوم... فیرجع الإشکال وتبقی العقده.

أقول:

هذا الذی ذکره المحقق الإصفهانی ــ فی وجه تقدّم السیره ونفی الدور ــ مذکور فی حاشیه شیخه علی الکفایه.(۱)

ولا یرد علیه: أن بناء العقلاء علی العمل بخبر الثقه أمرٌ و تنجّز ظهور العام أمر آخر، ولا منافاه بینهما، بل المنافاه بین عملهم بخبر الثقه ومدلول العمومات وهو النهی عن اتباع غیر العلم.

ووجه عدم الورود هو: إن بناء العقلاء علی تنجّز الظهور فی العام یعنی: العمل بالظهور المانع عن اتّباع غیر العلم، وهو ینافی البناء علی العمل بخبر الثقه.

ص: ۲۷۷

۱– ۱. کفایه الأُصول: ۳۰۴.

إلاّـ أنّ فيما ذكره فى فرض العقلاء بما هم منقادون للشارع تأمّلًا، ووجه ذلك هو: إن أساس الإلتزام بالتخصيص فى الخاصّ المتقدّم هو كون النسبه بينهما نسبه القرينه إلى ذى القرينه، فلا ينعقد الظهور فى ذى القرينه مع وجودها، ولم يكن العامّ ناسخا من جهه توقّف ذلك على جريان أصاله الظهور، والمفروض عدم جريانه. هذا بتعبير الميرزا تبعا للشيخ. وبتعبير المحقق الاصفهانى ـ فى مباحث التعادل والتراجيح ـ النسبه نسبه الظاهر إلى الأظهر، والعقلاء لا يعملون بالظاهر إلّا مع عدم وجود الأظهر، فمع وجود الخاص ـ الأظهر ـ لا يبقى موضوعٌ لحجيه الظاهر وهو العام، ومعه كيف يمكن أن يكون ناسخا؟

وحينئذٍ نقول:

إن السّيره قائمه على عدم العمل بالعامّ مع وجود الخاصّ ـ الأظهر أو القرينه ـ أمّا فى حال التقارن بين السيره والعام، فلا قرينيّه وأظهريّه، وعليه، يكون وجود السّيره ممنوعا أو مشكوكا فيه. وعلى هذا، يتوجّه على الإصفهانى أنه إذا كانت السّيره مقارنه يكون العام رادعا ولاـ يحتمل التخصيص، فلا قرينيّه للخاصّ أو أظهريّه فى مورد عدم التقارن، لكن مورد السّيره العقلائيّه هو خصوص الأظهريّه أو القرينيّه، ومع الشک فى قيام السّيره على تقدّم الخاصّ فى هذه الحاله، يتمّ المقتضى لأصاله العموم، وبه يتم ناسخيّه العام للسّيره.

وهذا هو الإشكال على هذا الوجه.

وأمّا إشكال الإصفهانى من جهه الشک فى جامعيّه السّيره لشرائط الحجّيه، فنقول:

إن من الواضح عدم تمكن الشارع من إبلاغ كلّ الأحكام فی أوّل البعثه، ولذا جاءت الأحكام تدريجيّه حتی بالنسبه إلی الموضوع الواحد كالخمر مثلاً. لكنّ هذه الكبری غير منطبقه هنا، لأنه لا مانع من أن يمنع الشارع عن العمل بغير العلم منعا عاما بخطابٍ واحد، بل إن عدم العمل بغير العمل من الامور الإرتكازيه ويكفی أن ينبّه علی ذلك، والآيات كافيه لهذا الغرض، خصوصا قوله تعالی «وَلا تَقْفُ» التی هی فی سوره الإسراء المكيّه. وعليه، فالآيات صالحه للرّادعيّه وإشكاله مندفع.

استدلال صاحب الكفايه بالإستصحاب

قال فی هامش الكفايه:

إن خبر الثقه متبع، ولو قبل بسقوط كلٍ من السيره والإطلاق من الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها وتقييده بها. وذلك لأجل استصحاب حجيّته الثابته قبل نزول الآيتين.(1)

أقول:

وهل كانت السّيره فی الزمان السّابق علی نزول الآيتين حجّهً؟

ثم إنه قد أشكل(2) علی هذا الإستصحاب بوجوه:

١. إنه استصحاب فی الشبهه الحكميّه.

ص: ٢٧٩

١- ١. كفايه الأُصول: ٣٠۴.
٢- ٢. مصباح الأُصول ٢ / ١٩٨.

وفيه: إن صاحب الكفايه يقول بجريان الإستصحاب فيها.

۲. إن مدرک هذا الإستصحاب هو الأخبار، فيعود الإشكال.

وفيه: إن صاحب الكفايه يرى وجود ما يتيقّن بصدوره بين تلك الأخبار.

۳. إن تماميّه هذا الاستدلال يتوقف على ثبوت حجيه الإستصحاب، فلعلّ الشارع لم يمكنه الرّدع عنه.

وفيه: ما تقدّم فی الجواب عن إشكال الإصفهانی.

الإشكالات فی اقتضاء الآيات للرادعيّه

وأشكل فی الإستدلال برادعيّه الآيات بوجوه:

أحدها: إن موردها اصول الدين. قاله المحقق الخراسانی.

وفيه: إن بعضها مطلق كقوله «وَلا تَقْفُ» وبعضها معلّل فيفيد العموم كقوله: «وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». وأيضا، ففی ذيل «وَلا تَقْفُ» جاء «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ» وهو ظاهر فی المسائل الفرعيّه.

والثانی: إنها ناظره إلى الظن الذی لم يقم على اعتباره حجه، وهذا هو القدر المتيقن لولا ـ أنه المنصرف إليه. قاله المحقق الخراسانی.

وتقريبه: إن الإهمال غيرمعقول، وإطلاقها بالنسبه إلى الظن الحجه كذلک، فهی مقيده بالظن غير الحجه.

وفيه: إن الكلام فی السيره العقلائيه غير الممضاه، فإذا كانت من الظنون، فهی مما لم تقم على اعتباره حجه بعدُ، فتندرج تحت الآيات.

ص: ۲۸۰

والثالث: لقد كان عمل المتشرعه فى زمن الأئمه قائما على العمل بأخبار الآحاد، فلو كانت الآيات رادعه لما كان هذا العمل.

وفيه: إنه لاـ دليـل على عملهم بخبر الواحـد بما هو خبر الواحـد، فلعلّه كان محفوفا بما يوجب الوثوق، أو كانوا لا يعملون منه إلاّ بما يثقون بصدوره.

خروج الخبر تخصّصا

وذكر المحقق الإصـفهانى ــ بعـد القول بتقـدّم السّـيره على العمومـات من باب التخصـيص ــ أنّ خبر الثقه خارج عن العمومات تخصّصا.

بيان الإصفهانى

قـال مـا حاصـله: إن الآيـات تنهى عن العمـل بالظن بما هو ظن، وهى معلّله بأمرٍ ارتكازى وهو «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَـيْئًا». ولكن عمـل العقلاءـ بخبر الثقه هو من حيث أنه خبر الثقه ــ لاـ من حيث أنه ظن ــ فَحصَل التباين بين موضوع الآيات و موضوع السّيره، وكان موضوع السّيره خارجا عن موضوع الآيات تخصّصا.

الإشكال عليه

وفيه: إن ظواهر الآيـات ومـوردهـا لاـ تساعـد هـذا الوجه، وذلك: لأن قوله تعالى «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَـيْئًا» وإنْ كان عامّا يشمل الفروع أيضا، إلاّ أن

مورده هو اصول الـدين، ولا يعقل خروج المورد من تحت الآيه، والأخـذ بالظن فى اصول الـدين ممنوع، بخلاف خبر الثقه، فإنه حجّه فى اصول الـدين. وأمّا فى الفروع، فقد جاء بذيل قوله تعالى «لا تَقْفُ» قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَـرَ...»، فهو يدلُّ على أنّ الخروج عن «المسئوليه» لا يكون إلّا بواسطه «الحجّه». فإذن، لا يجوز العمل بخبر الثقه فى الفروع إلّا مع قيام الحجه، وهى إمضاء الشارع أو عدم ردعه عن العمل بخبر الثقه، فلا يكفى مجرّد خبر الثقه.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إنه ليس الدليل الرّادع منحصرا بالمانع عن اتّباع الظن، حتى يتم اختلاف الموضوع، فيخرج خبر الثقه تخصّـصا، بل هناك أدلّه تـدلّ على وجوب التوقف فى كـلّ مـا لا يعلم، كقوله عليه السـلام: «من حق اللّه على العباد أنْ لا يقولوا ما لا يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون».(١) ومقتضى هذه النصوص هو الرادعيّه عن العمل بما لا يعلم مطلقا ووجوب التوقّف عند ما لا يعلم.

بيان الميرزا

وذكر الميرزا الخروج التخصّصـى حيث قـال: لأـن العمـل بخبر الثقه فى طريقه العقلاـء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرّت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا، فلا تصلح لأنْ تكون الآيات

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٣، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى، الرقم ٩.

الناهيه عن العمل بما وراء العلم رادعةً... .

وقال: وأمّا السيره العقلائيّه، فيمكن بوجهٍ أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصّيص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقه ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقه خارج بالتخصّص...

قال: وإنْ منعت عن ذلك، فلا أقلّ من أنْ يكون حال السير وسائر الأدلّه الدالّه على حجيّه خبر الواحد من كونها حاكمةً على الآيات.(١)

بيان الحائرى

وقال الحائرى اليزدى: نهى الشارع عن العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء محمول على غير صوره الإطمينان والوثوق الذى فرض كونه عندهم بمنزله العلم.(٢)

أقول:

ولا يخفى الفرق بين بيان الميرزا وما ذكره الإصفهانى فى تقريب التخصّص.

يقول الميرزا: إن الآيات لمّا كانت ملقاةً إلى العرف العام، فالمراد من «العلم» فى الآيه هو الأعمّ من العلم العقلى والعرفى، وخبر الثقه علمٌ عرفا، فهو خارج عن الآيه تخصّصا.

١- ١. فوائد الأُصول ٣ / ١٦١ _ ١٦٢.

٢- ٢. درر الفوائد: ٣٩٤.

كما أن الفرق بين كلامه وكلام الحائرى هو أنه يرى الموضوع عند العقلاء علما حقيقيّا، والحائرى يراه علما عرفيّا.

أقول:

لا يخفى أنّ «الورود» هو الخروج الموضوعى حقيقةً ووجدانا مع إعمال التعبّد من جانب الشّرع، ومثاله خبر الواحد وقاعده قبح العقاب. و«الحكومه» هى الخروج التعبّدى لا الوجدانى، كالتعبد بأن زيدا ليس بعالم، فيخرج عن أكرم العلماء تعبّدا. و«التخصّص» هو الخروج عن الموضوع حقيقةً ووجدانا، فزيد الجاهل خارج عن أكرم العلماء حقيقةً وبلا تعبّد.

ثم إنه يردُ على القول بالتخصّص فيما نحن فيه:

إنّ الخطابات الشرعيّه ــ من الآيات والروايات ــ تفيد جعل الأحكام بنحو القضيّه الحقيقيّه، فكلّ فرد من أفراد المكلّفين يجب عليه التوقّف عند كلّ موردٍ ليس فيه علمٌ. إلاّ أنّ الكلام فى أنّ هذا «العلم» الذى لا يجوز العمل بدونه، هل هو العلم الشخصى أو النوعى؟

لا يخفى وقوع الخلاف فى بعض الموضوعات فى الأحكام الشرعيّه هل هى مأخوذه على نحو الشخصيّه أو النوعيه، كما فى «الحرج» مثلاً، هل المنفى هو الحرج الشخصى أو النوعى؟

وإذا كان خبر الثقه مفيدا للعلم، فهل يفيد العلم لكلّ شخصٍ من العقلاء أو أنه يفيده لنوع العقلاء؟

تقدّم الخبر بالحكومه

بيان الميرزا

وذهب الميرزا فی الدوره اللّاحقه إلی التقدّم بالحکومه، قال: إن النهی عن العمل بالظن فرع تحقق الظن خارجا _ کما هو الشأن فی کلّ قضیّه خارجیّه أو حقیقیّه _ والظن یتقوّم باحتمال الخلاف لا محاله، ومع وجود دلیل تعبّدی علی حجیّه أماره أو قیام سیره العقلاء علی العمل بها، یکون احتمال الخلاف ملغیً بالضروره، ولذا تقوم مقام القطع الطریقی أو المأخوذ فی الموضوع علی وجه الطریقیّه، ومعه یکون الخبر الموثوق بصدوره خارجا عن موضوع الآیات بالحکومه، کما أنه بدلیل الحجیّه یکون حاکما علی أدلّه الاصول. فالملاک فی تقدّم الأمارات علی الاصول بعینه موجود فی تقدّم السّیره العقلائیّه علی الآیات الناهیه عن العمل بالظن أیضا، فلابدّ فی مقام الرّدع من ورود أدلّه خاصه ناهیه عن العمل بالسّیره کما وردت فی باب القیاس، والمفروض انتفاؤها فی المقام.(۱)

بیان العراقی

وقال العراقی: والآیات الناهیه عن العمل بما وراء العلم غیر صالحه للرّدع عن بنائهم بعد کون عملهم به من باب تتمیم الکشف وکونه من أفراد العلم الموجب لعدم التفاتهم إلی احتمال الخلاف، إذ لا یکاد یرون العمل به حینئذٍ من

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۲۰۲.

باب العمل بغير العلم کی یصلح الآیات للردع عن ذلک، فلابدّ حینئذٍ فی فرض عدم رضائه بذلک من ردعهم ببیانٍ آخر.(۱)

وفیه

إنه قد تقرّر أن الحکومه تصرّف أحد الدلیلین تعبّدا فی موضوع أو محمول الدلیل الآخر توسعهً أو تضییقا _ وإنْ لم یکن بلسان الشارحیّه والمفسّریه _ کتصرّف «لا ربا بین الوالد والولد» فی أدلّه حرمه الربا، وکتصرّف: «الطواف بالبیت صلاه» فی «لا صلاه إلّا بطهور». هذا أوّلاً.

وثانیا: یُعتبر فی الحکومه أن یکون الدلیلان صادرین من الحاکم الواحد، إذْ لا یعقل أن یتصرف حاکمٌ فی خطابات الحاکم الآخر.

وفیما نحن فیه: الحاکم باعتبار خبر الثقه هو «السّیره العقلائیه» والحاکم بعدم اعتباره لکونه غیر مفیدٍ للعلم هو الشارع بقوله: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ». وحینئذٍ لا تتمّ الحکومه بین الدلیلین. نعم، لو کانت السیره ممضاه کان الحاکم فیها متّحدا.

هذا من جههٍ.

ومن جهه اخری: السّیره العقلائیه ما لم یتمّ الإمضاء لها لیس لها تعبدیّه لکونها سیره العقلاء لیس إلّا، فکیف یتصرّف عمل العقلاء بما هم عقلاء فی حکم الشارع؟

ص: ۲۸۶

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۱۳۸.

الحلّ النهائى

وبعد الفراغ عن الطرق التى ذكرها الأكابر لحلّ المشكل والمناقشه فيها، يبقى طريقان:

أحدهما: ما أشار إليه العراقى وصرّح به الميرزا، من أنه لو كان الشارع غير راضٍ بالعمل بخبر الواحد لردع عنه الرّدع القاطع ــ كما فعل بالنسبه إلى القياس ــ .

قال الميرزا: «بل الرّدع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لابدّ من تشديد النكير على العمل به كما شدّد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقه فى كونه مما استقرّت عليه طريقه العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم».

وتوضيحه:

إنّ هذه الآيات ــ بناء على مانعيّه القدر المتيقّن فى مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق ــ غيرمطلقه، بل هى مختصه بالمنع عن الظن فى اصول الدين ولا تعمّ خبر الواحد. هذا من جهه. ومن جهه اخرى: إنّ احتفاف هذه الآيات بالإرتكاز العقلائى والسّيره العمليّه من العقلاء بالعمل بخبر الثقه فى جميع امورهم، مانع من انعقاد الإطلاق فيها، فتختصّ بأُصول الدين كذلك.

فمع وجود هاتين الجهتين المانعتين من انعقاد الإطلاق ــ وإنْ كنّا لا نقول بالاولى ــ وقلّه عدد الآيات، وعدم وضوح دلالتها بالنظر إلى المناقشات المذكوره، كيف تصلح لأنْ تكون رادعةً عمّا استقرّت عليه طريقه العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم، فلو أراد الشارع الرّدع عن العمل بخبر الثقه لردع عنه برادع خاصٍّ قوىّ

قاطع، كما فعل بالنسبه إلى القياس، بل إن العمل بالقياس لم يكن على حدّ العمل بخبر الثقه، ومع ذلك قد ورد (۵۰۰) روايه فى المنع عن العمل به، ومن عدم ورود النهى كذلك نستكشف عدم الرّدع.

والثانى: أن يقال بأنّ المراد من «ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو «ما ليس لك به حجه»، فيكون المراد من الآيه: لا تقف ما ليس لك عليه حجّه، وخبر الواحد عند العقلاء حجه، فهو خارج عن الآيات تخصّصا.

لا يقال: هذا حمل على خلاف ظاهر الآيه، ورفع اليد عن أصاله الظهور بلا دليل غير جائز.

لأنّا نقول: إنّ فى الآيات قرينهً على هذا الحمل فليس بلا دليل، وذلك لما تقرر فى محلّه من أن الحكم إذا عُلّل كانت العلّه تمام الموضوع له، ومن هنا قالوا بأنّ العلّه قد تعمّم وقد تخصّص، ولذا تعدّى الحكم من الخمر إلى كلّ مسكر فى قوله: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، وكان «المسكر» هو الموضوع لـ«الحرمه». وهذه الكبرى منطبقه هنا. وذلك لقوله تعالى ـ بعد النهى عن اتباع الظن ـ «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» فكان المنهى عنه «ما لا يغنى من الحق شيئا» ومن الواضح أنّ «الحجه» تغنى من الحق.

وكذلك قوله تعالى «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...» بعد قوله: «لا تَقْفُ...»، فإنّه علّه للمنع عن اقتضاء غير العلم، فكان الممنوع ما فيه «المسئوليّه». ومن الواضح أنّ من عنده «الحجه» يخرج عن عهده «المسئوليّه».

فظهر أنّه لا خصوصيّه «للعلم» بل الخصوصيّه للحجّه، فالممنوع هو اتباع ما ليس بحجّه، والحجّه حقٌّ ومخرجٌ عن المسئوليّه.

وخبر الواحد وإنْ لم يكن «علما» فهو «حجه»، والآيات تمنع عن اتباع ما ليس بحجه، فلا ربط لها بخبر الواحد.

أقول

ولعلّ هذا الوجه أولى من الوجه الأوّل، لإمكان توجّه المناقشه فيه: بأنّ قياس خبر الواحد على القياس مع الفارق، فإنّ القياس كاد أن يكون هو الأساس فی الدين، قد أفتى الفقهاء على طبقه وحكم القضاه وروّجه الولاه والسلاطين، فلو لم يمنع عنه كذلك لمحق الدين. أمّا خبر الواحد، فليس بهذه المثابه، ولا تترتب على العمل به تلك المفسده، فلم يحتج الرّدع عن العمل به إلى تلك الشدّه والمكافحه الأكيده. فتأمّل.

الكلام فی حدّ السيره

ثم إنه قد وقع الكلام بينهم فی حدّ هذه السيره، هل هی قائمه على العمل بخبر الثقه، أو هی قائمه على العمل بالخبر الموثوق به وإنْ لم يكن راويه ثقه؟ وعلى الأوّل، فهل هو مشروط بالظنّ أو الوثوق أو عدم الظن بالخلاف، أو غير مشروط بشئ؟

قال الشيخ: خبر الثقه المفيد للإطمينان حجّه.

إذن، فالعبره بالوثوق لا بالسّيره، والوثوق من أينما حصل فهو حجه، فسقط

ص: ۲۸۹

خبر الواحد عن الموضوعيّه. بل ادّعى المحقق الخراسانى أن هذا هو المستفاد من الأخبار المستدلّ بها على حجيه خبر الثقه.

والمهمّ هو البحث عن حدّ السيره، فنقول:

السّيره من الأدلّه اللبيّه، وكلّ دليل لبّى فالأصل الأوّلى فيه هو الأخذ بالقدر المتيقّن منه، فلابدّ من الرجوع إلى العقلاء أنفسهم.

مقتضى طبع المطلب أنْ لا يرتّبوا الأثر إلّا إذا حصل الوثوق، وهذا هو القدر المتيقن، وقد قيل: إنهم يرتّبون الأثر مطلقا، حتى لو أن أحدا لم يرتّب الأثر معتذرا بعدم حصول الوثوق يُذّم عندهم.

وتفصيل الكلام هو: إن ملاك عملهم بخبر الثقه لا يخلو عن أربعه وجوه:

إفادته الظن الشخصى أو النوعى، أو إفادته الوثوق الشخصى أو النّوعى.

أمّا أن يقال: إنهم لا يعملون به إلّا إذا أفاد الظن الشخصى، فهذا خلاف الواقع، وليست سيرتهم كذلك.

وأمّا أن يقال: باعتبارهم الوثوق النوعى، فهل المراد من ذلك: حصول الظن من الخبر لنوع العقلاء، أو كون نوع خبر الثقه مفيدا للظن؟ ظاهر الشيخ هو الثانى.

لكنّ الحق عدم دوران عملهم بخبر الثقه مدار حصول الظنّ مطلقا، بل الملاك لعملهم هو الوثوق والإطمينان النوعى، وسقوط احتمال الخلاف عندهم سقوطا عقلائيا لا فلسفيّا، بمعنى أن يكون ترتيب الأثر على احتمال الخلاف مستقبحا عندهم، كما ذكر الشيخ.

وعليه، فملاك حجيّه الأمارات ليس إفاده الظن النوعى عند العقلاء.

ثمّ إنه لو كـان الخبر مفيـدا للوثوق النوعى وحصـل الظن الشخصـى على خلافه، فـإن العقلاء لا يـذمّون العامل بظنّه الشخصـى التـارك للعمـل بـالخبر المفروض إفـادته للوثـوق النوعى، نعم، يـذمّونه لو احتمـل الخلاف وأراد ترك العمـل بـالخبر من أجل الإحتمـال. فالسيره قـائمه على عـدم الإعتنـاء باحتمـال الخلاف للخبر المفيـد للوثوق النوعى، وغير قائمه على على الاعتناء بالظن القائم على خلافه. وأمّا لو شُكّ فى الخبر المفيد للوثوق النوعى، فتحقّق السّيره على الإعتناء بالشكّ وعدمه مشكوك فيه، إلّا أنْ يكون الشك غير عقلائى، فلا يُعبأ به.

وأمّا الوثوق الشخصـى الحاصل من الخبر، فلا ريب فى اعتباره، لكنّ الحجيّه حينئـذٍ للوثوق، أى العلم العرفى، ولـذا لو حصل من خبر غير الثقه، كان حجهً كذلک.

وتلخّص:

إن الملاک فى حجيّه الخبر بالسيره هو الوثوق النوعى لا الظن النوعى.

والوثوق النوعى مشروط بعدم وجود الظن الشخص العقلائى على خلافه، وإلّا فلا يكون حجه بالنسبه إلى الشخص الظانّ.

ثم إنه لا سيره عقلائيّه على العمـل بخبر الإمـامى الممـدوح، كمـا فى الإصـطلاح المعبَّر عن خبره بـ«الحسن»، لعـدم حصول الوثوق النوعى من خبر من لم ينصّ على وثاقته، بناءً على اعتبار الوثوق المخبرى.

ثم إذا كان الملاک هو الوثوق النوعى، فقول صاحب الكفايه ـ بعد جعل

الإعتبـار من بـاب الوثوق بالصّـدور ـ : «لعـدم اختصـاص دليل اعتبار خبر الثقه ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعـدم صـدوره أو ظن بعـدم إراده ظهوره»(۱) ينـافى كون الاعتبـار من بـاب الوثوق بالصّـدور، لأنـه مع وجود الظنّ بالخلاف لا وثوق بالصّدور.

ويقع الكلام حينئذٍ فى أثر إعراض المشهور، لأنْ إعراضهم عن الخبر المعتبر يورث الظنّ بالخلاف، فإذا كان دليل الاعتبار هو الوثـوق النوعى بالصّـدور، فالإعراض رافع له، ولـذا كـان المشـهور بين الأصـحاب موهنّيه إعراض المشـهور، ومن هنـا يرد على صاحب الكفايه القائل بالإعتبار بالوثوق بالصّدور، كيف لا يرى الإعراض مضرّا؟

وهذا التنافى موجود فى كلمات الشيخ وغيره أيضا.

يقول الشيخ فى بحث الاستدلال بالسيره: «نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان».(۲)

ويقول فى بحث الاستدلال بالأخبار: «إلاّ أن القدر المتيقّن منها خبر الثقه... ويقبّحون التوقّف فيه».(۳)

ومع ذلك يقول: «كما لا إشكال فى عدم الوهنيّه إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعى».(۴)

ص: ۲۹۲

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۳۳.

۲- ۲. فرائد الأُصول ۱ / ۳۴۶. الطبعه الحديثه.

۳- ۳. المصدر ۱ / ۳۰۹.

۴- ۴. المصدر ۱ / ۵۹۶.

ومع ذلـك يقول فی بـاب التعادل والتراجيـح: «ثم إنّ التعارض علی ما عرفت من تعريفه لا يكون فی الأدلّه القطعيّه،... ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيّتهما باعتبار صفه الظنّ الفعلی، لأن اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال... والمراد بقولهم إنّ التعارض لايكون إلاّ فی الظنّين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفاده نوعهما الظن. وإنما أطلقوا القول فی ذلک، لأن أغلب الأمارات بل جميعها عند جلّ العلماء... معتبره من هذه الحيثيّه، لا لإفاده الظنّ الفعلی بحيث يناط الاعتبار به...(1)

وهل إنّ عمل الأصحاب بخبرٍ غير معتبر يوجب اعتباره وجبر ضعفه كما ذهب إليه المشهور كذلک؟

لقد تقدّم أنْ المعتبر هو إفاده الخبر للوثوق النوعی، وقد ذكروا أن عمل الأصـحاب بخبرٍ يفيده من جهه أنه لولا الدليل المعتبر أو القرينه القويّه بالخبر الضعيف لما عملوا به.

وهـذا الكلاـم له وجهٌ، إلاّ أن المشـكله هی أن لا يكون ذلک الـدليل الـذی اعتمـدوه ولم يصل إلينا، أو القرينه التی لا نعلم بها، صالحهً للاعتماد عندنا.

ومن هنـا كـان التحقيق هو التفصـيل بين الإـعراض والعمل، فالإعراض موهن والعمل غير جابر، خلافا للمشـهور القائلين بكليهما، وللسيّد الخوئی المنكر لكليهما.

ص: ۲۹۳

۱- ۱. فرائد الأُصول ۴ / ۱۷ _ ۱۸. الطبعه الحديثه.

وعلى الجمله: فإن المعتبر هو الخبر المفيد للوثوق، ويكفى فى ذلك كون المخبر موثّقا، فالروايه الموثقه معتبره كالصحيحه، ولا حاجه لأن يكون المخبر عدلاً، وترتيب الأثر على احتمال خلاف ما يفيده خبر الثقه قبيح فى ارتكازات العقلاء، وهى القرينه الحافّه بالخطابات الملقاه إلى العرف من الأوامر والنواهى، المانعه من انعقاد الإطلاق فيها. مثلًا: دليل تنجيس النجس بالملاقاه ليس مطلقا من حيث الرطوبه، من جهه احتفافه بالإرتكاز العقلائى القائم على اشتراط الرطوبه المسريه، فالملاقاه بلا رطوبه مسريه غير موجبه للنجاسه، مع خلوّ الأدلّه الشرعيّه عن هذا الشرط.

ومن هنا نقول أيضا فى حلّ مشكله رادعيّه الآيات عن السّيره العقلائيه: بأنّ الإرتكاز العقلائى بقبح التوقف عن قبول خبر الثقه يمنع من انعقاد الإطلاق فيها، بل إنها تنصرف بسببه إلى الظنون غير القائمه عليها السيره العقلائيّه.

وهذا طريق آخر لحلّ تلك المشكله.

فإن قلت: الإستقباح المذكور محكوم بإطلاق الأدلّه.

قلنا: إنه يستلزم الدّور، لتوقف انعقاد الإطلاق فى الآيه على عدم منع هذا الإرتكاز العقلائى، وعدم منعه يتوقف على حكومه الإطلاق عليه.

وإلى هنا ظهر حدّ حجيّه خبر الواحد الثقه من باب السيره العقلائيّه.

وأمّا بناءً على حجيّته من باب الروايات، فإنْ كان لقوله: «ثقه آخذ عنه معالم دينى؟» إطلاق يعم ما قام الظنّ على خلافه، كان خبر الثقه حجه على الإطلاق، ولا يكون إعراض المشهور موجبا لسقوطه عن الإعتبار لكنّ التحقيق عدم تماميّه

الإطلاق فی مثله، بل السؤال والجواب واردان فی مورد الإرتکاز العقلائی الذی ذکرناه، فالإطلاق غیر منعقد.

وعلیه، فالإستدلال علی حجیّه خبر الثقه بالسّیره العقلائیّه أو بالأخبار ینتهی إلی نتیجهٍ واحده.

وجوه القول باعتبار العداله

وبقی الکلام فی أدلّه باعتبار العداله فی الراوی، وهی وجوه:

١. إن خبر العدل هو القدر المتیقّن فی الخروج عن الأدلّه الناهیه عن العمل بما وراء العلم.

وفیه: قد عرفت خروج خبر الثقه أیضا، والأخذ بالقدر المتیقن موقوف علی تمامیّه الاطلاق فیها.

٢. إنّ العمل بخبر الثقه غیر العادل مخالف لظاهر الآیه المبارکه «أَ فَمَنْ کانَ مُوءْمِنًا کَمَنْ کانَ فاسِقًا لا یَسْتَوُونَ».(١)

وفیه: إنّ الدلیل القائم علی حجیّه خبر الثقه دلیلٌ علی عدم إراده الإستواء من جمیع الجهات.

٣. إن منطوق آیه النبأ وجوب التبیّن من خبر الفاسق. أی سواء أفاد الوثوق أوْلا.

وفیه: إن المأمور به فی الآیه هو وجوب التبیّن، وخبر الثقه بیان بالسّیره

١- ١. سوره السجده: الآیه ١٨.

العقلائيه، كما أن الأخبار المستدلّ بها على حجيّه خبره بيانٌ بناءً على كون الدليل على حجيّه خبره هو الأخبار.

۴. إن الفاسق ظالم، والأخذ بقول الفاسق ركون إليه، والرّكون إليه منهيٌّ عنه بقوله تعالى: «وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذينَ ظَلَمُوا...».(۱)

وفيه: إن الرّكون لغه هو السّكون والميل وليس الوثوق. سلّمنا، لكنْ ليس كلّ فاسقٍ بظالم عرفا. فالدليل أخصّ من المدّعى. على أنّ الشبهه فى «الركون» مفهوميّه، واندراج «الأخذ بقول الفاسق» تحته مشكوك فيه.

الاستدلال العقلى على حجيه خبر الواحد

اشاره

واستدلّ من العقل لحجيّه خبر الواحد بوجوه:

الوجه الأوّل

اشاره

العلم الإجمالى

العلم الإجمالى، وهو إنه لا شك ــ بالنظر فى أحوال الرواه ونقله الأخبار عن الأئمه الأطهار ــ فى صدور أكثرها عنهم عليهم السّلام، فلا مجال لاحتمال كذب جميع ما بأيدينا من الروايات، فلقد كان الرواه والمدوّنون للأخبار يحتاطون فى هذا الباب أشدّ الإحتياط، سواء فى مرحله الأخذ، فكانوا لا يأخذون من كلّ أحدٍ ولا يكتبون عن كلّ كتابٍ إلّا بعد الوثوق، وفى مرحله الكتابه كذلك، فكانوا

۱- ۱. سوره هود: الآيه ۱۱۳.

يحتـاطون بشـدّه حتى لا يقع نقصان أو زياده، كانوا يقرأون الكتاب على الشـيخ، وبعـد أن كتبوا يقابلون المكتوب على الأصل... وهكـذا... بل كان من بينهم من لا يأخذ ممّن هو ثقه لكنه يروى عن الضـعفاء، وكان من بينهم من يُخرج الراوى عن البلد لكونه روى عن الضعفاء.

وعلى الجمله، فإنّـا نعلم علما إجماليّا بصـدور طائفهٍ هى أكثر رواياتنا الموجوده بين أيـدينا عن النبى وآله الأطهار، نقطع بصـدور هذه العِدّه منها عنهم، ومقتضـى القاعده فى موارد العلم الإجمالى هو الإحتياط بالأخذ بجميع الأطراف، ولو فرض لزوم العسـر أو اختلال النظام من الإحتياط، وجب التنزّل إلى الظن والأخذ بكلّ خبر ظن بصدوره.

إشكالات الشيخ

وأشكل الشيخ(١) على هذا الإستدلال:

أوّلاً: إن هـذا العلم الإجمالى يكشف عن الحكم الواقعى، فلا موضوعيّه للأخبار بما هى أخبار، فالـذى يوجب الإحتياط هو العلم بوجود الأحكـام الشـرعيّه، ومن المعلوم أن الأحكـام ليست فى مورد الأخبـار فقـط، بل توجـد فى موارد الأمارات الاخرى أيضا، فالدليل أعم من المدّعى، لاقتضائه وجوب العمل على طبق جميع الأمارات.

وثانيا: إن نتيجه العلم الإجمالى هذا، هو العمل بالظن بمضامين الأخبار،

١- ١. فرائد الأصول : ١٠٣-١٠٤.

فكلّما ظن بمضمونٍ منها ــ ولو من جهه الشهره مثلًا ــ يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم اللّه فلا يؤخذ به وإنْ كان مظنون الصّدور. فكانت العبره بظن مطابقه الخبر للواقع لا بظنّ الصّدور.

وثالثا: إن مقتضى هذا الوجه وجوب العمل بكلّ خبر مثبت للتكليف للشرعى، لأنه الذى يجب العمل به، وأما الأخبار الصّادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها، وهذا ما لا يلتزم به.

أقول:

وحاصل كلام الشّيخ: إنّ هنا علمين إجماليين:

أحدهما: هو العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه فى دائره الروايات الموجوده بين أيدينا، ويعبّر عنه بالعلم الإجمالى الصغير.

والثانى: هو العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه فى دائره مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأُخر، كالشهره والإجماع المنقول، وهذا هو العلم الإجمالى الكبير.

وأمّا العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه بين الدائره الكبيره مع المشكوكات والموهومات ــ بأنْ يكون هذا العلم الإجمالى هو الكبير ويكون الثانى متوسطا ــ فإنّه منحلٌّ بالمتوسّط، فلا يبقى إلّا العلمان الإجماليّان، ولا ثالث لهما.

ثم إنّ هذين العلمين باقيان على حالهما، ولا ينحلّ الكبير بالصّغير، وحينئذٍ لا يتمّ الاستدلال، لِما تقدّم من الإشكال.

ص: ۲۹۸

وقد أوضح الشيخ الإشكال: بأنّا لو فرضنا عزل طائفةٍ من الأخبار، وضممنا إلى الباقى منها مجموع الأمارات الأخر، كان العلم الإجمالى باقيا على حاله.

وتلخّص: إن اللاّزم مراعاه العلم الإجمالى الكبير وعدم الاقتصار على الصّغير، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرّمه فى قطيع غنم، بحيث تكون نسبته إلى كلّ بعضٍ منها كنسبته إلى البعض الآخر، ثم علمنا بوجود شياه محرّمه بين خصوص طائفةٍ خاصّه من تلك الغنم _ كالشياه السّوداء مثلاً _ بحيث لولم يكن من الغنم إلاّ هذه لعلم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضا، ففى هذه الصّوره، لابدّ من إجراء حكم العلم الإجمالى فى تمام الغنم، إما بالاحتياط أو العمل بالمظنّه إذا بطل وجوب الإحتياط للعسر والحرج.

رأى الميرزا

وقد أيّده الميرزا وقرّب مدّعاه بمثالٍ آخر وهو: إنه لو كان آنيهٌ ثلاثه فى الجانب الشرقى من الدار، وثلاثه اخرى فى الجانب الغربى، ثم علم إجمالاً بإصابه أحد الشرقيّه قطره من الدم، وعلم إجمالاً أيضا بأنه قد وقعت فى نفس الآن قطرهٌ اخرى من الدم إمّا فى إناء آخر من الشرقيّه أو إناءٍ من الغربيّه، ففى هذه الحاله، لا تكون الآنيه الغربيّه طرفا للعلم الإجمالى، لاحتمال سقوط القطره الثانيه فى الشرقيّه، لكنّ ضمّ الغربيّه إلى الشرقيّه يوجب ازدياد أطراف المعلوم بالإجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالى فى الشرقيّه، وتكون الآنيه السّته كلّها موردا للعلم، فإنه لو عزلنا إحدى الشرقيّه ينحلّ العلم الإجمالى بنجاسه

إحدى الباقيتين، بسبب وقوع إحدى القطرتين فى خصوص إحداهما، لعدم العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، كما لا يعلم بنجاسه أحد الغربيّه، لكنّ العلم الإجمالى بنجاسه إحدهما يتحقّق بضمّ الغربيّه إليهما.

وحال الأمارات الظنّيه مع بقيّه الأخبار بعد عزل طائفهٍ منها، حال الآنيه بعينه، وعليه، فالأمارات من أطراف العلم وحالها حال الأخبار.(۱)

رأى المحقق الخراسانى

وذهب المحقّق الخراسانى إلى انحلال العلم الإجمالى، وسقوط إشكال الشيخ، ولابدّ من ذكر مقدّمات لفهم كلامه:

الاولى: الإنحلال تارهً: حقيقى، وهو على قسمين: حقيقى وجدانى، فلا موضوع له وجدانا. وحقيقى تعبّدى، فلا موضوع له بالتعبّد الشرعى. واخرى: حكمى، بأنْ يكون العلم موجودا، فهو موجود موضوعا لكنه بلا أثر.

والثانيه: إن العلم الإجمالى يتشكّل دائما من القضيّه المنفصله، وانحلاله يكون بارتفاعها، إمّا وجدانا وإمّا تعبّدا وإمّا حكما.

والثالثه: إن كان الأمر دائرا بين الأقل والأكثر، فإنّ الأقل هو المتيقّن.

والرابعه: إن كان هناك علمان إجماليّان أحدهما أوسع من الآخر، واحتمل انطباق الأوسع على الأضيق، تحقّق الانحلال بمجرّد الاحتمال. فلو تيقّن بحرمه خمسه من الشياه، ثم حصل اليقين بكون ثلاثه من الخمسه فى الشياه السّود، لم

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۲۰۵ _ ۲۰۶.

يتحقق الانحلال، لعدم انطباق الخمسه على الثلاثه، بخلاف ما إذا علمنا بحرمه خمسهٍ من السّود، فاحتمال الإنطباق موجود والإنحلال حاصل.

ولو علمنا إجمالاً بوجود حرام فى القطيع، وتردّد العدد بين الخمسه والثلاثه، ثم علمنا بوجوده فى السود وتردّد كذلك بين الخمسه والثلاثه، أخذنا بالقدر المتيقن وانحلّ العلم الإجمالى من أجل احتمال الانطباق، لوحده العدد.

ولا يخفى عدم الفرق فى سبب الحرمه، كأنْ يكون الوطى أو الغصب، لإمكان الانطباق، وهذا الإنحلال حكمى.

بعد الفراغ من المقدّمات:

هناك علم إجمالى بوجود الأحكام فى دائره الكتب الأربعه، فبعضها صادر قطعا، لكنّ عددها مردد بين الأقل والأكثر ــ غير الارتباطيين ــ. وهناك علم إجمالى آخر أعمّ من الكتب الأربعه من كتبنا ومن الشهره الفتوائيه والإجماعات المنقوله، وهى أيضا مردده بين الأقل والأكثر.

ولمّا كان الأقلّ فى العلمين هو المتيقن، والانطباق محتمل كما ذكرنا فى مثال الشّياه، فالعلم الإجمالى الأوسع منحلّ بالأضيق، لأنّه المتيقّن واشتغال الذمّه بالأوسع مشكوك فيه... وهذا الإنحلال حكمى.

هذا، ويبتنى كلام صاحب الكفايه على الامور التاليه:

١. العلمان الإجماليان عرضيّان.

٢. إنه لا علم بكون عدد الأحكام أكثر ممّا فى الأخبار.

٣. إحتمال إنطباق الأحكام على ما حملته الأخبار، فالشبهه فى غيرها بدويّه.

ص: ٣٠١

وبما ذكرنا يظهر عدم انطباق مثال الميرزا على محلّ البحث. على أنه يرد عليه لزوم تنجّز المنجّز وهو محال، لأنّ المفروض فيه تنجّز التكليف بالنسبه إلى الآنيه الشرقيّه بوقوع القطره الاولى، فلو أرادت الثانيه تنجيز التكليف بالإجتناب عنها يلزم المحذور المذكور، وحينئذٍ، يكون التكليف بالنسبه إلى الغربيّه مشكوكا فيه بالشك البدوى. اللهم إلّا أن يقال بعدم تماميّه هذا المطلب فى العلم المقارن، فيتم ما ذكره، لكن المحقّق فى محلّه خلافه.

بيان المحقق الإصفهانى

وقال المحقق الإصفهانى فى تقريب الوجه العقلى: تقريبه على وجهٍ لا يرد عليه ما أورده شيخنا العلّامه الأنصارى هو: إن العلم الإجمالى ــ وإنْ كان حاصلاً بثبوت تكاليف واقعيّه فى مجموع الروايات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقوله والشهرات وأشباهها، ضروره أن دعوى عدم العلم بمطابقه بعض الإجماعات المنقوله والشهرات للواقع خلاف الإنصاف جدّا ــ إلّا أن مجرّد تضمّن بعض الإجماعات المنقوله وبعض الشهرات لتكاليف واقعيّه لايجدى، لاحتمال توافقها مع ما تضمّنه الأخبار الصّادره واقعا، بحيث لو عزلت الإجماعات المنقوله والشهرات المتوافقه مع جمله من الأخبار، لم يكن منع العلم الإجمالى بثبوت تكاليف واقعيّه فيما عداها بعيدا.

فالإلتزام بالعلم الإجمالى فى مجموع الروايات وساير الأمارات، لا يقتضى

الإحتيـاط فی تمـام الأـطراف، لمكـان احتمـال الإنطبـاق علی ما تضـمّنه الأخبار، فلا علم إجمالی بتكاليف اخر زياده علی ما فی الأخبار.

وممـا ذكرنـا يظهر أن مـا أفـاده شـيخنا الاسـتاذ هنـا وفی تعليقته الأـنيقه علی الرسائـل، ليس مبنيّـا علی إنكـار العلم الإجمالی فی الروايـات وغيرهـا، بـل مبنی علی عـدم تـأثيره، لمكان احتمال الإنطباق الراجع إلی قصور العلم الإجمالی عن التأثير فی التنجّز، لا مـانعيّه العلم الإجمـالی فی خصوص الروايـات عن اقتضـاء العلم الإجمـالی الكبير للتنجّز، كمـا هو كـذلك فيمـا إذا قامت الحجه المعتبره علی بعض الأطراف.(۱)

أقول:

إنْ كان المعلوم بالإجمال فی الكبير أكثر منه فی الصغير، فلا شبهه فی عدم الإنحلال، لأنّ المقتضی لتأثير العلم فی الكبير موجود والمانع مفقود، فيتم مسلك الشيخ والميرزا.

وأمّا علی مسـلك صاحب الكفايه، فالأمر دائر بين الأقل والأكثر، فكان القـدر المتيقّن من الأحكام فی الشـريعه المقدّسه موجودا فی دائره الأخبار المعلوم صدورها عن أهل العصـمه وإنْ احتمل وجود شـئ ٍ فيما عداها. لكنّ احتمال انطباق الكبير علی الصغير يوجب الإنحلال، لأن قوام بقاء العلم الإجمالی هو القضـيّه المنفصـله ــ أیْ وجود المعلوم بالإجمال فی كلّ طرف علی السواء ــ وبمجرّد كون أحدها محتملاً ينحلّ العلم، لكون الشك فيه بدويّا.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۳ / ۲۵۵.

والحاصل: إنه مع فرض كون المورد من قبيل الأقل والأكثر واحتمال الإنطباق، فلا مناص من الإنحلال، بمعنى أن عدم تأثير العلم الإجمالی لیس علی أثر القصور فی المقتضی أو وجود المانع، بل إنه لا یوجد العلم الإجمالی أصلاً فی طرف الدائره الکبیره. فقوله: «لیس مبتیّا علی عدم العلم» فیه: إن القصور فرع الوجود، وقد ظهر أنْ لا وجود للعلم الإجمالی علی مسلک المحقق الخراسانی.

علی أنْ لازم تقریبه وجود العلم فی طرف الأکثر مع دوران الأمر بین الأقل والأکثر وعدم تأثیره لقصور المقتضی، والحال أنهم لا یقولون بذلک کبرویّا.

وصاحب الکفایه وإنْ ذکر کلمه «المانع»، لکنْ لیس مراده مانعیّه العلم الإجمالی الصّغیر عن الکبیر، بل مراده ما ذکرناه، ولا مناص من حمل کلامه علیه لو فرض عدم کونه ظاهرا فیه.

وعلی الجمله، فإنّ القول بالإنحلال لا یکون إلّا عن طریق جعل المورد من الأقل والأکثر، وهذا هو مراده من مجموع کلماته فی الکفایه والحاشیه.

بقی الکلام فی قول الشیخ:

«والحاصل: إن معنی حجیّه الخبر کونه دلیلاً متبعا فی مخالفه الاُصول العملیّه والاصول اللّفظیّه مطلقا، وهذا المعنی لا یثبت بالدلیل المذکور».

أقول

لابدّ من تحقیق المطلب فی مقامین:

المقام الأوّل: الاصول العملیّه

فنقول:

إن كان عندنا علم إجمالى بتكاليف شرعيّه حملتها الأخبار، فالأحكام إمّا إلزاميّه أو ترخيصيّه، والحكم الإلزامى يكون فى مقابله: تارةً أصل موافق للخبر فى إثبات الحكم، واخرى: أصل نافٍ له، والأوّل إمّا محرز كالإستصحاب، وإمّا غير محرز كالبراءه.

فإن كان الأصل نافيا للحكم وهو غير محرز، والخبر قائم على حكمٍ إلزامى، فالأصل غير جارٍ عملاً لأنه مع العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى، لا مجال لجريان الأصل.

أمّا بناءً على وجوب العمل بالخبر من جهه العلم الإجمالى، فإنّه وإنْ كان الموضوع للأصل ـ وهو الشك ـ موجودا، لكنّ العلم الإجمالى مانع عن جريانه، لأنه إنْ جرى فى بعض الأطراف دون بعضٍ، لزم الترجيح بلا مرجّح، وإنْ جرى فى الجميع، لزم المخالفه العمليّه للمعلوم بالإجمال.

وأمّا بناءً على حجيّه الخبر من غير جهه العلم الإجمالى، فلا موضوع للأصل أصلاً، لفرض وجود الدليل على اعتبار الخبر.

ثم إنه بناءً على حجيّه الخبر، يجوز إسناد مضمونه إلى الشارع كما هو واضح، بخلاف ما إذا وجب العمل به احتياطا من باب وجوب العلم الإجمالى، فإنّه لا يجوز الإسناد، لعدم العلم بكونه من الشارع، فيكون الإسناد تشريعا.

لكنْ بناءً على الحجيّه، لابدّ من تعيين المبنى:

فإنْ قلنا: بأنّ مدلول أدلّه الإعتبار والحجيّه هو جعل الطريقيّه، أو قلنا: بأنه

جعل الحكم المماثل، جاز الإسناد إلى الشارع، لأنه بناءً على الثانى، يكون للشّارع حكم فى مورد الخبر، وعلى الأوّل، يوجد علم تعبّدى بالحكم الواقعى.

وإنْ قلنا: بجعل المنجزيّه والمعذريّه، لم يجز الإسناد، لأن الشارع قد جعل الخبر منجزا لا طريقا إليه.

فظهر عدم تماميّه القول بعدم جواز الإسناد مطلقا، بل لابدّ من تعيين المبنى والتفصيل بالنظر إليه.

وأيضا: فبناءً على حجيّه الخبر، تكون لوازم مضمونه حجةً، لكونه حينئذٍ أماره، ولوازم الأماره حجه. وأمّا بناءً على وجوب العمل به احتياطا ــ من باب العلم الإجمالى ــ فلا، لعدم حجيّه اللّوازم.

فظهرت ثلاثه فوارق ــ فى هذا الفرض ــ بين ما إذا كان ملاك حجيّه الخبر هو أدلّه الإعتبار، أو كون الخبر واجب العمل من باب العلم الإجمالى، وأنه لابدّ على القول الثانى من التفصيل المذكور بين المبانى.

وإنْ كان الأصل نافيا للحكم وهو محرز كالإستصحاب، والخبر مثبت لتكليف إلزامى، فلا مجال لجريانه مع وجود الخبر، بناءً على العمل به من باب العلم الإجمالى، إمّا لعدم وجود المقتضى لقصور المجعول وعليه الميرزا، وإمّا للزوم المخالفه العمليّه، كما عليه الاستاذ. وكذلك إن كان الأصل غير محرز، إذ لا فرق ــ على هذا المبنى ــ بين الأصل المحرز وغيرالمحرز.

وأمّا بناءً على وجوب العمل بالخبر لحجيّته بأدلّه الإعتبار، فلا موضوع للأصل، كما لا يخفى.

ص: ٣٠٦

والكلام فى جواز الإسناد وعدمه، كالكلام فى الصّوره السّابقه على المبانى.

وإنْ كان الأصل مثبتا للحكم الشرعى كالخبر، فلا يجرى الأصل لعدم الموضوع، سواء كان محرزا أو غير محرز، شرعيّا أو عقليّا.

هذا إن كان حجيّه الخبر بأدلّه الاعتبار.

وأمّا إنْ كان الخبر حجّةً _ أى يجب العمل به _ من باب العلم الإجمالى، ففيه تفصيل، لأنه إن كان الأصل المثبت للتكليف أصلًا عقليّا كالاشتغال، فالمقتضى لجريانه _ أى الشك _ موجود، والمانع _ وهو لزوم المخالفه العمليّه _ مفقود. وإنْ كان أصلًا شرعيّا محرزا كالإستصحاب، فموضوع الجريان موجود كذلك، لكن لا يجرى لقصور المجعول، كما عليه الميرزا. وأمّا بناء على عدم الجريان لوجود المانع عنه _ وهو لزوم المخالفه العمليّه القطعيّه _ فالأصل جارٍ، ومع الجريان _ يظهر الأثر بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالى، فإنه من ناحيه الإستصحاب يمكن إسناد المضمون إلى الشارع وإنْ لم يمكن من ناحيه الخبر، كما أن الملاقى لمستصحب النجاسه محكوم بالنجاسه، مع أن الملاقى لأطراف العلم الإجمالى لا يكون محكوما بحكم الملاقى.

وإن كان الخبر نافيا للتكليف، ولكنّ الأصل تارةً: كذلك، واخرى: مثبت له، وعلى التقديرين يكون الأصل محرزا تارةً: واخرى: غير محرز.

فإنْ كان الأصل نافيا وهو غير محرز، فلا موضوع له حتى يجرى، بناءً على حجيّه الخبر بأدله الإعتبار، وحينئذٍ، يجوز إسناد مدلول الخبر إلى الشارع، بناءً على الطريقيّه أو جعل الحكم المماثل، وتكون لوازمه حجةً، لأن مثبتات الأمارات

حجّه. وأما بناءً على وجوب العمل به من باب العلم الإجمالى، فالموضوع للجريان ـ أعنى الشك ـ موجود والمانع مفقود، لأن المانع إمّا هو لزوم المخالفه القطعيّه، وإما عدم إمكان المحرز التعبّدى على خلاف المحرز الوجدانى، وحيث أن الأصل غير محرز، فلا مانع.

وإنْ كان الأصل النافى للتكليف محرزا، فإن كان المبنى عدم جريان الإستصحابين مع العلم بالخلاف فى أحدهما، لأن الإحراز الوجدانى ـ لكون أحدهما خلاف الواقع ـ لا يجتمع مع المحرزين التعبديين ـ فهو، وإنْ وقع الخلاف فى وجه عدم الجريان ـ . هذا بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالى. وأما بناءً على حجيّته بالأدلّه، فلا موضوع للأصل.

وإنْ كان الأصل مثبتا للتكليف والخبر نافٍ له، فإنْ كان حجيّه الخبر بالأدلّه، لم يجر الأصل لعدم الشك، وإنْ كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالى، فالموضوع موجود، فإن كان الأصل غير محرز، فلا مانع من جريانه والإحتياط لازم، وإن كان محرزا، لزم ملاحظه المبنى ـ وعلى القول بالجريان كما هو المختار ـ يكون جاريا أيضا.

تنبيه

هل مع العلم بطهاره أحد الإنائين، يجرى استصحاب النجاسه فيهما، لكونها الحاله السّابقه وجريانه كذلك لا يستلزم مخالفه حكمٍ إلزامى، لكنّ أحدهما خلاف الواقع؟

قال الشيخ والميرزا بالعدم، واختلفا فى وجه ذلك.

فقال الميرزا: إن المجعول بدليل الإستصحاب قاصر عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى، لأن مدلوله التعبّد ببقاء الحاله السّابقه، إلاّ أن التعبّد بلسان إحراز الواقع فى كلٍّ من الأطراف، أى: أنت محرز للنجاسه _ مثلاً _ فى هذا الإناء وذاك، لا يجتمع مع العلم وهو الإحراز الوجدانى لطهاره أحدها.

هذا فى الأصل المحرز.

وأمّا غير المحرز كالبراءه، فمدلول الدليل هو تعيين الوظيفه عند العمل بلا إحراز للواقع. فالمانع عن جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى إثباتى، كما أن المانع عن جريان الإستصحاب ثبوتى كما تقدّم.

وقال الشيخ: المانع إثباتى لا ثبوتى، وهو لزوم التناقض بين صدر دليل الإستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين أخرى» مع ذيله، لأن مقتضى صدره هو إبقاء النجاسه مثلاً، ومقتضى ذيله عدم إبقائه مع اليقين اللاّحق، والمفروض تحقق اليقين وجدانا بالنقض فى أحد الأطراف.

وقال الخراسانى والعراقى بالجريان ما لم تحصل المخالفه العمليّه القطعيّه، فإذن يجرى الإستصحاب _ فى بعض الأطراف _ وإنْ علمنا بمخالفه بعضها للواقع، ولا مانع من جريانه إلاّ لزوم المخالفه القطعيّه.

والوجه فى ذلك هو: إنّ كلّ طرفٍ من الأطراف واجدٌ لملاك الإستصحاب وهو اليقين السابق والشك اللاّحق، وأمّا العلم الإجمالى بطهاره أحد الإنائين _ مثلاً _ فقد تعلّق بعنوان «الأحد» والعلم إذا تعلّق بشئٍ لا يتجاوز عن متعلّقه، إذنْ، لا

يتعلّق العلم بالأطراف، لأن العلم يكون فى صقع النفس، ومتعلّقه فى ذلك الصقع هو «الأحد»، فإذا أجرينا الإستصحاب فى كلّ طرفٍ بخصوصه لم يمنع العلم عن جريانه، إلاّ إذا حصل المخالفه القطعيّه، فذلك هو المانع عن الجريان.

هذه هى الكبرى.

ولكنّ المحقق العراقى ـ القائل بجريان الأصل المحرز كما تقدّم ـ يقول فيما نحن فيه بعدم الجريان، للعلم الإجمالى بصدور أخبارٍ عن الأئمه الأطهار عليهم السّلام، وهى تامّه فى الظهور والدلاله، ومع تماميّتها كذلك، فإنه فى كلّ موردٍ يراد إجراء الأصل فيه تتحقّق الحكومه، لأنّ الخبر التام ظهورا ودلالةً يكون حاكما على الأصل، لأنّ جريان الاستصحاب فى جميع الأطراف لايجتمع مع العلم الإجمالى بصدور بعضها، وجريانه فى بعضها دون بعضٍ ترجيح بلامرجّح. إذن، فمقتضى القاعده سقوط الأصل المحرز، وإنْ تمّ جريانه فى البحث الكلّى.

وقد ردّ عليه شيخنا دام بقاه

أمّا نقضا، فبأنّ المحقق المذكور يرى جريان الأصل العقلى المثبت للتكليف كقاعده الإشتغال، مع أنّ الأصل المثبت العقلى كذلك محكومٌ بالأماره أو هى وارده عليه، فما الفرق؟

وأمّا حلاًّ فإن صِرف وجود الأماره على خلاف بعض الاصول هو المانع من جريان الأصل أو له ملاك؟ إنّ الاصول اللفظيّه تدور حجيّتها مدار كاشفيّتها عن المراد، فمثلاً: مع وجود العلم الإجمالى بوجود المخصّص على خلاف

العمومـات، لاـتجرى أصاله العموم فيها لسـقوطها عن الكشف عن المراد، وأمّا الاصول العمليّه، فملاک جريانها هو الشک، ففى الاستصـحاب اليقين السّـابق والشـک اللّاحق هو الملاک، والأماره ملاک تقـدّمها على الأصل هو رفعها للشک رفعا تعبـديّا، إمّا حکومةً وإمّـا ورودا. وهـذا هو الملاـک العـام. وهنـا الأمـاره معلومه بالإجمال وهى محتمله الإنطباق بالنسـبه إلى موارد الاصول، والعلـم الإجمـالى بوجـود الأمـاره لاـيرفع الشـک مـن کـلّ طرفٍ طرفٍ بخصـوصه، لاـ وجـدانا ولاـ تعبّـدا، بـل يرفعه فى البعض الإجمالى، وحيث أنّ الشکّ موجود فالملاک لجريان الإستصـحاب موجود. فالحاصل: عدم مانعيّه الأماره المعلومه بالإجمال عن جريـان الإستصـحاب فى کـلّ واقعهٍ واقعهٍ من الأـطراف، وصـرف وجود الأمـاره على خلاـف الأصل غير اللّفظى ليس مانعا، وإلّا لکان اليقين الإجمالى مانعا بالأولويّه القطعيّه، بخلاف الأصل اللّفظى، لأنّ المخصّـص المعلوم بالإجمال وجوده يضـرّ بالکاشـفيّه، وهى ملاک الحجيّه للأصل اللّفظى، ومع جريان الإستصحاب فى جميع الأطراف لا تلزم المخالفه القطعيّه ولا العمليّه، لأن الکلام فى الأصل المثبت للتکليف.

المقام الثانى: الاصول اللّفظيه

ذکر المحقق الإصفهانى أن الاصول اللّفظيّه تسقط أمام الخبر، إنْ کانت حجيّته من باب أدلّه الاعتبار، ولا تسقط إن وجب العمل به من بـاب العلم الإجمـالى، لأن الخبر المخصّـص أو المقيّـد يکون فى الصّوره الاولى أقوى حجيّةً، أمّا فى الصّوره الثانيه، فليس بحجهٍ، فلا وجه لسقوط الاصول اللّفظيّه، فلو کان

العام أو المطلق حاملاً لحكم إلزاميّ وجب الأخذ به.

وذكر المحقق العراقى أنّ العلم الإجمالى بالمخصص أو المقيّد موجبٌ لسقوط الاصول اللفظيّه كذلك، فالخبر الواجب العمل به من باب العلم الإجمالى يتقدّم على العامّ الكتابى أو العامّ المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينه.

وقد اختار الاستاذ هذا القول.

وتفصيل المطلب:

إن العام تارةً: مثبت للتكليف والخاصّ نافٍ له، كما فى قوله تعالى «حَرَّمَ الرِّبا» و«لا ربا بين الوالد والولد»، والمفروض وجوب العمل بالخاصّ من باب العلم الإجمالى، وفى هذه الصّوره لمّا كان الخاصّ مرخّصا، فإنه لابدّ من الأخذ بمقتضى العام من باب الإحتياط والإشتغال، لأنّ العامّ أفاد الحكم الإلزامى والخاصّ الواجب العمل من باب العلم الإجمالى إنما أفاد الترخيص، وهو لا يزاحم الإلزام.

والحاصل: إنه وإنْ علمنا إجمالاً بسقوط بعض العمومات، لوجود المخصِّص لها، لكنّ العلم الإجمالى بوجود التكاليف الإلزاميّه بين العمومات يقتضى العمل بها كلّها من باب الإحتياط، والمفروض أنّ المخصص فى المثال ليس إلزاميّا، فمقتضى الإحتياط فيه ترك الرّبا بين الوالد والولد أيضا.(۱)

۱- ۱. ولا يخفى أنّ ما ذكر من باب المثال، لأنّ الإحتياط قبل الابتلاء بالربا ممكن، أمّا إذا تحقق البيع الربوى شمله «حَرَّمَ الرِّبا» ويقتضى حرمه أخذ الزياده أو بطلان البيع _ على القولين _ فلا يجوز التصرّف، لكنّ «لا ربا بين الوالد والولد» يقتضى الصحّه وجواز التصرّف ووجوب تسليم مورد المعامله، فيقع الإشكال عملاً ويكون من أمثله الصوره الثالثه.

واخری یکون العامّ ترخیصیّا والخاصّ حکم الزامی، مثل قوله عزّ وجلّ «أَحَلَّ اللّه ُالْبَیْعَ»(۱) و«نهی النبی عن الغرر». فإن کان الخبر حجهً بالأدلّه، فلا ریب فی تقدّمه، وإن کان یجب العمل به من باب العلم الإجمالی، فالوظیفه هی الإحتیاط فی جمیع الأطراف ومنها البیع الغرری. فالنتیجه إذنْ واحده.

وثالثهً: یکون العام والخاصّ حکمین إلزامیین، فهنا علمان إجمالیّان یقتضیان الإحتیاط بالإمتثال فی کلّ طرفٍ، إلاّ أنه غیرممکن، لأن أحدهما الوجوب والآخر الحرمه، فیدور الأمر بین المحذورین، والقاعده التخییر عقلاً.

ولا یخفی أنه فی دوران الأمر بین المحذورین خمسه أقوال، أحدها البراءه، إلاّ أنه لابدّ من القول بالتخییر فیما نحن فیه، لأن الحاکم بالدوران هو العقل، وحکم العقل فی دوران الأمر بین المحذورین هو التخییر.

وهذا تمام الکلام فی الوجه الأوّل للدلیل العقلی الذی اختاره الشیخ وعَدَل عنه.

الوجه الثانی

اشاره

ما ذکره فی الوافیه

وحاصله: إنا نعلم بتکالیف شرعیّه ونعلم ببقائها لا سیّما الضروریّات من الدین، ولا ریب فی أن طریق ثبوت أجزاء هذه التکالیف وشرائطها هو الخبر، فإذا لم یکن خبر الواحد حجهً لوقع العمل بتلک التکالیف والضروریّات علی خلاف

۱- ۱. لا یخفی أن هذا من باب المثال، لأن الآیه وإنْ أفادت الترخیص لکنّ المترتب علی البیع حکم الزامی، وهو وجوب الوفاء بالعقد وتسلیم مورد المعامله.

الشرع. إذن، لابدّ من القول بحجيّه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده التى عمل بها من غير ردٍّ ظاهر لها.

وهذا الوجه يرجع إلى العلم الإجمالى بأنّ طائفةً من الأخبار التى دوّنت فى الكتب فى المعتمده حاملةٌ لأجزاء الأحكام وشرائطها لاسيّما الضروريات من الصلاه والصّيام ونحوهما، فلابدّ من العمل بها.

إشكال الشيخ

وأورد عليه الشيخ(١) بما حاصله: إن هنا علمين إجماليين، أحدهما: ما ذكر، والآخر: العلم الإجماليبوجود روايات تحمل الأجزاء والشرائط فى خارج الكتب المعتمده، فمقتضى الوجه المذكور وجوب العمل بما فى الكتب المعتمده وغيرها.

الجواب

وقد يجاب: بأنّ تحقّق هذا العلم الإجمالى الكبير الّذى ادّعاه الشيخ أوّل الكلام، ولو سلّم، فإنّه يتوقف إشكال الشيخ على عدم انحلال الكبير بالصّغير.

وعلى الجمله، فإمّا ننفى تحقق العلم الإجمالى زائدا عمّا فى الكتب المعتمده، وإمّا ننفى شرائط تنجيزه، فيندفع الإشكال.

لكنْ يرد على هذا الوجه:

أوّلاً: إن هذا الوجه يفيد وجوب العمل بالأخبار المثبته للتكليف فقط،

ص: ۳۱۴

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۴ _ ۱۰۵.

والمدّعى حجيّه الخبر الأعم من المثبت والنافى له.

وثانيا: إنّ المطلوب إثبات حجيّه الخبر بحيث يتقدّم على الاـصول العمليّه واللّفظيّه، وقد عرفت أنّ فيه تفصيلات واختلافات بحسب المبانى.

الوجه الثالث

ما ذكره فى الحاشيه

وملخّصه كما ذكر الشيخ:(۱)

إن وجوب العمل بالكتاب والسنّه ثابت بالإجماع بل الضروره من الدين والأخبار المتواتره عن أهل العصمه صلوات اللّه عليهم أجمعين. وبقاء هذا التكليف أيضا بالنسبه إلينا ثابت بالأدلّه المذكوره، وحينئذٍ، فإنْ أمكن الرجوع إلى الكتاب والسنّه على وجه يحصل العلم بها بحكمٍ أو الظن الخاصّ به، فهو، وإلاّ فالمتّبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما.

قال الشيخ:

وهذا عباره اخرى عن دليل الانسداد الآتى.

هذا تمام الكلام فى الظنون الخاصّه. والحمدللّه

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۵.

الظنُّ المطلق

اشاره

ص: ٣١٧

قد ذكرت وجوه عقلّيه لحجيّه مطلق الظّن، وهی أربعه:

الوجه الأوّل

ما فی الرسائل من أنّ فی مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنّه للضّـرر، ودفع الضـرر المظنون لازم. أمّا الصّـغری، فلأـن الظنّ بالوجوب ظن باسـتحقاق العقاب علی الترک، کما أنّ الظنّ بالحرمه ظن باسـتحقاق العقاب علی الفعل. أو لأـن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسـده فی الترک، کما أنّ الظّن بالحرمه ظنّ بالمفسـده فی الفعل، بناءً علی قول العـدلیّه بتبعیّه الأحکام للمصالح والمفاسد. وقد جعل فی النهایه کلّاً من الضررین دلیلاً مستقلاً علی المطلب.(۱)

وفی الکفایه(۲) ما حاصـله: إنّ الظّن بالتکلیف یسـتلزم الظّن بالضرر فی مخالفته، والعقل مستقلٌّ بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح

ص: ۳۱۹

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۶.

۲- ۲. کفایه الأُصول: ۳۰۸.

العقليين أوْ لم نقل، لأن التحّرز عن الضرر المظنون بل المحتمل ممّا جبل عليه العقلاء كافّةً، بل ممّا فطر عليه كلّ ذی شعور.

الكلام حوله

ويقع الكلام فی «الصغری» و«الاستلزام» و«الكبری»، فنقول:

إن «الضّرر» هو إمّا «العقاب الاخروی» وإمّا «المفسده الدنيويه» وإمّا «النقص فی البدن والعرض والمال».

فإن كان المراد من الضـرر هو «العقاب» فالملازمه المذكوره غير تامّه، بل الثابت هو الإحتمال حتّی فی صوره القطع. إلاّ أن يقال فی صوره القطع بـالحكم الشرعی بوجود الظن بالعقـاب، لأـن المقتضـی للعقـاب علی المخـالفه موجودٌ غير أنه يحتمل الشـفاعه والعفو، فيبقی الظن بالعقاب، أی: يتنزّل مع الإحتمال المـذكور من القطع إلی الظن، وتكون الملازمه تامّةً فی هذه الصّوره، خلافا لظاهر كلام بعضهم.

و «الظن بـالحكم الشـرعی» إن كـان ظنّا مقطوع الاعتبار، فإنه يلازم الظنّ بالعقاب لما ذكرنا، وإنْ لم يكن معتبرا ــ لـدليل خاصّ كمـا فی الظنّ القياسـی، أو بالأـدلّه العـامّه النـاهيه عن اتباع الظنّ أو غير العلم ــ فمخالفه هـذا الظن غير ملازمه لاحتمال العقاب، فضلاً عن أن تلازم الظنّ به، بل إنها تلازم القطع بعدم العقاب، لأن المفروض قيام الدليل الخاصّ أو العامّ علی سقوط هذا الظن، وهذا يلازم ــ عقلاً ــ عدم مؤاخذه الشارع، فلا تصل النوبه إلی التمسک لعدم استحقاق

العقاب بقاعده قبح العقاب بلا بيان، لكون الدليل القائم على عدم اعتبار هذا الظنّ بيانا لعدم العقاب.

وتلخّص: عدم تماميّه الصغرى فى هذا الفرض.

وإنْ كان المراد من الضّرر هو «المفسده الدنيويّه»:

فإنّ هذا الدليل إنما يتم على مذهب العدليّه القائلين بالحسن والقبح العقليين ولايتم على مذهب الأشاعره. هذا أوّلاً.

و ثانيا: إنّه يتوقّف على تبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلّقات، وفيه كلام، فقد ذهب جماعه ـ منهم المحقق الخراسانى ـ إلى أنها تابعه لمصالح فيها.(۱)

وثالثا: يتوقف على عدم تماميّه الإطلاق فى أدلّه الاصول العمليّه المرخّصه، لأنه إذا كانت مطلقةً، كشف إطلاقها عن تدارك المفسده، ومن هنا قال الشيخ: بأن أخبار الإستصحاب والبراءه إن كانت مقطوعه الصّدور، ثبت التدارك، لكن لا بالقطع، لكون دلالتها بالظهور وذلك من الظنون. وإن كانت ظنّيه الصّدور، حصل الظن بالتدارك.

و رابعا: إن مقتضى عدم لزوم متابعه الظن للأدلّه الناهيه ـ وإنما قلنا «عدم لزوم المتابعه» لكونه القدر المتيقّن من تلك الأدلّه ـ هو أنه لو كان هناك ضرر مترتب على عدم المتابعه، فقد تدارك الشارع ذاك الضرر.

و خامسا: إن هذا الدليل ـ مع كلّ ما تقدّم ـ أخصّ من المدّعى، لأن المصلحه

۱- ۱. انظر: فوائد الأُصول للمحقق الخراسانى، الفائده: ۳۳۷، كفايه الأُصول: ۳۰۹.

إنما توجد فی الأحکام الإلزامیّه، مع أن الکبری هی: وجوب دفع المفسده، ولیس هناک کبری مفادها وجوب جلب المنفعه والمصلحه. فیکون الدلیل مختصّا بالأحکام الإلزامیّه التحریمیّه.

وتلخّص: عدم تمامیّه الصغری فی هذا الفرض أیضا.

ثم الکلام فی الکبری، فإنّه إنْ کان الضّرر مأخوذا بالمعنی العامّ، اتّحدت المفسده معه، لکنّ المراد من الضرر فی لسان الأدلّه هو النقص المالی والبدنی والعرضی، والمفسده أعمّ من الضّرر، لأنها تعمّ المفسده الشخصیّه والنوعیّه والدنیویّه والاخرویّه. وکیف کان، فهل المفسده الشخصیّه یلزم دفعها بحکم العقل؟

إن العقل حاکم بلزوم دفع المفسده الشخصیّه التی کشف عنها الشارع، ولکنْ هل مظنون المفسده یجب دفعه عقلاً؟ إنّ کلّ من یقول بلزوم دفع الضرر المظنون یقول بلزوم دفع المفسده المظنونه، فلو قلنا بالعدم من جهه العمومات الناهیه عن اتباع الظن، والاصول المرخّصه، فلابدّ وأن تکون تلک العمومات کاشفةً عن تدارک الشارع.

و بعباره اخری: إن الأحکام الشرعیّه ألطاف فی الواجبات العقلیّه عند العدلیّه، فهی تابعه للمصالح والمفاسد، والمصالح والمفاسد تارةً: شخصیّه، واخری: نوعیّه، فتکون کبری الاستدلال تامّةً علی مذهب العدلیّه، فیما إذا کانت المصلحه والمفسده ملزمتین، وکان غرض المولی مترتبا علی تلک المصلحه أو المفسده، لکون العقل حاکما بلزوم حفظ أغراض المولی. لکنّ هذا کلّه إنما

يجرى فى الغرض الـذى قامت الحجه العقليّه أو الشـرعيّه عليه، ففى مثله يحكم العقل بلزوم الحفظ، فإذا لم يكن الظن القائم على مفسـدهٍ ظنّيا معتبرا، والمفروض تمـاميّه أدلّه النهى عن اتبـاع الظنّ، ثبت أن الشارع لا يريـد الاتّباع، وحينئـذٍ، فلا حكم للعقل. بل المفروض قيام الدليل على أنه لا غرض للمولى فيه، فلا تصل النوبه إلى الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

فظهر أن الكبرى أيضا غير تامه.

أمّا إن كان المراد من «الضـرر» هو «النقص فى البدن والمال أو العرض» كان الدليل أخصّ من المدّعى، لأن الضـرر بهذا المعنى يتحقّق فى بعض الأحكام الشرعيّه فقط.

الوجه الثانى

إن الأخذ بغير الظنّ ــ وهو الشك والوهم ــ ترجيح للمرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلًا، فيتعيّن الأخذ بالظن.

وفيه:

إنه يتوقّف على تنجّز التكليف ولزوم الأخذ بالظن أو بالشك أو بالوهم، فى مقام الإمتثال، كأنْ تترّدد القبله بين الجهات مع الظنّ بجههٍ، وفرض عـدم إمكان الإحتياط بالجمع، حتى يـدور الأمر بين ترجيـح الظنّ أو الطرف الآخر، لكن الـدوران بينهما لا يتحقق إلّا بمقدّمات الإنسداد.

و عليه، فهذا الوجه يشكّل مقدّمةً من مقدّمات قانون الإنسداد الآتى.

ص: ٣٢٣

الوجه الثالث

إن العلم إجمالاً ـ بوجود التكاليف الإلزاميّه الكثيره بين الشبهات يقتضى الإحتياط فيها، وذلك يكون بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوما، وترك ما يحتمل الحرمه ولو موهوما، ولكنّ مقتضى قاعده نفى العسر والحرج فى الشريعه عدم وجوب الإحتياط على النحو المذكور، فيكون مقتضى الجمع بين دليل نفى العسر و الحرج ودليل وجوب الإحتياط، هو الأخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات، وهذا ما يعبّر عنه بالتبعيض فى الاحتياط. ولو اريد الأخذ بالعكس لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه:

إنه من مقدّمات قانون الإنسداد. وهو الوجه الرّابع، وهو:

ص: ۳۲۴

قانون الإنسداد

اشاره

و يقع الكلام فيه فى مقامات:

المقام الأول

اشاره

فى مقدّمات الإنسداد

و هى عند الشيخ أربعه، وعند المحقق الخراسانى خمسه:

(الاولى) العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليّه.

و (الثانيه) إنسداد باب العلم والعلمى بالنسبه إلى كثير من تلك التكاليف.

و (الثالثه) عدم جواز إهمال التكاليف الشرعيّه.

و (الرابعه) إن الأخذ بالإحتياط غير جائز أو غير واجب. وإن الاصول ساقطه عن المرجعيّه، وكذا القرعه وفتوى الفقيه، فالطرق هذه كلّها منسده، لكنّ العمل بالتكاليف واجب كما تقدّم. إذن، لا مناص من الاكتفاء بالإطاعه الشكيّه أو الوهميّه أو الظنيّه، والأمر دائر بين هذه الامور.

و (الخامسه) أن تقديم الشك والوهم فى العمل ترجيح للمرجوح على الراجح وهو الظن. وهو قبيح.

فیتعیّن الأخذ بالظن.

والشیخ لم یذکر المقدمه الاولی منها.

و ذکر الشیخ _ فی المقدمه الثالثه _ وجوها علی عدم جواز الإهمال، هی: (الإجماع) و(لزوم المخالفه القطعیّه والخروج من الدین) و(العلم الإجمالی).

فکان العلم الإجمالی بالتکالیف من أدلّه المقدّمه الثالثه عند الشیخ، لکنّ صاحب الکفایه جعله المقدّمه الاُولی.

وقد وقع ذلک موقع الکلام بین الأعلام:

رأی المیرزا

فقال المیرزا: بأنّ الشیخ أسقط هذه المقدّمه، نظرا إلی أنّ المراد من العلم بثبوت التکالیف إنْ کان هو العلم بثبوت الشریعه وعدم نسخ أحکامها، فهذا من البدیّهیات التی لا ینبغی عدّها من المقدّمات، فإنّ العلم بذلک کالعلم بأصل وجود الشارع. وإن کان المراد من العلم بثبوت التکالیف العلم الإجمالی بثبوتها فی الوقائع المشتبهه التی لایجوز إهمالها، فهو أیضا لیس من مقدّمات دلیل الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثه التی تبتنی علیها المقدمه الثانیه علی ما سیأتی بیانه.

فالأولی الإقتصار علی ما ذکره الشیخ قدّس سرّه من المقدّمات الأربع.(۱)

ص: ۳۲۶

۱- ۱. فوائد الاُصول ۲ / ۲۲۶ وانظر: أجود التقریرات ۳ / ۲۲۳.

رأى الإصفهانى

لكنّ المحقق الإصفهانى قال: بأنّ إسقاطها إنْ كان لأجل عدم المقدميّه، فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجالٌ للمقدّمات الأخر إلاّ بنحو السّالبه بانتفاء الموضوع، وإنْ كان لوضوح هذه المقدّمه لدلاله سائر المقدّمات عليها، فمن الواضح أنّ وضوحها لايوجب عدم مقدّميّتها ولا الإستغناء بذكر الباقى عن ذكرها وإلّا كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح.(۱)

رأى السيد الخوئى

وتبع السيد الخوئى الميرزا فقال:

والصحيح ما صنعه الشيخ، إذ لو كان مراد صاحب الكفايه من المقدّمه الاولى هو العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليّه فى حقّ كلّ مكلّف ممّن يجرى دليل الإنسداد فى حقّه كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدّمه هى بعينها المقدّمه الثالثه فى كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعليّه أنه لايجوز إهمالها وعدم التعرّض لامتثالها. وإنْ كان مراده هو العلم بأصل الشريعه لاالعلم بفعليّه التكاليف فى حقّنا، فلاوجه لجعل ذلك من مقدّمات الإنسداد وإنْ كان صحيحا فى نفسه، لأنّ المقصود ذكر المقدّمات القريبه التى يتألّف منها دليل الإنسداد لا المقدّمات البعيده، وإلّا لزم أنْ يجعل من المقدّمات إثبات الصّانع...(۲)

۱- ۱. نهايه الدرايه ۳ / ۲۷۱ ـ ۲۷۲.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۲۱۹ ـ ۲۲۰. وانظر: دراسات فى علم الأُصول ۳ / ۲۰۶ ـ ۲۰۷.

والمحقق المشكينى(۱) ذكر ــ بالنظر إلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّ للأحكام أربع مراحل:

إن المقدّمه الثالثه جاءت لبيان مرحله التنجّز، فلاتكون المقدّمه الاولى مغنيةً عن الثالثه.

وفيه: إنَّ المحقّق الخراسانى لايفّرق فى التنجيز بين العلم الإجمالى والتفصيلى.

رأى السيّد الاستاذ

والسيّد الاستاذ رحمه اللّه بعد أن ذكر بعض الكلمات قال: ولا يخفى أن هذا الحديث بين الأعلام أشبه باللّفظى، فإن دخاله وجود العلم الإجمالى بالأحكام وتأثيره فى تماميّه الدليل مما لا ينكر، إنما البحث فى ذكره مقدمةً بالإستقلال وعدم ذكره كذلك بل استفادته من طىّ الكلام، وهذا المعنى ليس بهم. ونستطيع أنْ نقول إن الشيخ أخذ وجود العلم الإجمالى فى جمله المقدّمات، إذ فرض وجود الواقعيّات التى لايجوز إهمال امتثالها وفرض إنسداد باب العلم والعلمى ملازم للعلم الإجمالى، ولولاه لما كان للمقدّمات الاخرى موضوع ومجال.

نعم، يختلف الشيخ عن صاحب الكفايه فى أنّ تنبيهه على العلم الإجمالى بالالتزام، بخلاف صاحب الكفايه، فإنه نصّ عليه مطابقةً وصريحا. والأمر سهل.(۲)

ص: ۳۲۸

۱- ۱. كفايه الأُصول مع حواشى المشكينى ۳ / ۳۸۴.
۲- ۲. منتقى الأُصول ۴ / ۳۲۵.

أقول:

لكنّ جعل هـذا البحث بين الأساطين أشبه باللّفظى بعيد جدّا، فإنّ الشيـخ رحمه اللّه جعل العلم الإجمالى من أدلّه المقدّمه الثالثه لامن المقدّمات، وقد فهم السيّد الاستاذ نفسه هذا حيث قال:

أمّا المقدّمه الثالثه، فهى قطعيّه لا تقبل التشكيك. واستدلّ عليها الشيخ بوجوه ثلاثه:

الأول: الإجماع...

الثانى: استلزام الإهمال للمخالفه القطعيّه...

الثالث: العلم الإجمالى...(۱)

وهذا تهافت. ولعلّه من المقرّر رحمه اللّه.

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفايه

وأقول:

لكنّ شيخنا الاستاذ أجاب فى الدورتين عن إشكال الميرزا وتلميذه المحقّق على الكفايه بما حاصله:

إنّ ما نحن فيه من قبيل العلم الإجمالى المتعلّق بتكاليف مع الإضـطرار إلى إرتكاب البعض غير المعيَّن منها، أى: إن ارتكاب هذا البعض رافع للاضطرار والإحتياط الذى هو غير واجب أو غيرجائز، وهكذا علم إجمالى غيرمنجزّ عند صاحب الكفايه، وعلى هذا المبنى، لابدّ من ذكر المقدّمه الثالثه للتنبيه على أنّ هذا

۱- ۱. المصدر ۴ / ۳۳۱.

العلم الإجمالی وإنْ کان متعلّقا بتکالیف کذائیّه إلّا أنه یجب ترتیب الأثر علیه ولایجوز إهماله فی هذا المقام لخصوصیّهٍ فیه، وهی أنه لو خالفه لزمت المخالفه القطعیّه والخروج من الدین.

لکنّ صاحب الکفایه یری أنّ الإضطرار من حدود التکلیف وأنه مانع من فعلیتّه، ولذا یکون العلم الإجمالی بالبعض غیر المعیّن غیرمنجزّ، وهنا قد صرّح بأنه متعلّق بتکالیف فعلیّه. فیرد علیه الإشکال من جهه أنّ معنی جعل التکالیف فعلیّهً عدم مانعیّه الإضطرار عن فعلّیتها، فالعلم الإجمالی متعلّق بتکالیف فعلیّه فلایجوز إهمالها، فلا حاجه إلی المقدّمه الثالثه.

لکنّ الظاهر أن صاحب الکفایه بصدد بیان المطلب وإتمام المسأله علی جمیع المبانی حتی مبنی المحقق الخونساری القائل بأنّ العلم الإجمالی بالتکالیف الفعلیّه غیر منجزّ، بل یعتبر فی التنجیز تمیّز متعلّق التکلیف. فکان ذکر المقدّمه الثالثه لغرض بیان أنه لایجوز الإهمال حتی علی المبنی المذکور.

فالإشکال مندفع.

دفاع العراقی عن الکفایه

هذا، وللمحقّق العراقی(۱) رحمه اللّه بیانٌ فی توجیه المقدّمه الاولی کما صنع فی الکفایه، فقال ما حاصله:

تارهً نقول: بأنّ نتیجه المقدّمات هو التبعیض فی الإحتیاط لا حجیّه الظنّ. أی: أن علی المکلّف الأخذ بالمظنونات فی مقام الإمتثال وترک المشکوکات

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۱۴۶.

والموهومات، فيكون الظنّ معتبرا فى مقام الإطاعه وسقوط التكليف. واخرى نقول: بأنّ النتيجه حجيّه الظنّ واعتباره ــ فى مرحله ثبوت التكليف ــ حكومةً أو كشفا على الخلاف. فعلى الأوّل يُحتاج إلى المقدّمه الاولى، وذلك، لأنه مع فرض إنسداد باب العلم والعلمى يتحقّق الشك وهو موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فيلزم إجراء البراءه فى كلّ مسألهٍ مسألهٍ، ولكنْ لايجوز الرجوع إلى البراءه، إمّا للعلم الإجمالى، وإمّا للزوم الخروج من الدين، وإمّا للإجماع. ولايقال: هذا الإجماع ليس بحجّهٍ، لأنّ المعتبر إجماع القدماء والمسأله غيرمعنونه فى كلماتهم. لأنا نقول: لو كانت معنونةً فى كلماتهم لكانت فتواهم عدم جواز الرجوع إلى البراءه هنا قطعا، وإنما لم يعنونوها لأنهم كانوا يرون الإنفتاح.

ولكن، إذا كان المدرك لعدم جريان القاعده هو العلم الإجمالى، فإنه لمّا كان العلم الإجمالى منجزّا، فلامعنى لأن يكون الظنّ منجزّا للتكليف ومثبتا له، فلابدّ من أنْ تكون حجيّه الظنّ لمرحله إسقاط التكليف.

فظهر الفرق بين مقامى الثبوت والسقوط، وظهر أن من يقول بحجيّه الظن فى مقام السقوط يحتاج إلى المقدّمه، ومن يقول بحجيّه الظن فى مقام الثبوت، فلا وجه لأنْ يذكرها فى المقدّمات.

وببيانٍ آخر: المقدّمه يجب أن تكون محفوظةً فى ظرف النتيجه وإلاّ لم تحصل، فإن كان مقدّمه الدليل العلم الإجمالى، فعند استنتاج حجيّه الظنّ لإثبات التكليف يجب أنْ يكون العلم الإجمالى محفوظا، والحال أنه مع ثبوته ينحل. فإذن، جعل العلم الإجمالى مقدّمةً يستلزم القول بالتبعيض فى الإحتياط بالأخذ

بالمظنونات فی مقام الإمتثال والإطاعه وسقوط التکلیف، وحینئذٍ یتوجّه علی الشیخ القائل بالتبعیض فی الإحتیاط أنه لماذا لم یجعل العلم الإجمالی مقدّمةً؟

الإشکال علیه

وقد أشکل علیه شیخنا فی الدّورتین بما حاصله:

إنه لا معنی لقیام الإجماع علی التکلیف غیرالمنجزّ، ولا معنی للزوم الخروج من الدین من مخالفه التکلیف غیرالمنجزّ، فلا محاله تکون التکالیف منجزّه بالعلم الإجمالی، إذن، لایمکن تصوّر الخروج من الدین إلاّ مع العلم الإجمالی. هذا نقضا.

وأمّا حلّا، فإن العلم الإجمالی منجزّ بالنسبه إلی کلّ واحدٍ واحدٍ من الأطراف، ولکن إقامه الطریق إلی الأطراف المنجزه بالعلم لامحذور فیها. نعم، یمکن الإشکال بناءً علی أنّ مدلول دلیل اعتبار الطرق والأمارات هو المنجّزیه، فیلزم تنجیز المنجّز وهو تحصیلٌ للحاصل. إلاّ أن من الممکن دفعه: بأنّ العلم الإجمالی منجّز بالنسبه إلی الجامع بین الأطراف لا بالنسبه إلیها، فلا مانع من منجعل المنجّز بالنسبه إلی الطرف والمقتضی موجود. إلاّ أنْ یقال: بأنّ العلم الإجمالی یقتضی الموافقه القطعیّه فی جمیع الأطراف، ولکنّ هذا فیه بحث کما لایخفی.

وأمّا أنّ المقدّمه إن کانت العلم الإجمالی فإنّه ینحلّ بقیام الأماره والطریق. فیردّه: ما تقدّم من أنّ القائل بالإجماع ولزوم الخروج من الدین یعترف بالعلم الإجمالی. فإنْ قیل: القائل بالإجماع لا یجعل العلم الإجمالی من المقدّمات، فلا یرد النقض. قلنا: إن کان العلم الإجمالی مقدّمةً بحدوثه وبقائه، کان الإشکال واردا،

لانحلاله بقاءً، وأمّا إنْ كان مقدّمهً بحدوثه فقط فلا ينافی عدم بقائه بعد ذلک. نظیر وجوب الفحص فی الشبهات الحکمیّه، فإنه من جهه العلم الإجمالی بالتکلیف، فهو مقدّمه للفحص، ومع الظفر بالطریق ینحلّ. نعم، للمحقق العراقی أنْ یقول: بأنّ هذا العلم قد أفادنا لزوم الفحص والوصول إلی الطریق، وهو ینحلّ بالوصول، وفیما نحن فیه یتحقّق الإنحلال بنفس الوصول، فلیس للعلم الإجمالی نتیجه إلّا الوصول إلی الظن.

وحاصل الجواب عمّا ذکره رحمه اللّه هو: أنه لا دلیل علی لزوم بقاء المقدّمه بعد الوصول إلی النتیجه، وإذن، یمکن القول بالتبعیض فی الإحتیاط أو القول بالحکومه أو الکشف علی جمیع التقادیر، أی: سواء قلنا بالإجماع ولزوم الخروج من الدین أو قلنا بالعلم الإجمالی.

وقال المیرزا رحمه اللّه: إن کان الوجه هو الإجماع والخروج من الدین، فلا مناص من القول بالکشف. وسنتعرّض لکلامه فی محلّه إن شاء اللّه.

المقام الثانی

اشاره

فی تمامیّه المقدّمات وعدمها

المقدمه الاولی

أمّا الاولی، فقد ذکر المحقق الخراسانی:(1) إنها وإن کانت بدیهیّه إلّا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالی بما فی الأخبار الصّادره عن الأئمه الطاهرین التی

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۱۲.

تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتبره، ومعه، لا موجب للإحتياط إلّا فى خصوص ما فى الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلًا عما يوجب الإختلال.

أقول:

فحاصل الإشكال على المقدّمه الاولى كون باب العلمى مفتوحا.

بل يمكن القول بالإنحلال على فرض إنسداد باب العلمى أيضا، بالعلم الإجمالى بوجود أحكام فى أخبار الثقات وفى الأخبار الموثوق بها، ولا علم لنا بوجود الأحكام فى خارج هذه الأخبار، إلا على مبنى الشيخ القائل بوجود علم إجمالى كبير تدخل فى أطرافه الإجماعات والشهرات.

و بالجمله، فالمقدّمه الاولى غير تامه عند صاحب الكفايه.

المقدمه الثانيه

و أمّا المقدمه الثانيه، فلا ريب فى إنسداد باب العلم علينا، لأن حصول العلم يتوقف على القطع بالصّدور، وعلى أن يكون الكلام الصّادر نصّا فى المدلول، ومع انتفاء أحد الأمرين ينتفى العلم.

وأمّا إنسداد باب العلمى، فيتوقف على عدم حجيّه خبر الواحد من الناحيه الكبرويّه. وأمّا بناءً على حجيّته كذلك، فقد أشرنا إلى وجود الخلاف، فقد ذهب جمع من الأساطين إلى اعتبار خبر الإمامى العدل فقط، وعلى هذا المسلك فباب العلمى منسدّ، لعدم القدر الوافى من الأخبار عن الرواه الإماميين العدول بكلّ الأحكام المعلومه بالإجمال.

ص: ٣٣٤

و أمّـا على المسـلك المعروف من كفـايه وثـاقه الراوى ــ وإنْ لم يكن إماميّا ولم يكن عـدلاً ــ فالوثاقه من أى طريق تثبت؟ إنْ قلنا: بأنها لا تثبت إلاّ بشـهاده العـدلين، لخبر مسـعده بن صـدقه: «والأشـياء كلّها على هذا حتى تسـتبين أو تقوم به البيّنه» بناءً على تمـاميّته سـندا ودلالـه، فالإنسـداد حاصـلٌ، لعـدم تحقّق هـذا الشـرط إلاّـ فى مقـدارٍ قليـل من الأخبـار لاـ يفى بالأحكام المعلومه بالإجمـال. وإن قلنـا: بأنها تثبت بتوثيق الواحـد المخبر عن حسّ، إمّا من جهه حجيّه خبر الثقه فى الموضوعات، أو من جهه عـدم الإحتياج إلى شـهاده العدلين فى الموضوع الذى هو طريق لإثبات الحكم الشّرعى، فالإنسداد غير حاصل. أمّا لو كان إخباره عن الوثاقه عن اجتهادٍ، فلا عبره به ولا يتم الإنفتاح.

هذا كلّه بالنسبه إلى السّند.

ثم الكلام بالنسبه إلى ظهور الأخبار المعتبره، فلاريب فى اعتبار ظهورها فى المدلول حتى يتمّ الإنفتاح، وقد وقع الخلاف، فى أنّ الظهورات مختصّه بالمقصودين بالإفهام أو غير مختصّه بهم؟ فعلى الأوّل يتمّ الإنسداد.

ثم إنه قد يتحقّق الإنفتاح ببعض الطرق، كما لو حصل الوثوق الشّخصى بمضامين الأخبار بواسطه كثره النظر فيها والاستيناس بها، أو بوجود الخبر فى أحد الاصول المعتبره لأصحاب الأئمه عليهم السـلام كما قال المحقق الخراسانى، و كما لو قلنا بجبر الشـهره لضـعف الخبر كما عليه المشهور ــ وإن كان خلاف التحقيق ــ ، فإنه بناءً عليه ينفتح باب العلمى، لأن مجموعه الأخبار الموثوق بها والضعيفه المنجبره بعمل المشهور تفى بالأحكام المعلومه بالإجمال. وكما لو قلنا

بحجيّه خبر الواحد الثقه فى الموضوعات التى تنتهى إلى الأحكام الشرعيّه، كما عليه السيّد الحكيم، فإن هذه الأخبار بالإضافه إلى الأخبار الآحاد الحامله للأحكام الشرعيّه تفى بالأحكام الشرعيّه المعلومه بالإجمال.

ثم إن صاحب الكفايه ذكر فى الحاشيه: بأنْ ظاهر الخبر الدالّ على حجيّه خبر الثقه هو أنّ الملاك للحجيّه هو الوثوق بخبره لا كون المخبر ثقهً، وإذا كان الخبر الموثوق به حجهً _ أعمّ من وثاقه المخبر وعدمها _ فالإنفتاح حاصل. وكذا على القول بحجيّه خبر الثقه وكلّ خبر موثوق بصدوره بالوثوق الشخصى، كما هو المختار.

المقدمه الثالثه

إنه لا شبهه فى لزوم التعرّض للأحكام الشرعيّه، وقد ذكر الشيخ لذلك ثلاثه وجوه وتبعه عليها غيره، وهى:

١. الإجماع.

و هذا الإجماع تقديرى لا تحقيقى، لعدم كون المسأله معنونه فى كلمات القدماء، فلو تعرّضوا لها لقالوا جميعا بذلك، ولقالوا بالإنسداد عند تماميّه مقدّماته.

لكنّ هذا الإجماع ليس بالإجماع الحجّه الكاشف عن رأى المعصوم.

٢. لزوم المخالفه القطعيّه بترك التعرّض.

فإنّه إذا ترك، لزمت المخالفه القطعيّه لكثير من الأحكام الشرعيّه، والشارع لا يرضى بذلك بالضروره، بل قيل إنّه يستلزم الخروج من الدين، لا بمعنى الكفر،

ص: ٣٣٦

بل بمعنی سقوطه عن الصّلاحیّه لتوجیه الخطاب إلیه، کما یفهم من کلام شیخ الطائفه، فلا ترد إشکالات المحقق المشکینی.

۳. العلم الإجمالی.

فإنا نعلم إجمالاً بوجود التکالیف الإلهیّه المطلوبه من المکلّفین من قبل الشّارع، وهذا العلم یمنع من الإهمال وترک التعرّض.

قال المیرزا(۱): إن کـان وجه المنع من الإهمـال هو الإجمـاع أو لزوم الخروج من الـدین، فلابـدّ من الإلـتزام بالکشف، إذ العقل یستکشف حینئذٍ حجیّه الظن شرعا، لأن الشارع قـد جعل طریقا إلی التکالیف المطلوبه، فإمّا هو الإحتیاط کما جعله فی الفروج والـدماء، لکن المفروض عـدم وجوب الإحتیـاط، فیتعیّن أن یکون الطریق هو الظن. وأمّـا إن کان وجه المنع هو العلم الإجمالی، فللعقـل الحکم بلزوم الإحتیـاط، ومع سـقوط الإحتیـاط _ لعـدم وجوبه أو عـدم جوازه کمـا سیأتی _ یلزم التبعیض فی الأحکام بحکم العقل أو أنه یحکم العقل بمتابعه الظن، وتکون النتیجه هی الحکومه.

المقدمه الرابعه

إنه یجب مراعاه الأحکام ویحرم إهمالها، ولکن کیف تراعی؟ بالأخـذ بفتوی الفقیه؟ أو بالقرعه؟ أو بالتمسّک بالاصول العملیّه؟ أو العمل بالإحتیاط؟

إن دلیل الإنسداد یتوقف علی سقوط کلّ هذه الطرق حتی ینحصر الطریق بالظنّ.

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۲۲۴.

قال المحقق الخراسانی: الإحتیاط إما غیر واجب وإما غیر جائز.

أقول:

إن کان الإحتیاط غیر ممکن أو موجبا للعسر المخلّ بالنظام، فلا کلام فی عدم وجوبه، وأمّا إن کان عسره غیر موجب لاختلال النظام، فلا یرتفع بأدلّه نفی العسر والحرج. قال فی الکفایه(۱): وأمّا فیما لا یوجب، فمحلّ نظر بل منع، لعدم حکومه قاعده نفی العسر والحرج علی قاعده الإحتیاط.

و توضیح کلامه هو: إنه قد وقع الخلاف بین الشیخ والمحقق الخراسانی فی مفاد أدلّه نفی الضّرر والعسر والحرج، فذهب الشیخ إلی أن مفادها نفی کلّ حکم یکون منشأً للضّرر والعسر والحرج، وقال الخراسانی: إنها تنفی الحکم بلسان نفی الموضوع، أی: إن الموضوع الحرجی ـ مثلاً ـ لیس له حکم فی الشریعه.

فعلی القول الأوّل: یمکن التمسک بتلک الأدلّه فی محلّ الکلام، لأنه فی ظرف الإنسداد تکون الأحکام المعلومه بالإجمال منشأً للعسر والحرج والضّرر. أمّا علی الثانی فلا، لأن الحرج یتحقق من ناحیه الإحتیاط بالجمع بین المحتملات لا من ناحیه متعلّقات الأحکام، فلا تکون تلک القواعد حاکمهً علی الأحکام الأوّلیه، فلا یرتفع الإحتیاط فی ظرف الإنسداد بمناط الحرجیّه والضّرر والعسر.

ص: ۳۳۸

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۱۳.

إشكال المحقق الخوئى

و قد أشكل على صاحب الكفايه:

أمّا من حيث المبنى، فبأنّ أدلّه تلك القواعد ظاهره فى رفع الأحكام الموجبه للعسر والضرر والحرج، لا في رفع متعلّقات الأحكام، وليس مفادها من قبيل رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، لأن العمل الضّررى غير مذكور فى لسانها، و إنما المذكور هو لفظ «الضرر» وهو ليس عنوانا للفعل ليكون الرفع عائدا الى الفعل الضّررى ومتعلّقا به، فلو كان المراد نفى الحكم بلسان نفى الموضوع لكان المفاد نفى حرمه الضرّر، كما هو الحال فى «لا ربا بين الوالد والولد» ونحوه، فإن المراد نفى حرمه الرّبا بينهما، ولو كان المراد من «لا ضرر...» نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، لكان المعنى نفى حرمه الإضرار بالغير، وهذا باطل.

و أما من حيث البناء، فبأن قاعده نفى الحرج والعسر والضرر حاكمه على قاعده الإحتياط فى المقام حتى على مبناه، حيث تكون أطراف الشبهه من الوقائع التدريجيّه، لأن الحرج يتحقّق بالأفراد الأخيره من الشبهه. مثلاً: لو فرض تعلّق النذر بصوم يوم معين، ثم تردّد ذلك اليوم بين الخميس والجمعه، وفرض كون الصّوم فيهما معا حرجيّا على الناذر، فإنه إذا صام يوم الخميس يعلم بعدم وجوب صوم الجمعه عليه، لأن الحرج يتحقّق بالفرد الأخير من الشبهه، لأن التكليف الحاصل بسبب النذر، إن كان متعلّقا بالخميس فقد امتثل، وإن كان متعلّقا بالجمعه فمتعلّقه حرجى فعلاً، يرفعه قاعده نفى الحرج.

وما نحن فيه كذلك، لأن الشبهات التى يلزم الحرج أو الضرر من الإحتياط

ص: ٣٣٩

فيها طوليّه تدريجيّه لا عرضيّه، فلا يكون الإحتياط فيها واجبا على كلا المسلكين، فلا ثمره بينهما فى مثل المقام.

نعم، تظهر الثمره فى الوقائع العرضيّه، وفى خيار الغبن، بناءً على أنّ دليل هذا الخيار هو قاعده نفى الضّرر، فعلى مبنى الشيخ، يكون الحكم بلزوم العقد ووجوب الوفاء به ضرريّا، أمّا على مبنى المحقق الخراسانى، فمتعلّق الحكم هو العقد وهو ليس بضررى.

هذا إشكال السيد الخوئى تبعا للمشكينى.

الجواب عنه

ولكن يمكن دفع الإشكال على المبنى، بأن يقال: إن سبب الوقوع فى العسر والحرج ليس الأطراف المتأخّره وحدها، بل هو الجمع بين الأطراف المتقدّمه والمتأخره، والقول بأنه المتأخره فقط مسامحه، لكنّ الملاك فى موضوعات الأدلّه هو الدقّه العرفيّه، فاللاّزم أن يكون متعلّق الحكم حرجيّا أو ضرريّا، وحينئذٍ يرتفع الحكم، كما فى الوضوء فى الهواء البارد، ــ وإن كانت بروده الهواء هى المنشأ للضرر والحرج ــ فيرتفع الحكم ويجب التيمّم، أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك، بل الحرج ينشأ من الجمع بين أطراف الشبهه.

و على الجمله، فإنه إن كان الموضوع بنفسه حرجيّا ارتفع حكمه بالأدلّه كما فى مثال الوضوء، وأمّا الحرج اللاّزم من الجمع بين المحتملات فلا تشمله الأدلّه، و مع الشك فى الشمول، فالقدر المتيقّن من جريانها ما إذا لم يكن الحرج ناشئا من الجمع بين المحتملات.

و أمّا الشيخ، فمبناه إن أدلّه القواعد إنما ترفع الأحكام الحرجيّه والضرريّه، أى إن نفس الحكم الحرجى المعلوم بالإجمال ــ فى المقام ــ يرفعه دليل نفى العسر والحرج والضّرر، فالمراد من «الدين» فى آيه نفى الحرج هو الأحكام، كما أنه المراد من «الإسلام» فى دليل نفى الضرر.

و لو قيل: ليس الحرج فيما نحن فيه فى جعل الحكم، وإنّما جاء من جهه الجهل به وحكم العقل بلزوم الإحتياط لوجود العلم الإجمالى.

فالجواب: إنّ الآيه دلّت على عدم جعل الحكم الحرجى، سواء كان حكما مجعولاً ـ من الشارع من دون وساطه العقل أو مع وساطته.

لكنّ المهم ــ على مسلك الشيخ ــ هو أنّ مقتضى العلم الإجمالى أو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، هو مراعاه الأحكام، ويتحقق ذلك بالإحتياط، وأمّا الحرج، فينتفى برفع بعض الأطراف. وعلى هذا، فالقواعد جاريهٌ ولكنها لا تفيد إثبات حجّيه الظنّ بل يلزم التبعيض فى الإحتياط، سواء فى المظنونات والمشكوكات والموهومات.

فالإحتياط غير ساقط على كلا المسلكين، فالمقدّمه الرّابعه غير تامّه.

هذا بالنسبه إلى الإحتياط.

و أمّا الاصول:

فإن الأصل، إمّا مثبت للتكليف وإمّا ناف، والأوّل، إمّا محرز وإمّا غير محرز.

أمّا الأصل غير المحرز، فالمقتضى لجريانه موجودٌ والمانع مفقود، فتجرى قاعده الإشتغال.

أقول:

هكذا قال شيخنا فى الدّوره السّابقه، ولكنّ الظاهر وجود المانع، لأنَّ إجراء الإشتغال فى البعض المعيّن بلا مرجّح والمردد لاوجود له، وفى الجميع فيلزم الإحتياط التام وهو باطل. ومن هنا عدل فى الدوره اللّاحقه واعترض على السيّد الخوئى إذ قال بالجريان بلا مانع.(۱)

و أمّا المحرز كالإستصحاب، فإنْ لم يلزم من جريانه العلم بمخالفه الواقع، فالمقتضى لجريانه ــ وهو الشك اللّاحق ــ موجود والمانع مفقود، وأمّا إن لزم من جريانه العلم الإجمالى بمخالفه بعضه للواقع، فهل يجرى؟

إن المانع الثبوتى عن الجريان فى نظر الشيخ وصاحب الكفايه هو لزوم المخالفه العمليّه، فإذا كان الأصل المحرز للتكليف فهى غير لازمٍ، فلا مانع من الجريان.

المانع الثبوتى عند الميرزا والجواب عنه

لكنّ الميرزا(۲) ذكر محذورا ثبوتيّا، ولو تمّ برهانه على ذلك، لجرى أيضا فى الأصل النافى الذى علم بمخالفه بعضه للواقع، وهو: لزوم اجتماع تعبّدين، أحدهما على خلاف الواقع المعلوم بالإجمال. مثلاً: لو علم بنجاسه أحد الأناءين سابقا، كان نتيجه إجراء الإستصحاب فى كليهما، هو التعبّد بنجاستهما، وهذا

۱- ۱. دراسات فى علم الأُصول ۳ / ۲۱۵.

۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۲۲۷.

التعبّد لا يجتمع مع العلم بطهاره أحد الإناءين.

و فيه: إنه لاـ يلزم من ذلك إلاّـ المخالفه الإلتزاميّه، لأن أركان الإستصحاب فى كلٍّ من الإناءين تامه، ولا تتزلزل بالعلم بطهاره أحدهما، ولا يلزم أىّ محذورٍ عملى. و أمّا الموافقه الإلتزاميّه فغير واجبه.

المانع الثبوتى عند الإصفهانى

و ذكر المحقق الإصفهانى(۱) محذورا ثبوتيًا آخر، وهو لزوم اجتماع المثلين، كما لو استصحب وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما، أو النقيضين كما لو استصحب عدم وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما.

و ما ذكره يبتنى على امور:

الأول: إن احتمال اجتماع الضدّين أو المثلين محال مثل القطع بالإجتماع.

والثانى: إن الإعتبار يحتاج إلى الملاك وعدمه يحتاج إلى عدم الملاك. هذا فى مرحله الإعتبار، وعندما لا يكون من الشارع اعتبار فى موردٍ، يكون عدم الإعتبار منه موضوعا عقلًا لعدم تقيّد المكلّف وكونه فى سعهٍ، كما أن الإعتبار الشرعى موضوع لحكم العقل بالتقيّد، ولا يجتمع التقيّد وعدمه فى حكم العقل.

والثالث: إن حكم العقل بالسّعه معلّقا على ترخيص الشارع، يجتمع مع حكمه منجّزا بالتقيّد مع عدم العلم بالترخيص.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۳ / ۲۷۸.

الجواب عنه

ويرد عليه: أمّا نقضا، فلأن لازم كلامه هو عدم جريان الاصول العقليّه أيضا فى أطراف العلم الإجمالى، فإنّ الأصل العقلى الجارى فى كلّ موردٍ تحقق فيه العلم الإجمالى هو قاعده الإشتغال، وهى تقتضى تقيّد المكلّف، لكن العلم بعدم وجوب أحد الأطراف يقتضى عدم التقيّد، ولا يجتمع التقيّد وعدمه فى حكم العقل.

فالمحذور الذى ذكره موجود فى جريان الأصل العقلى أيضا ولا يختصّ بالإستصحاب.

بل المحذور آتٍ فى الشبهات البدويّه كذلك، لوجود احتمال التناقض، أللهم إلاّ أن يقال بعدم احتمال التقيّد العقلى فيها بل القطع بعدمه، لقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا حلاًّ، فنقول:

أمّا من ناحيه الملاک، فلا تمانع، لأن معنى عدم الإعتبار هو عدم الملاک الواقعى.

وأمّا جريان الأصلين فى الطرفين ــ مثلاً ــ فملاکه التحفّظ على الواقع، فلا تمانع.

وأما من جهه نفس الحكمين، فإن الإعتبار وعدم الإعتبار مختلفان فى المرتبه، والتضادّ يشترط فيه الإتحاد الرتبى.

وأمّا من جهه حكم العقل، فإن الترخيص الناشئ من عدم الإعتبار تعليقى، والتقيّد الذى يأتى من ناحيه العقل تنجيزى، ولا منافاه بينهما، إذ الفعليّه لعدم

الترخيص معلّق عند العقل على عدم الترخيص الشرعی.

و أمّا إشكال لزوم اجتماع المثلين، فبالنسبه إلی نفس الحكمين، فالمفروض اختلاف المرتبه، وبالنسبه إلی الملاك فيتحقّق هناك التأكّد، وأمّا بالنسبه إلی حكم العقل، فإن العقل مقيّد من ناحيتين، ولا مانع من التأكد فی التقيّد.

فظهر ممّا ذكرنا أن لا محذور ثبوتی من جريان الأصل المحرز.

هل يلزم محذور إثباتی؟

وهل يلزم محذور إثباتی من جريانه؟

قد ذكرنا سابقا أنّ الشيخ يری عدم جريان الإستصحاب فی أطراف العلم الإجمالی، للزوم التناقض بين صدر دليله وذيله.

وأمّا الإشكال عليه: بأنّ ظاهر الدليل هو أن لا ينقض اليقين بالشیء بالشك فی نفس ذلك الشیء بل ينقض بيقينٍ آخر متعلّق به، وليس الأمر فی أطراف العلم كذلك، لأن اليقين المتعلّق بأحدهما غير متعلّق بكلّ واحدٍ منهما، فلا تناقض.

ففيه: إن الشيخ يری عدم جواز نقض اليقين السابق بشیء بالشك، سواء كان الشك فی نفس ذلك الشیء بخصوصه أو بعنوانٍ منطبق عليه، بل ينقض بيقينٍ آخر، سواء كان اليقين الآخر متعلّقا به بخصوصه أو بما ينطبق عليه. وعنوان «أحدهما» ينطبق علی «كلّ واحدٍ» فالتناقض موجود.

لكنّ الصحيح فی الإشكال هو المناقشه فی ثبوت الإطلاق فی «بيقين آخر» بحيث يكون أعم من أن يكون بخصوصه أو بعنوانٍ أعم، وهو أوّل الكلام، لأن

كـون المراد هـو المتعلّـق بخصـوصه أظهر. ومـع التنزّل يـأتى دور مبنى المحقـق العراقى من أنّ اليقين لاـ يتجـاوز عن متعلّقه، فلا يتجاوز عن عنوان «الأحد» إلى الفرد، فلا انطباق، ولكنه مبنائى.

الإشكال على الكفايه

و فى مصـباح الاصول(۱) عن صـاحب الكفـايه أنه لاـ مـانع من جريـان الإستصـحاب فى المقـام حتى على مسـلك الشـيخ، لأن الإسـتنباط تـدريجى، والمجتهـد لاـ يكون ملتفتـا إلى جميع الأـطراف دفعةً ليحصل له شك فعلى بالنسـبه إلى الجميع، بل يجرى الإستصـحاب فى كـلّ مـوردٍ غافلاًـ عن غيره من المـوارد، فلاـ يكـون جريـان الإستصـحاب فى جميـع الأـطراف فى عرضٍ واحدٍ ليحصل له علم إجمالى بأنّ هذا الإستصحاب أو ذاك مخالف للواقع.

ثم أشكل عليه ـــ تبعا للإصفهانى ـــ بأنّ الإستنباط وإن كان تدريجيّا والمجتهد لا يكون ملتفتا إلى جميع الشبهات التى هى مورد الاستصـحاب دفعةً، إلاّـ أنّه بعـد الفراغ عن اسـتنباط الجميع وجمعهـا فى الرسـاله العمليّه، يعلم إجمالاً بانتفاض الحاله السّابقه فى بعض الموارد التى أجرى فيهـا الإستصـحاب، فليس له الإفتـاء بهـا. فجريـان الأصـل المحرز المثبت للتكليف فى المقام مبنى على مسلكه من أن العلم الإجمالى بنفسه غير مانع عن جريان الإستصحاب ما لم يلزم منه مخالفه عمليّه.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۲۲۸.

ما أفاده المحقق الإصفهانى

و ذكر المحقق الإصفهانى وجها آخر للجريان حتى على مسلك الشيخ رحمه اللّه، ثم ناقشه.

أمّا الوجه فهو: إن الإستصحاب متقوّم بفعليّه اليقين والشك، بالإضافه إلى فعليّه المتعلّق لليقين والتكليف بأن يكون موردا للإبتلاء، ولا فعليّه للتكليف فى القضايا المتأخرّه، لعدم كونها موردا للإبتلاء الفعلى. فلا يجرى الإستصحاب فيها، و أمّا عند الإبتلاء بتلك القضايا، فقد انقضى ظرف فعليّه القضايا السّابقه.

و بالجمله، فعليّه الإستصحاب متقوّمه بفعليّه اليقين والشكّ، وفعليّه المتيقن والمشكوك فيه، وهما غير متحققّين فى الامور التدريجيّه بالنسبه إلى القضايا اللاّحقه، لعدم فعليّه المتعلّق فيها.

و أمّا المناقشه فهى: إنّ عدم الإبتلاء لا يستلزم أن يكون اليقين المتعلّق به بلا أثر، فالمعتبر فى الإستصحاب كون اليقين ذا أثر وإن لم يكن متعلّقه كذلك، لكنّ اليقين هنا له أثر، لحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، سواء كان الغرض فعليّا أو ستحّقق له الفعليّه فيما بعد. وعليه، فالمجتهد على يقينٍ الآن بمخالفه بعض الإستصحابات التى يجريها فى الأطراف الفعليّه للواقع، فلليقين أثر، فلا تجرى كلّ الإستصحابات.

الإشكال عليه

ويمكن أنْ يناقش: بأنّا وإنْ كنّا نقول بمؤثريّه العلم الإجمالى فى الامور التدريجيّه وعليه نقول بحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، لكنّ اليقين

والشک المعتبرین فی الإستصحاب یتعلّقان بالتکلیف، فیکون المنقوض هو الیقین بالتکلیف والناقض هو الیقین بالتکلیف کذلک، ولهذا، فالواقعه غیر المبتلی بها لیست تکلیفا. والکلام فعلاً ـ هو بحسب أدلّه الإستصحاب لا ـ بحسب حکم العقل. والحاصل: وقوع الخلط بین حکم العقل ومفاد أدلّه الإستصحاب. هذا أوّلاً.

وثانیا: إنه لا ـ ریب فی تقوّم الإستصحاب بالیقین والشک، ولکن جمیع التکالیف فعلیّه للمجتهد حتی مثل أحکام الحیض، فإنه مبتلی بها من حیث الفتوی. نعم، فعلیّه الإستنباط تدریجیّه، وبحثنا ـ فی الإنسداد ـ هو بالنسبه إلی المجتهد، وقد وقع الخلط بین تکلیفه وتکلیف المقلّد. نعم، إنما یتمّ ما ذکر فی المجتهد الذی تحصل له قوّه الإستنباط بالتدریج، مثل تحقّق الموضوعات والتکالیف.

وتلخص: جریان الأصل المثبت للتکلیف المحرز وغیر المحرز، بلا محذور ثبوتی أو إثباتی.

و أمّا الاصول النافیه للتکلیف، فلا ـ تجری مع العلم الإجمالی بوجود التکلیف، غایه الأمر أنّه من جهه الإنتهاء إلی المخالفه العملیّه، فالاصول النافیه لا تجری علی جمیع المبانی. وإن کان الأصل النافی محرزا وقد علم بمخالفه بعض الأطراف للواقع، جاء المحذور الثبوتی أو الإثباتی بالإضافه إلی لزوم المخالفه العملیّه.

وأمّا القرعه

فلا مجال لها هنا، لأن مجراها هو الشبهات الموضوعیّه، وأمّا الحکمیّه، فإن المرجع فیها هو الأدلّه الشّرعیّه.

ص: ۳۴۸

وأما فتوى الفقيه

فلا يرجع إليها، لأن الفقيه الإنفتاحى مخطى ء فى نظر الإنسدادى، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل، غايته أنه جاهل معذور.

حاصل الكلام

إن المقدّمه هذه تامّه من حيث عدم جواز الرجوع إلى القرعه وفتوى الفقيه، لكنّ الإحتياط ساقط، والاصول المثبته جاريه، فإذا ضمّ الإحتياط إلى الموارد المعلومه بالإجمال وانحلّ العلم الإجمالى، لم تصل النوبه إلى الظن. ولو أن الاصول المثبته ضمّت إلى الموارد المعلومه ولم يحصل الإنحلال، كان المرجع هو الإحتياط دون الظن، وليس الإحتياط حينئذٍ حرجيّا.

هذا كلّه بناءً على عدم حجيّه خبر الواحد أو عدم انحلال العلم الكبير بالصّغير.

نتیجه المقدّمات

اشاره

الکشف أو الحکومه؟

لقـد ثبت أن المقـدّمات عقیمه، لأنّ باب العلمی منفتـح، وعندنا علم بصدور أخبار کثیره حاملهٍ للأحکام، والإحتیاط فی مواردها ممکن، ویضاف إلی ذلک موارد الاصول المثبته، فإنْ انحلّ العلم الإجمالی بذلک فهو، وإلّا، فالإحتیاط فی البقیّه ممکن.

ثم إنّه قد وقع الکلام بینهم فی نتیجه المقدّمات ـ بناءً علی تمامیّتها ـ واختلفوا علی قولین: فقیل: بأنها حجیّه الظن بحکم العقل، وقیل: بأنها کاشفه عن حکم الشرع بالعمل بالظن.

والحکومه ـ بمعنی درک العقـل وحکمه بحجیّه الظن ـ یحتمل أن تکون بمعنی کون الظن واسـطهً فی إثبات الحکم الشـرعی، وأن تکون بمعنی کونه واسطهً فی إسقاط الحکم الشرعی.

ففی الحکومه احتمالا ـن. وفی الثـانی احتمالا ـن، أحـدهما: الإتیـان بالمظنونـات، والثـانی: الإمتثـال الظنی، وبین الإحتمالین عموم وخصوص مطلق، إذ

الثانی یتحقق بالإتیان بالتكالیف المظنونه والمشكوكه، والأوّل معناه الإكتفاء بالتكالیف المظنونه، والمشكوكات خارجه.

و هناک إحتمال ثالث، وهو عباره عن التبعیض فی الإحتیاط، بمعنی أنه مع العلم بالتكالیف وعدم إمكان الإتیان بجمیعها، فإن العقل یحكم بلزوم الإتیان بالقدر المیسور.

ثم إنّ العراقی قال بالحكومه، بمعنی وساطه الظنّ فی مقام ثبوت التكلیف. أی: إنّ العقل یحكم بأنّ الظن فی هذه الحاله مثبت للتكلیف.

و المحقق الخراسانی قال بالحكومه، بمعنی إكتفاء العقل فی مقام الإمتثال بالإطاعه الظنّیه، أی: إنّ الظن بحكم العقل حجّه فی مقام إسقاط التكلیف.

والمیرزا، قال بالكشف ببیان لم یسبق إلیه.

رأی العراقی

أمّا المحقق العراقی فحاصل كلامه: إنّ العلم الإجمالی لیس من مقدّمات دلیل الإنسداد، بل الإجماع التقدیری القائم علی لزوم مراعاه الأحكام فی ظرف الإنسداد هو المقدّمه، وإذ لیس العلم الإجمالی من المقدّمات، فلا موجب للتبعیض فی الإحتیاط، بل مع وجود الإجماع تسقط قاعده قبح العقاب بلا بیان.

ثم إن هذا الإجماع یفید إهتمام الشارع بتكالیفه، وهی بین المظنونات والمشكوكات والموهومات، لكنّ القدر المتیقن هو التكالیف المظنونه، أمّا فی الأكثر من ذلک فتجری أصاله البراءه.

فظهر أن العقل یدرک كون الظن مثبتا للتكالیف المظنونه.

الإشكال عليه

وقد أورد عليه شيخنا بعد التسليم بما ذكره من سقوط العلم الإجمالى وغير ذلك: بأنّ الإجماع يكشف عن اهتمام الشارع بتكاليفه كما ذكر، وإلاّ ـ لزم الخروج من الدين، وهو يكون منشأً لحكم العقل بالإحتياط، لكنّ المانع منه لزوم العسر والحرج واختلال النظام. إذن، يلزم الإحتياط بقدر الإمكان، فأين وساطه الظنّ بحكم العقل لثبوت الأحكام؟

لقد كانت النتيجه لزوم الإحتياط بقدر الإمكان، فكان الإجماع مفيدا لما يفيده العلم الإجمالى، فلماذا إسقاط العلم الإجمالى من المقدّميه والنتيجه هى التبعيض فى الإحتياط؟

رأى الميرزا

و قال الميرزا ما ملخّصه:

أوّلاً: إن المقدّمات لا تنتج الإنسداد إلاّ بناءً على القول بقيام الإجماع على لزوم رعايه التكاليف الشرعيّه بعناوينها، وإلاّ فلا تتم المقدّمات.

و توضيح ذلك هو: إن الموجب لسقوط الإحتياط عن المرجعيّه، إمّا لزوم إختلال النظام والعسر والحرج، وإمّا الإجماع على أن الشارع يريد الإتيان بتكاليفه بعناوينها لا بالإحتياط. وإذا كان حصول النتيجه متوقفا على القول بالإجماع المذكور، كانت النتيجه الحاصله من المقدّمات مستندةً إلى الشارع بالضروره، لأن

الطريق إلى الإتيان بالتكاليف بعناوينها قائم من قبل الشارع نفسه، و هو كون الظنّ حجةً، وأن الشك والوهم ليسا طريقين قطعا.

و ثانيا: إن الحكومه عباره عن درك العقل فى مقام الإمتثال، فالعقل يقول بلزوم الإمتثال الظنى عند امتناع الإمتثال العلمى بسبب الإنسداد، والإمتثال الظنى غير الإتيان بالمظنون، إذ المتحقّق عندنا هو الظن بالتكاليف، ولا يوجد عندنا ظن بانحصارها فى دائره المظنونات، والإمتثال الظنّى يتحقق بالإتيان بالمظنونات والمشكوكات معا، إذ بذلك يحصل الإمتثال وفراغ الذمّه.

فلو لم نقل بالكشف، فلا مناص من القول بلزوم الإتيان بالمشكوكات مع المظنونات، بحكم العقل.

أقول:

حاصل كلامه قدّس سرّه الإستدلال للكشف من جههٍ، والردّ على الحكومه من جهه اخرى.

و قد كان العمده فى الجهه الأولى دعوى قيام الإجماع على وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها، وأمّا إذا كان معقده عدم جواز الرجوع إلى البراءه، فلا يتم مسلكه، لأنه حينئذٍ يمكن تماميّه القول بالحكومه، لأن الحاكم بمرجعيّه الظن _ بعد سقوط البراءه بالإجماع، وعدم إمكان الإحتياط، وقبح ترجيح المرجوح أى الشك على الراجح وهو الظن _ هو العقل، وحينئذٍ، للشارع أن يكتفى بهذا الحكم العقلى ولا حاجه إلى الجعل الشرعى.

لكنّ الكلام كلّه فى ثبوت الإجماع المدّعى، والحقّ أنْ لا إجماع على

وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها.

وأمّا فى الجهه الثانيه، فإنّ واقع القضيّه هو أنا نعلم بثبوت تكاليف، وهى إمّا فى المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإذا نظرنا فى دائره المظنونات حصل الظنّ بوجودها فيها، وإذا نظرنا فى دائره المشكوكات حصل الشك فى وجودها فيها، وإذا نظرنا فى دائره الموهومات، نتوهّم وجودها فيها، وعلى هذا يظهر أنّ الإتيان بالمظنونات يلازم حصول الإمتثال الظنّى، وقد عرفت تحقّق الظنّ بوجود التكاليف كلّها فى دائره المظنونات، وأن مقتضى درك العقل فى ظرف الإنسداد هو الإمتثال الظنى.

وتحصّل: أنّ الحق ما ذهب إليه المحقق الخراسانى من أنّ النتيجه كون الظن بحكم العقل حجةً فى مقام إسقاط التكاليف.

هل الحجيّه مطلقه أو مهمله؟

إن أسباب حصول الظن مختلفه، منها: الإجماع والشهره والأولويّه الظنيّه، وموارد الظنّ مختلفه، من النفوس والأموال والأعراض، والظن ذو مراتب من حيث القوّه والضعف. فهل حجيّه الظن مطلقه بالنسبه إلى الأسباب والموارد والمراتب أوْ لا، بل فيه تفصيل؟

الكلام فى الأسباب

قد يقال: بأن السبب الموجب للظن إن وجد مانع شرعى عن اتّباعه

كالقياس، فلا شبهه فى خروج الظن الحاصل من هكـذا سبب عن إطلاق المقـدّمات، للقطع بعدم حجيّه هذا الظن. وأمّا بالنسبه إلى مـا لم يقم دليـل شرعى على المنع منه، فإنّ نتيجه المقـدّمات هو الإطلاق من حيث الأسباب، سواء على القول بالحكومه أو الكشف. إذ على الأوّل: لا فرق فى نظر العقل بين الظن الحاصل من هذا السّبب أو من ذاك. وعلى الثانى: فقد قام الإجماع على رعايه التكاليف بعناوينها. فالظن الحاصل حجّه بلا فرقٍ بين الأسباب الموجبه لحصوله.

أقول

قـد عرفت أن الإجماع المـدّعى على لزوم الإتيان بالتكليف بعنوانه، يلازم جعل الشارع الظنّ حجةً فى ظرف الإنسـداد، وأن هـذا هو الأساس للقول بالكشف.

فالكاشف عن اعتبار الظن ــ بناءً على الكشف ــ هو الدليل اللّبى وهو الإجماع، و الظن له أسباب عديده، قد أصبح بعضها متيقّنا من حيث الإعتبار دون البعض الآخر فى ظرف الإنسداد، فيكون الأقل قطعى الإعتبار والباقى مشكوك فيه، فمقتضى القاعده هو الأخذ بالقـدر المتيقن من الإجمـاع، والقـول بعـدم اعتبـار الظن فى الزائـد عنه، لعمومـات النهى عن اتبـاع الظن، ومع التنزّل عن العمومات، يستصحب عدم اعتبار الظن المشكوك فى اعتباره، ومع التنزل عن الإستصحاب يكون الشك فى جعل الحجيّه للظنّ المشكوك فى حجيّته كافيا لعدمها فيه، لأن الشك فى الحجيّه مساوق للقطع بعدمها.

ص: ۳۵۶

و إذا كـان الواجب هو الأخـذ بالقـدر المتيقّن من أسـباب الظن، فلاـ ريب أنه الظن الحاصـل من خبر الثقه، لأـنه الـذى له اعتبـار عقلائى، وليس الإجماع المنقول والشهره الفتوائيّه بهذه المثابه...

على أنّه إذا كان لا يفرّق بين الأسباب، فلماذا لا يؤخذ بالظنّ الحاصل من الجفر والاسطرلاب ويؤخذ بالحاصل من الإجماع؟ ولو قيـل: بـأن الفـارق هو القطع بعـدم رضـا الشـارع بالعمل طبق الظن الحاصل من الجفر ونحوه. قلنا: هـذا يكون فى ظرف الإنفتاح، وكلامنا فى الإنسداد.

فظهر مما ذكرنا: أنّ الأمر ليس كما قيل،بل يختلف الحال على اختلاف المبانى.

فأمّـا على القول بـالكشف، فـإن مقتضـى القاعـده هو الأخـذ بالقـدر المتيقّن من الأسـباب، وهو الظن الحاصـل من خبر الثقه، لما ذكرنا، ولأنه يوجـد بالنسـبه إلى خبر الثقه ظنّان فى ظرف الإنسداد، أحدهما: الظن بالحكم من جهه المقدّمات، والآخر: هو الظن بالطريق من جهه كونه ثقهً. أمّا فى غير الظن الحاصل من خبر الثقه، فلا يوجـد إلاّ ظن واحـد، وهو الظن بالحكم، وهذا وجه آخر لكون خبر الثقه هو القدر المتيقن.

و أمّـا على القول بـالحكومه، فأمّا بناءً على حجيّه الظن فى مقام الإمتثال وسـقوط التكليف _ كما عليه صاحب الكفايه رحمه اللّه وهو المختار _ فالظاهر عـدم الفرق بين الأسـباب، إذ لا يوجـد دليل لبّى ليؤخـذ منه بالمتيقّن، بل الدّليل هو درك العقل بوصول النوبه إلى الإمتثال الظنّى عنـد انسـداد باب العلم والعلمى، والعقل لا يفرّق حينئذٍ بين الأسـباب، نعم، يكون دركه أو حكمه معلّقا على عدم

المنع الشرعی عن اتباع ظنٍ کالظن القیاسی.

و أما بناءً علی حجیّه الظنّ فی مقام إثبات التکلیف ـ کما علیه المحقق العراقی ـ فلا فرق کذلک، لکون المنجّز للتکلیف ـ کما ذکر ـ هو الإجماع القائم علی عدم جواز الرجوع إلی البراءه، لاهتمام الشارع بتکالیفه، والإهتمام ذو مراتب، وحیث أن باب العلم والعلمی منسدّ، فالمرتبه الظنیّه هی الباقیه وتجری البراءه فی غیرها. وحینئذٍ، لا یفرّق العقل بین الأسباب الموجبه للظن، فمن أین ما حصل ثبت التکلیف.

هذا کلّه بالنسبه إلی الأسباب.

الکلام فی الموارد

وأمّا بالنسبه إلی الموارد: فأمّا ما علمنا باهتمام الشارع به من الموارد، کالدماء والفروج، فلا معنی لأن تکون النتیجه مهملةً، بل الواجب هو الإحتیاط، سواء علی مسلک الکشف والحکومه.

و أمّا ما لا نعلم باهتمامه بل نظنّ، فبناءً علی الکشف، لا إشکال فی عدم اعتبار الظن، لوجود الظنّ بالإحتیاط والحکم، وقد کان دلیلنا علی لزوم الإمتثال هو الإجماع، وقد عرفت لزوم الأخذ بالقدر المتیقن منه، وهو المورد الذی لم یجب فیه الإحتیاط.

و بناءً علی الحکومه، أمّا علی مبنی الخراسانی، فإن العقل یدرک بکون الظن عذرا، لکن مع الظن باهتمام الشارع یظنّ بالإحتیاط، فتکون النتیجه مقیّده بالمورد

ص: ۳۵۸

الـذی لاـ ظن فیه باهتمـام الشارع فیه. وبناءً علی مبنی العراقی، فحیث أن الـدلیل هو الإجماع والإحتیاط یقتضـی خلاف الإجماع، فالقـدر المتیقّن هو الظن بالأحكـام الواقعیّه، لكن فی صوره احتیـاط الشـارع فی موردٍ، یكون حكم العقـل سـقوط المشـكوكات والموهومات، ویكون الظن مثبتا للواقع وحجهً وعذرا فی غیر مورد احتیاط الشارع، لأنّ الإحتیاط الشرعی حكمٌ یجب الإمتثال له.

و بما ذكرنا ظهر الإشكال فی قول العراقی هنا علی مسلكه بكون النتیجه مطلقه بحسب الموارد.

الكلام فی المراتب

وأمّـا بالنسـبه إلی مراتب الظن، فعلی القـول بـالكشف، یكـون القـدر المـتیقن هو الظن الأـقوی فالأـقوی فقـط، و فی غیره تجری الاصول العملیّه.

و علی الحكومه، فأمّا علی مسـلك العراقی، فكالكشف بعینه. وأمّا علی مسلك الخراسانی ـ وهو المختار ـ فالنتیجه لزوم مراعاه الظن بجمیع المراتب، لأنّ الحكومه علی هـذا المسـلك مبناها العلم الإجمالی بالتكالیف، وهـذا یقتضـی الإحتیاط التام، لكن لمّا كانت المقـدّمات قـد أفادت عدم إمكانه أو عدم لزومه ـ كما هو المفروض ـ تصل النوبه إلی الأخذ بالإحتیاط الناقص، فالعقل یحكم بلزوم الإمتثال الظنّی، ویلزم الإتیان بجمیع أطراف المظنونات قویّها وضعیفها.

ص: ۳۵۹

الظنُّ فی الاعتقادات

اشاره

إن الظنّ فی الأحکام الشرعیّه معتبر، الظن الخاصّ(۱) أو الإنسدادی، أمّا فی المسائل الإعتقادیه، فأقوال ستّه کما فی الرسائل:

۱. لا یعتبر، بل یعتبر العلم، ویعتبر کونه حاصلاً من الإستدلال.

۲. لا یعتبر إلاّ العلم، ویکفی کونه تقلیدیّا.

۳. یکفی الظن الحاصل من الإستدلال.

۴. یکفی الظن مطلقا.

۵. یکفی الظن إن کان حاصلاً من خبر الواحد.

۶. یکفی الظن ولو تقلیدا، والاستدلال واجب لکنّه معفوّ عنه.

خلاصه کلام الشیخ

إنّ مسائل اصول الدین ــ وهی التی لایطلب فیها أوّلاً وبالذات إلاّ الإعتقاد باطنا والتدیّن ظاهرا ــ علی قسمین:

۱- ۱. هـذا التعبیر ــ کما فی غیرواحـدٍ من الکتب ــ غیردقیق، لأن الأدلّه القائمه علی اعتبار بعض الظنون بالخصوص، إنما قامت علی اعتبار خبر الثقه مثلاً لا علی اعتبار الظنّ الحاصل منه، فالتفت.

أحدهما: ما وجب على المكلّف الإعتقاد والتديّن غيرمشروط بحصول العلم، كالمعارف. فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق فيجب.

الثانى: ما يجب الإعتقاد والتديّن به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

وأمّا الثانى، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفه العلميّه، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله، ووجوب التوقّف فيه، للأخبار الكثيره الناهيه عن القول بغير علم والآمره بالتوقّف...

ثم إنّ الفرق بين القسمين المذكورين وتميّز مايجب تحصيل العلم به عمّا لايجب، فى غايه الإشكال، وقد ذكر العلاّمه قدّس سرّه فى الباب الحادى عشر فيما تجب معرفته على كلّ مكلّف من تفاصيل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد أمورا لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعيا أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقه الإسلام مستحقّ للعذاب الدائم. وهو فى غايه الإشكال.

نعم، يمكن أنْ يقال: إنّ مقتضى عموم وجوب المعرفه مثل قوله تعالى «وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ»(۱) أى ليعرفون، وقوله صلوات اللّه عليه وآله: ما أعلم شيئا بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس(۲)... هو وجوب معرفه اللّه جلّ ذكره ومعرفه النبى ومعرفه الإمام ومعرفه ما جاء به النبى على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم

۱- ۱. سوره الذاريات: الآيه ۵۶.

۲- ۲. الكافى ۳ / ۲۶۴.

بشئ ٔ من هذه التفاصيل اعتقد وتديّن، وإلّا توقف ولم يتديّن بالظن لو حصل له.

ومن هنـا، قـد يقـال: إنّ الإشـتغال بـالعلم المتكفّـل لمعرفه اللّه ومعرفه أوليائه صـلوات اللّه عليهـم أهم من الإشـتغال بعلم المسائل العمليّه، بل هو المتعيّن... لكنّ الإنصاف يقتضى عدم التمكّن من ذلك إلّا للأوحديّ من الناس...(١)

خلاصه كلام صاحب الكفايه

وكلام صاحب الكفايه فى هذا المقام على قسـمين، ففى الأوّل: ذكر رأيه فى المسأله، وفى الثانى: تعرّض للرّد على الشيخ. وهذا ملخّص كلامه:

هـل الظنّ ويتبّع فى الاصول الإعتقاديّه المطلوب فيها عمل الجوانـح من الإعتقاد به وعقـد القلب عليه وتحمّله والإنقياد له، أوْ لا؟ الظاهر: لا. فإن الأمر الإعتقادى وإنْ انسدّ باب القطع به إلّا أنّ باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقعه، والإنقياد له وتحمّله، غير مسـند، بخلاف العمل بالجوارح، ...

وبـالجمله، لا موجب ــ مع انسـداد باب العلم فى الاعتقاديّات ــ لترتيب الأعمال الجوانحيّه على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمّل إلّا لما هو الواقع ولا ينقاد إلّا له لا لما هو مظنونه. وهذا بخلاف العمليّات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدّمات الإنسداد.

هذا هو القسم الأوّل من كلامه.

و قد وافقه الميرزا والعراقى.

١- ١. فرائد الأُصول: ١٧٠ ــ ١٧١.

خلاصه کلام الإصفهانی

و کذا الإصفهانی، لکن ببیان آخر، لعدم تعقّل الإعتقاد بالواقع علی إجماله، فقال ما حاصله:(۱)

إن الواجب فی باب الامور الإعتقادیه إمّا تحصیل العلم والمعرفه، أو عقد القلب علی المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط، أو عقد القلب علی الواقع.

فإن کان الواجب هو المعرفه، وجب تحصیلها، ولا یکفی الظن.

و إن کان الواجب هو الإعتقاد بما هو معلوم بنحو الواجب المشروط، أی: یجب الإعتقاد إذا علم، أو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الوجوب المطلق، بأن یکون الوجوب مطلقا والواجب مقیّدا بکونه معلوما، فلا تصل النوبه إلی الظن کذلک، لأن المفروض أخذ «العلم» فی الإعتقاد، فإن کان باب العلم منسدّا سقط التکلیف عنه، ولا یکون الظن حجهً له لا الخاصّ منه ولا المطلق.

و إن کان الواجب هو الإعتقاد بالواقع، صحّ الإعتقاد الظنّی فی ظرف الإنسداد، لأن العلم غیر دخیل فی الواجب بل یکون طریقا إلیه، ومع فقده، یمکن للشّارع اعتبار الظنّ فی مرحله الإمتثال.

فالحاصل: إنه إن اخذ «العلم» فی متعلّق الوجوب، کان مقوّما للحکم، فإذا لم یتحقق العلم لم یقم مقامه شیئ، وإن لم یؤخذ کذلک، کان طریقا، فیمکن حینئذٍ أن یقوم الظن مقامه فی الطریقیّه.

ص: ۳۶۴

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۴۰۲.

و حيث يكون الواجب هو الإعتقاد بالواقع، فلا يخلو: إمّا أن يكون بنحو الإحتياط، فإن الإعتقاد بكلا الطرفين غير معقول، لأنه يلزم منه الإعتقاد بالنقيضين. و إمّا أن يكون بنحو التخيير الشرعى، فكذلك، لأنّ الواجب هو الإعتقاد بأمرٍ معيّن. و إمّا أن يكون بنحو التخيير العقلى، فهو فى المتزاحمين، وليس المقام منه. وإمّا أن يكون بنحو الفرد المردّد، ولا ذات للمردّد ولا وجود. وإذا بطلت جميع الشقوق تعيّن وجوب الإعتقاد بجهه جامعه، وهذه الجهه موجوده فى المظنون وغيره، فلا تصل النوبه إلى المظنون، لأنه باطل، من جهه أنا مكلّفون بالإعتقاد بالواقع كما عرفت، ومن الممكن كونه فى خلاف المظنون. فيتعيّن الإعتقاد بالجهه الجامعه، لأنها القدر الميسور من الإعتقاد.

النّظر فى كلام الإصفهانى

ولأجل أنْ يتّضح كلام المحقق الخراسانى، ويظهر النظر فيما أفاده المحقق الإصفهانى نقول:

إنّ ما يمكن تعقّله من العناوين خمسه:

أحدها: العنوان الجامع القابل للصّدق على جميع الأفراد _ أى على الواحد والكثير على السواء _ مثل عنوان «الخبر»، وهذا العنوان مشترك ولاحكايه له عن خصوصيّهٍ ولو إجمالاً.

والثانى: العنوان الجامع كالأوّل مع الحكايه عن الخصوصيّه، مثل: «مصداق الخبر»، فإنه غير الخبر، وهو عنوان مشترك لابشرط فى الصّدق بالنسبه إلى الوحده والتعدّد، لكنه حاكٍ عن «الخبر».

والثالث: العنوان الجامع المشترک المقیّد بالوحده فیالصّدق، مثل: «أحد هذه الأخبار»، فإنّ کلّ واحدٍ من هذه الأخبار ــ ولیس کلّها مجتمعهً ــ مصداق لهذا العنوان.

والرابع: العنوان الخاصّ الحاکی عن الخصوصیّه الخاصّه الشّخصیه، مثل: «الخبر الحاکی عن حال زید فی مکان کذا وفی زمان کذا».

والخامس: عنوان: «ما أخبر به زید»، فإنه عنوان لا یصدق علی غیر خبر زید، غیر أنّه غیر متشخّص، لعدم حکایته عن خصوصیّهٍ، فلیس فیه جهه مشترکه بالمعنی الأوّل ولا الثانی، ولا الثالث وهو العنوان الإنتزاعی. فلیس فیه جهه مشترکه وهو فی نفس الوقت لایحکی عن الخصوصیّه کما فی الرابع.

وما نحن فیه من قبیل الخامس.

فیجب أنْ یعتقد المکلّف بما جاءت به الشریعه من الامور الاعتقادیّه، لکنْ لیس فی هذا جهه مشترکه أو إجمال.

وهذا هو مراد المحقق صاحب الکفایه.

إشکال الکفایه علی الشیخ

وتعرّض صاحب الکفایه فی القسم الثانی من کلامه لمناقشه کلمات الشیخ، فقال ما ملخّصه:

نعم، یجب تحصیل العلم فی بعض الإعتقادات لو أمکن، من باب وجوب المعرفه لنفسها کمعرفه الواجب تعالی وصفاته، أداءً لشکر بعض نعمائه، ومعرفه

أنبيـائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكـذا معرفه الإمام على وجهٍ صـحيح، فالعقل يسـتقلّ بوجوب معرفه النبى ووصـيّه لـذلك ولاحتمال الضـرر فى تركه، ولايجب عقلاً معرفه غير ما ذكر إلاّ ما وجب شـرعا معرفته، كمعرفه الإمام على وجهٍ آخر غيرصحيح أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته.

ومـا لاـ دلاـله على وجوب معرفته بـالخصوص ــ لاـ من العقل ولا من النقل ــ كان أصاله البراءه من وجوب معرفته محكّمهً، ولا دلاله لمثل قوله تعالى «وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاءِنْسَ» الآيه، ولا لقوله: «وما أعلم شيئا بعد المعرفه أفضل من هذه الصّلوات الخمس»، ولا لما دلّ على وجوب التفقّه وطلب العلم من الآيات والروايات، على وجوب معرفته بالعُموم...

ثم إنه لا يجوز الإكتفاء بالظن فيما تجب معرفته عقلاً أو شـرعا، حيث أنه ليس بمعرفهٍ قطعا، بل لابدّ من تحصـيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معـذورا إنْ كان عن قصورٍ لغفلهٍ أو لغموضه المطلب مع قلّه الاسـتعداد، كما هو المشاهـد فى كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير...

والمراد من المجاهده فى قوله تعالى: «وَالَّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا»(۱) هو المجاهده مع النفس...

ثم لا اسـتقلال للعقل بوجوب تحصـيل الظنّ مع اليأس عن تحصـيل العلم فيما يجب تحصـيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه...

۱– ۱. سوره العنكبوت: الآيه ۶۹.

وكذلك لا دلاله من النقل على وجوبه فيما تجب معرفته مع الإمكان شرعا، بل الأدلّه الدالّه على النهى عن اتّباع الظن دليلٌ على عدم جوازه أيضا...(۱)

النّظر فى الإشكالات

وتكلّم شيخنا دام بقاه على إشكالات المحقق الخراسانى على الشّيخ فقال ما حاصله:

أمّا الآيه المباركه، فقد فسّر الشيخ «ليعبدون» بقوله: «أى ليعرفون»، وقال فى الكفايه أن المراد هو خصوص عباده اللّه ومعرفته.

لكنّ هذا التفسير الذى توافقا عليه لا مستند له فى التفاسير ـ كالصّافى(۲) وغيره ـ إلّا روايه مرسله، وحينئذٍ، فإنّ مقتضى القاعده الأخذ بظاهر الآيه المباركه وأنّ الغايه من الخلقه هى العباده للّه وحده لا شريك له. نعم، العباده فرع المعرفه له، وهى إنما تتحقّق بمعرفه رسوله وأوصياء رسوله عليهم السلام، فهى تدلّ على وجوب معرفتهم بالدّلاله الإلتزاميّه.

وأمّا إشكاله على الإستدلال بالحديث النبوى، بأنه بصدد بيان فضيله الصلوات لا بيان حكم المعرفه، فلا اطلاق فيه، فوارد.

وأمّا إشكاله على الاستدلال بآيه النفر، بأنها بصدد بيان الطّريق المتوسّل به إلى التفقّه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته. ففيه: إذا كانت دالّهً على وجوب

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۲۹ ـ ۳۳۱.

۲- ۲. تفسير الصافى ۵ / ۷۵.

النّفر، فهی دالّه علی وجوب الغایه من النفر. وأیضا، فقد رتّب علی المعرفه والتفقّه إنذار القوم، ولا یعقل وجوب الإنذار وعدم وجوب مقدّمته وهو المعرفه والتفقّه، کما أنَّ وجوب الحذر یستلزم وجوب الإنذار. وعلی الجمله، فالآیه فی مقام البیان من جمیع الجهات المذکوره.

وأمّا إشکاله علی الإستدلال بما دلّ علی وجوب طلب العلم بأنه بصدد الحثّ علی طلبه لابصدد بیان ما یجب العلم به. ففیه: إنَّ العلم من الامور ذات الإضافه، فلمّا أمر بطلب العلم ولم یذکر المتعلّق دلّ علی الإطلاق لا محاله. لایقال:

حمل هذه الأدلّه علی الإطلاق یستلزم تخصیص الأکثر، لعدم وجوب تعلّم أکثر العلوم. لأنا نقول: إنه بالنظر إلی صدور هذه الروایات من الشّارع، یکون مقام الشارعیّه، وکذا ما ورد عنه من أنّ العلوم ثلاثه: آیه محکمه وفریضه عادله وسنّه قائمه(۱) قرینه علی أنّ ماعدا ذلک من العلوم خارج تخصّصا.

إشکال المحقق الإصفهانی علی الاستدلال بوجوب شکر المنعم

ثم إنّ المحقق الإصفهانی(۲) أشکل علی استدلال صاحب الکفایه بحکم العقل بلزوم شکر المنعم لوجوب المعرفه بوجوه ثلاثه، وقد أفاد قبل ذکرها فائدهً جلیلهً وهی: إنّ الشکر وسایر مقامات الدین لها مراتب ثلاثه: علمٌ وحالٌ وعملٌ، فمعرفه المنعم من الأوّل، والتخضّع له قلبا من الثانی، وصرف النعمه فیما خلقت

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۷ / ۳۲۷، الباب ۱۰۵ من أبواب مایکتسب به الرقم ۶.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۳ / ۴۰۸.

لأجله بأداء ما هو وظيفه السمع والبصر واللّسان من الثالث. فمعرفه المنعم من أفضل مراتب شكر النعمه.

وأمّا الإشكالات، فهى:

الأوّل: إنّ هـذه المعرفه ليس مصـداقا لهـذه المرتبه من الشكر، بل ما هو مصـداقه معرفه المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأنّ الحيثيّه التعليليّه ـ وهى المنعميّه لوجوب الشكر ـ حيثيّه تقييديّه له، كما فى جميع الأحكام العقليّه، فلا تجب معرفه الذات لإنعامه نفسا، بل مرجعه إلى معرفه الذات مقدّمةً لمعرفته بالمنعميّه، مع أنّ المقصود إثبات وجوب المعرفه لنفسها.

توضيحه:

إنّ الحيثيّه التعلّيليه فى الأحكام العقليّه ـ سواء النظريّه، مثل قولنا: توقّف الشئ على نفسه محالٌ، والعمليّه، مثل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح ـ حيثيّات تقييديّه، ومعنى ذلك: كون العلّه موضوعا للحكم، فتوقّف الشئ على نفسه محال، لماذا؟ لأنه دورٌ، فترجع القضيه إلى: الدور محال. وضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، لماذا؟ لأنه ظلم، فترجع القضيّه إلى: الظلم قبيح. فكانت العلّه هى الموضوع للحكم العقلى. هذه هى الكبرى.

وفيما نحن فيه: يقول هذا المحقق: إنّ حكم العقل بوجوب شكر المنعم من الأحكام العقليّه العمليّه، فهو فى الحقيقه: شكر المنعم واجب لإنعامه، فالحكم وهو الشكر مترتّب على المنعميّه، أى: شكر المنعم من حيث أنه منعم واجب، لكنّ المدّعى فى المقام وجوب معرفه ذات البارى تعالى.

ص: ٣٧٠

لايقال: هذا إنما يتمّ فی غیرالباری، حیث أنّ الصفات فیه زائده علی الذّات، لا فی الباری الذی صفاته عین ذاته.

قلت: هذه غفلهٌ، لأنّ الصّفات الذاتیّه عین الذات المقدّسه، والمنعمیّه من صفات الفعل لا الذات.

والثانی: إنّ أصل وجوب الشکر عقلاً ـ بحیث یستحقُّ العقاب علی ترکه، لا ـ یثبت إلاّ ـ بإدخاله تحت قاعده التحسین والتقبیح العقلیّین، ومن البیّن عند التأمّل أنّ شکر المنعم ـ علما وحالاً وعملاً ـ وإنْ کان تعظیما للمنعم وإحسانا إلیه، إلاّ أنه لا یثبت به إلاّ ـ مجرّد الحسن واستحقاق المدح علی فعله بمراتبه، ولیس ترک کلّ تعظیمٍ وإحسانٍ قبیحا إلاّ إذا کان ظلما من حیث کونه کفرانا، ولیس ترک کلّ إحسانٍ ولا ترک الإحسان إلی المحسن ظلما علیه.

توضیحه:

إنْ العدل حسنٌ والظلم قبیح، ولکنْ لیس ترک العدل قبیحا وترک الظلم حسنا، فالإستدلال بوجوب شکر المنعم لوجوب معرفه الباری عقیمٌ، إلاّ إذا انتهی ترک الشکر إلی الکفران.

والثالث: إنّ الإستناد فی تحصیل المعرفه إلی وجوب شکر المنعم عقلاً، إنما یجدی بعد الفراغ عن انتهاء النعمه إلی مبدأ موجود، لیتحقّق موضوع شکر المنعم لیجب عقلاً، فهو إنما یفید فی معرفته من حیث کیفیّه وجوده وصفاته لا فی التصدیق بوجوده.

توضیحه:

قد تقرّر أنَّ القضیّه ـ سواء العقلیّه أو الشرعیّه ـ لا تتکّفل وجود الموضوع،

ص: ۳۷۱

بـل لابـدّ مـن وجـوده وثبـوته ثـم ترتّب الحكم عليه فى القضيّه، فلمّـا نقـول: شـكر المنعم واجبٌ، يتوقّف ترتّب الحكم ــ وهو الوجوب ــ على وجود البارى عزّوجلّ وثبوت منعميّته، ولولا ذلك لما ترتّب الحكم.

هذه هى إشكالات المحقق الإصفهانى على كلام الكفايه.

النّظر فى الإشكالات

وللنّظر فيما أفاده هـذا المحقّق مجال كبير، ولنقـدّم لـذلك مقـدّمةً قـد توافق عليها الكلّ، وهى: إنَّ جميع الأحكام العقليّه النظريّه ترجع إلى قضّيه: استحاله اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وحتى قضيه استحاله اجتماع الضدّين وارتفاعهما ترجع إليها، لأنَّ وجود كلّ ضـدٍّ ملازم لعـدم الضـدّ الآخر. وإنّ جميع الأحكام العقليّه العمليّه ترجع إلى قضـيه: العدل حسن والظلم قبيح، ولذا لمّا يقال: شكر المنعم واجبٌ يقع السؤال: لِمَ؟ الجواب: لأنه عدلٌ. وكذا لمّا يقال: كفر المنعم قبيح. ويكون الجواب: لأنه ظلمٌ،

فما لم يكن شـكر المنعم مصـداقا للعدل لم يحكم عليه بالحسن، وما لم يكن كفر المنعم ظلما لم يحكم عليه بالقبح، لأنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وأنْ ينتهى إلى ما بالذات.

وعلى هـذا، فإنّ شـكر المنعم من حيث أنه منعم مرتبه من العـدل، وإنْ كان شـكره لذاته مرتبةً أعلى، لأنه فى هذه الصّوره لايرى إلّا ذات المنعم، بخلاف الصّوره الاولى فإنه يرى نفسه أيضا، ومن هنا ورد عن أميرالمؤمنين عليه السّلام:

إنَّ قوما عبـدوا اللّه رغبةً فتلك عباده التجّار، وإنّ قوما عبدوا اللّه دهبةً فتلك عباده العبيد، وإنّ قوما عبدوا اللّه شـكرا فتلك عباده الأحرار.(١) وعنه أيضـا أنه قـال: ما عبـدتك شوقا إلى ثوابك ولاخوفا من عقابك، بل وجـدتك أهلاً للعباده فعبـدتك.(٢) إنّ العبد إذا عبداللّه وذكره وشـكره من دون لحاظ نفسه، فإنّ ذلك يكون أعلى مرتبةً مما إذا لحظ نفسه أيضا، ومن هنا كان سـيّدنا الجدّ رحمه اللّه يقول: إن أفضل الأذكار هو «لا إله الاّ اللّه» لعدم لحاظ شـئ ٍ فيه بخلاف «الحمدللّه» و«أستغفراللّه» ونحو ذلك، فإن هناك حامـدا ومسـتغفرا... ولكنْ لاينكر أنّ هـذه الأذكار أيضاً لها مرتبه من العـدل، ولـذا تكون موردا للمدح ويحكم عليها بالحسن.

وهذا جواب الإشكال الأوّل.

ومنه يظهر جواب الثـانى، لأـنّ العـدل هو: إعطاء كلّ ذى حقٍّ حقّه، ـ كما أنّ الحكمه: وضع كلّ شـئ ٍ فى موضـعه ـ، فيكون الظلم منع ذى الحقّ حقّه، وعليه، فإنّ ترك العدل ظلمٌ، وإذا كان ظلما، فإنّ كلّ ظلم قبيح.

وعلى ما ذكر، لا مجال لأن يقال بأنّه وإنْ كان شكر النعم واجبا، فإنّ ترك الشكر ليس بكفرٍ.

على أنّ للنعمه وشـكر النعمه درجات، والـذى يقصـده الأعاظم المحققون كالخراسانى والعراقى وغيرهما من هـذا الإسـتدلال هو شكر المنعم بالذات على الممكن الفقير المحتاج بالذات، إذن، لابدّ من لحاظ المنعِم والمنَعم والنعمه،

١- ١. نهج البلاغه: ۴۴۹، باب المختار من حكمه عليه السلام ومواعظه، الرقم: ٢٢٩.

٢- ٢. عوالى اللئالى ١ / ۴٠۴: الرقم ۶٣.

وبـذلک لایبقی أدنی ریبٍ فی وجوب الشـکر، ویشـهد بـذلک کثره التأکیـد علی الشـکر فی الکتاب والسـنّه والإهتمام به والذمّ الشدید علی ترکه فیهما.

ویزداد المطلب وضوحا بما إذا فرضـنا إنسانا فاقـدا لکلّ شـئ ، فلا ملبس ولا مأکل ولا مسـکن له، بل یعیش فی مزبلهٍ نتنهٍ، وقد ابتلی بـأنواع الأسـقام، فجـاء رجلٌ وأخرجه من ذلک المکان، وأخـذه إلی الطبیب المعالـج، وألبسه أفخر الثیاب، وقـدّم له أطیب الأطعمه، وأجلسه علی کرسـیّ السّلطنه، فهل یجوّز العقل أن لا یسأل هذا الشخص عن الرجل الذی أحسن إلیه هذا الإحسان وأنْ لا یشکره علی ذلک؟

إنّ الـذی فعله اللّه سـبحانه بالإنسـان أعلی وأعظم من ذلـک، یقـول عزوجـلّ «فَلْیَنْظُرِ الْاءِنْسـانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مـاءٍ دافِقٍ...»(۱) ویقول: «قُتِلَ الْاءِنْسانُ ما أَکْفَرَهُ مِنْ أَیِّ شَیءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَهٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ...»(۲)

فهکـذا خلق اللّه العلی العظیم السبّوح القـدوس هـذا الإنسـان، ثم خـاطبه بقوله عزّ من قائل: «سَـخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَما فِی الْاءَرْضِ»(۳)...

فـالقول بوجوب شـکر المنعم هـذا معنـاه، وهـل الشـکر فی قوله سـبحانه «إِنّا خَلَقْنَا الْاءِنْسانَ مِنْ نُطْفَهٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلیهِ فَجَعَلْناهُ سَـمیعًا بَصیرًا إِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ إِمّا شاکِرًا وَإِمّا کَفُورًا»(۴) هو الشکر المستحب؟

۱- ۱. سوره الطارق: الآیه ۶.

۲- ۲. سوره عبس: الآیه ۱۸ _ ۱۹.

۳- ۳. سوره الجاثیه: الآیه ۱۳.

۴- ۴. سوره الإنسان: الآیه ۲.

برهانٌ للمحقّق الإصفهانی علی وجوب المعرفه

هذا، وقد ذکر المحقق الإصفهانی برهانا لوجوب المعرفه فقال:

لنـا طریق برهـانی إلی وجوب تحصـیل معرفته تعـالی، وهو أنّ کـلّ عاقـلٍ بالفطره السّلیمه یعلم بأنه ممکن حادث معلول لمن لم یکن مثله فی الإمکان والحدوث، والشـرایع الإلهیّه ما جاءت للتّصـدیق بوجود المبـدء والعلّه، بل لنفی الشّرک فی المعبود، ولذا کـان أوّل کلمه أمر بهـا النّبی صـلّی اللّه علیه وآله شـهاده أن لا إله إلا اللّه، وهی أنه لا معبود إلا اللّه، مع اعتراف المشـرکین بأنّه تعـالی خـالق السـموات والأرضـین کمـا نطق به الکتـاب المبین، حیث قال عزّ اسـمه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَالْاءَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللّه»(۱) إلی غیر ذلک من الآیات.

ومن البیّن بعـد التصـدیق بوجود المبـدأ، أن النفس فی حـدّ ذاتها قوّه محضه علی إدراک المعقولات التی هی کمالها، وأشـرف الکمالات النّفسانیّه معرفه المبـدأ بـذاته وصـفاته وأفعاله بالمقـدار الممکن، فإن شـرف کلّ علم وعقل بشـرف معلومه ومعقوله، وأفضل موجود وأکمله المبدأ.

فمعرفه المبـدأ أشـرف کمـال وفضـیله للنفس، وبهـا نورانیّتها وبها حیاتها، کما أنه بعـدم المعرفه أو بها یضادّها ظلمانیّتها وموتها، والقرب الحاصـل للجوهر النّفسـانی من المبـدأ صـیرورته وجودا إضافیّا نوریّا للمبـدأ، خصوصـا إذا کان بنحو الشّـهود الرّوحی، وبالأخص إذا فنی فی مقام الإستغراق فی اللّه الموجب لبقائه باللّه تعالی.

۱- ۱. سوره لقمان: الآیه ۲۵.

فهـذه المرتبه عين السّـعاده والابتهاج بشـهود المبـدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النّور والتّخلد فی عالم الطّبیعه والحرمان عن ینبوع الحیاه. وبقیّه الکلام فی محلّه.(۱)

المناقشه فیه

ولکنّ هـذا البرهان یفیـد وجوب تحصـیل جمیع العلوم الـدینیّه علی المکلّفین، وهذا یسـتلزم اختلال النّظام، هذا نقضا. وأمّا حلاًّ، فإنه لا دلیل علی وجوب تحصیل الأشرف.

والإشـکال الثالث أیضا مندفع، لأنّ التصدیق بوجود المنعم من مراتب شـکر المنعم، وقد تقدّم نصّ کلام المحقق الإصـفهانی فی ذلک.

وهذا تمام الکلام علی الاستدلال بوجوب شکر المنعم لوجوب المعرفه.

الإستدلال لوجوب المعرفه باحتمال الضّرر فی الترک

وقال فی الکفایه:

ولاحتمال الضّرر فی ترکه(۲)

وتوضیحه:

أنا نحتمل وجود المبدأ، ونفی هذا الإحتمال غیرممکن، لأنّه یتوقّف علی

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۴۱۴ _ ۴۱۵.

۲- ۲. کفایه الأُصول: ۳۳۰.

الإحـاطه بالوجود بتمامه والوصول إلى عـدم وجود المبـدء، والإحاطه غيرممكنه أوّلاً. وغيرواقعه ثانيا. على أنه لو فرض، فليس له أنْ ينفى وإنما يقول لا أعلم.

ثم إنّ احتمـال وجود المبـدء، يسـتتبع احتمال المؤاخـذه على عـدم العلم بأحكامه والإمتثال لها، ودفع هـذا العقاب المحتمل لازم عقلًا، فتجب معرفته عقلاً.

لكنّ وجوب معرفته عقلًا بهذا البرهان ليس نفسيّا، وإنما لدفع العقاب المحتمل.

إشكال المحقق الاصفهانى

فقال المحقق الإصـفهانى فى الشـرح: إما عطفٌ على قوله: «لذلك» فيكون تعليلًا لخصوص معرفه النبى والوصـى عليهما السّلام، كمـا هـو أقرب الوجهين. أو عطف على قوله: «أداءً لشـكر بعض نعمـائه...» فيكون تعليلاً ـ لتحصـيل المعرفه مطلقـا، كمـا هو أبعد الوجهين، وإنْ كان صريح تعليقته الأنيقه على الرسائل هو الثانى.

والمراد بالضّرر، إن كان زوال النعمه وشبهه، كما علّل به وجوب الشكر فى كلماتهم، فهو فى حدّ ذاته لا يستلزم العقاب، بل غايه الضّرر المترقّب منه زوال النعمه وشبهه.

وإنْ كان المراد من الضّرر المحتمل فى ترك تحصيل المعرفه هو العقاب، فالعقل يستقلّ بدفعه.

لكنـك عرفت فى هـذا المبحث وفى المبـاحث المتقـدّمه: أنْ لا ـ بعث من العقـل نحو تركه ودفعه، ولا ينـدرج مثله تحت قاعـده التحسين والتقبيح العقليين.

ص: ٣٧٧

نعم، كلّ ذى شعور بالجبلّه والطبع لا ـ يقدم على العقاب _ مقطوعا كان أو محتملاً ـ _ ومثله يكفى فى دعوته نحو تحصيل المعرفه.(۱)

الجواب عنه

ويمكن الجواب عنه:

أوّلاً ـ إنّ الغرض إثبات وجوب تحصيل المعرفه، فليكنْ عن طريق الجبلّيه، فإنه إنْ لم يكن أقوى من طريق العقل فليس بأضعف منه.

وثانيا: إنه لا منافاه بين الجبليّه وحكم العقل، أمّا كون المعرفه فطريّه، فلا كلام فيه، قال تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفًا فِطْرَتَ اللّه ِ الَّتى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها».(۲) وأمّا عقلاً، فقد ذكر المحقق الإصفهانى برهانا عقليّا، وقد تقدّم نصّ كلامه.

وليت هذا المحقّق استحضر كلام الإمام عليه السّلام مع الزنديق حول وجود الصّانع، إذ قال له: إنْ كان الحكم قولنا نجونا وهلكتم...(۳)

وعلى الجمله، فإنّ الضّرر المحتمل هنا هو العقاب الشّديد، وما من عاقل إلاّ ويقول بلزوم دفع هذا الضّرر.

فهذا البرهان تام إلاّ أنه لا يفيد الوجوب النفسى للمعرفه.

ص: ۳۷۸

۱- ۱. نهايه الدرايه ۳ / ۴۱۲.

۲- ۲. سوره الروم: الآيه ۳۰.

۳- ۳. الكافى ۱ / ۷۸، باب حدوث العالم من كتاب التوحيد.

کلام الکفایه فی معرفه النبیّ والوصیّ

وأمّا قول صاحب الکفایه: «... ومعرفه أنبیائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وکـذا معرفه الإمام علی وجهٍ صـحیح، فالعقل یسـتقل بوجوب معرفه النبی ووصـیّه لـذلک... ولا یجب عقلاً معرفه غیر ما ذکر إلّا ما وجب شـرعا معرفته، کمعرفه الإمام علی وجهٍ آخر غیر صحیح...»

فقـد أوضـحه فی الحاشـیه، إذ کتب علی «علی وجهٍ صـحیح»: وهو کون الإمـامه کـالنبوه منصـبا إلآهّیـا یحتـاج إلی تعیینه تعـالی ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلّقه بأفعال المکلّفین وهو الوجه الآخر.

أقول:

قـد ذکرنـا فی بحوثنـا فی الإمـامه: أنّ الـذی علیه أصـحابنا هو کون الإمـامه کـالنبوّه منصـبا إلآهیـا، وأنّ جمـاعه من أکابر العامّه کالقاضـی البیضاوی قـد تبعونا علی ذلک، وأوردنا هناک الأدلّه علیه من العقل والنقل بالتفصـیل، وأبطلنا الوجه الآخر الذی علیه جمهور العامّه القائلین بأنّ نصب الإمام بید الناس وأنّ الإمامه من الفروع لامن الاصول.

إلّا أن الکلام هنا فی وجه القول بوجوب معرفتهم، والذی نصّ علیه شـیخنا دام بقاه أنّ کون النبیّ والوصیّ علیهما السّلام وسائط النعم الالآهیّه لایکفی للإسـتدلال علی وجوب معرفتهم بقاعده وجوب شکر المنعم، لأن المنعم الحقیقی هو اللّه عزّوجلّ، ومعرفه النعمه تصورّا وتصـدیقا تلازم معرفه المنعم کذلک، لأنّ «النعمه» حقیقه ذات إضافه، ولا یتحقّق هذا المفهوم تصورّا وتصدیقا إلّا بالمنعم

والمنعم، وهـذا بـديهى بالنسـبه إلى معرفه اللّه عنـد كـلّ إنسـان وإنْ كان فى أدنى مراتب التميز والإلتفات إلى وجود الكمالات الموجوده عنده، والتى يعلم بالقطع واليقين أنها ممّن هو ليس مثله فى الإمكان، وحينئذٍ يكون بصدد الشكر له بحكم عقله.

أمّـا بالنسبه إلى النبى والوصـىّ، فليس الأـمر كـذلك، لأـنهم وسائـط، فيحتـاج إلى إثبـات كونهم وسائط، وأنه كما يجب معرفه المنعم كذلك يجب معرفه الواسطه، وقاعده وجوب شكر المنعم غير وافيه بذلك.

أقول:

صحيـحٌ أنّ النبىّ والوصـىّ مخلوقان للمنعم الحقيقى، وكلّ ما عنـدهم من نعمه فمن اللّه، لكنّا قـد اسـتظهرنا من الأدلّه أنهم ليسوا مجرّد وسائط، بـل إنْ اللّـه يعطيهـم النعم على وجه التمليـك، ومـا يعطـونه للغير ويوصـلونه إليه فهـو من ملكهم. ولكنْ لامجـال لتفصيل المطلب هنا.

ثم ذكر الاسـتاذ تماميّه الإسـتدلال لوجوب معرفتهم بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ لا ريب فى دخاله معرفتهم فى معرفه غرض البارى من الخلقه، على ما تقدّم.

وكذلك يتمّ الإسـتدلال على ذلك بكونهم عليهم السّـلام العلّه الغائيّه من الخلقه، فيصدق عليهم عنوان «المنعم» من هذا الحيث، وهذا معنى «بيمنه رزق الورى و بوجوده ثبتت الأرض والسماء»(۱) فيجب الشكر لهم بحكم العقل بوجوب شكر النعم.

۱- ۱. زاد المعاد: ۴۲۳.

بین «العلم» و«الاعتقاد»

و قد وقع الکلام بین الأعلام فی معنی «العلم» و«الاعتقاد».

قـال المحقق الخراسـانی فی المراد من اصول الـدین: المراد بها ما یقابل الفروع، وهی التی لایطالب فیها أوّلاً وبالـذات إلّا العمل وإنْ وجب الإعتقـاد بها باطنا... ثم اعلم: إن المطلوب فی تلک المسائل الاصولیّه باطنا أو المرغوب فیها قلبا، لیس هو مجرّد العلم بها، بل لابـدّ من عقـد القلب علیها والإلتزام بها والتسـلیم لها، غیرجاحـدٍ إیّاها بعد استیقانها، وإلّا لزم إیمان المعاندین من الکفار الذین کانوا یجحدون ما استیقنت به أنفسـهم، کما قال اللّه تعالی: «وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ»، بناءً علی أنّ الظاهر أنه لیس المراد الجحد والإنکار باللّسان بل عن إنکار قلبی وعناد باطنی، أو خصوص ذلک ولو لم یکن باللّسان. هذا ما یعتبر فیها من فعل القلب...(۱)

والظاهر من کلام الکفایه أیضا، هو التغایر، وانفکاک أحدهما عن الآخر. واستدلّ لذلک بوجوه:

ص: ۳۸۱

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۶۸.

الأول: الوجدان. استدل به جماعه منهم المشكينی.

و الثانی: إنه إن کان الإعتقاد علما یلزم أن یکون الکفار والمعاندون معتقدین، لأنهم علماء، مع أنهم کفار ولیسوا بمؤمنین.

والثالث: قوله تعالی: «وَ جَحَدُوا بِها وَاسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ».

و قیل: العلم هو الإعتقاد.

و قیل: العلم صفه، والإعتقاد فعل نوری وجودی لا یقبل الإنفکاک عن العلم بل هما متلازمان.

والعلم عند بعضهم من مقوله الإضافه، وعند آخرین من مقوله الکیف، وعند ثالث من مقوله الإنفعال، وعند أصحاب الحکمه المتعالیه هو «الوجود» مصداقا، فیکون الإختلاف بین العلم والوجود مفهومیّا. واختاره المحقق الإصفهانی، ففی الوجود العلمی یکون العلم صورهً للنفس، والإعتقاد أمر وجودی صادر من النفس، وقد عبّر عنه الإصفهانی بأنه فعل نوری وجودی للنفس.

قال شیخنا: وهذا الرأی الأخیر أدقّ الأنظار، وتوضیحه:

إنّ حقیقه العلم هو الحضور، وهو ینقسم إلی الحضور المقیَّد وهو التصدیق والحضور الساذج وهو التصوّر، قال رحمه اللّه: «فإن صوره هذا ذلک فقط تصوّر محض، ونفس هذا ذاک عند النفس إقرار من النفس وتصدیق منها». وحاصله: إن العلم التصدیقی لاینفکّ عن الإعتقاد بل منهما تلازم: «فما من علم تصدیقی إلّا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاک».

والعلم تاره: فعلی، واُخری: إنفعالی ـ بمعنی تأثّر النفس من الخارج ـ

والأوّل مطابق دائما مع وجوه الخارجي، بخلاف الثاني. قال: «فعقد القلب وإن كان ربط الشئ ‌ بالقلب بربط وجود نوري زيادةً على الربط العلمى الذى بلحاظه يطلق الإعتقاد على العلم الإنفعالى، بل هذا علم فعلى من منشآت النفس، ووجوده الواقعى عين وجوده العلمى، دون المعلوم بالعلم الإنفعالى، فإن وجوده الواقعى غيروجوده العلمى، إلاّ إن الإشكال فيه من حيث هذا المعنى من الإقرار النفسانى والعقد القلبى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصوّر، فكلّ علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى، فما معنى اعتباره زياده على العلم التصديقى؟ وقد بيّنا ملازمته فى مبحث الطلب والإراده.

وإذ ظهر الفرق بين العلم التصوّرى والعلم التصديقى، فإذا أردنا أنْ نجعل «الإيمان» فى مقابل «الإعتقاد» فلا بد من كون الاول أسما اعتباريا تشريعيا، لكنّ كلّ امر اعتبارى فلابدّ من رجوعه إلى الذّاتى، لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذّات، وقد وجدنا أنّ التّصديق ذاتا لاينفكّ عن الإعتقاد. نعم، ليس هو بل يلازمه.

ثمّ إنه أجاب عن شبهه أنّه: كيف يكون الكافر كافرا مع أنه معتقد ومتيّقن؟ بوجهين:

أحدهما: أنّ الوهم لسلطنه على العقل يزيل الإعتقاد وآثاره، وهذا معنى الآيه المباركه.

والثانى: أن الجحود كان باللّسان، والإستيقان كان فى النفس، والذى دعاهم إلى الجحود هو العناد، ولا أثر لهذا الإستيقان لكونه مقارنا مع العناد، فهم كفره.

وقد سبق أن «الإيمان» هيئه نورانيه راسخه فى النفس، بحيث تكون نسبه النفس إليها نسبه الهيولى إلى الصّوره المادّيه، وإذا تحقق هذا المعنى

استحق الإنسان الثواب والجنه، وفى مقابلها الهيئه الظلمانيّه التى يستحق بها العقاب والنار.

وتلك «الهيئه» تاره: تحصيل من التقليد، وحينئذٍ ليس الصدر منشرحا للإسلام، فهذه مرتبه من الإيمان، واخرى: تحصل من التحقيق والبرهان، وهذه مرتبه ثانيه، ولذا لا يطلق «العارف» على «المقلّد». وثالثه: تحصل بمكاشفات ومشاهدات بالإضافه إلى المرتبه الثانيه. ورابعه: يستغرق الشخص فى عظمه من آمن به. وهذه المرتبه أيضا لها مراتب، فالمرتبه الثانيه «علم اليقين» وبعدها «عين اليقين» و مرتبه الفناء «حق اليقين».

هذه خلاصه مطالب المحقق الإصفهانى قدّس سرّه.

وأقول:

إنه تعرّض إلى هذه المطالب فى ثلاثه مواضع: فى هذا المقام، وفى مبحث الموافقه الإلتزاميه، وفى مبحث الطلب والإراده. وقد وجدنا كلماته متناقضه بأشدّ التناقض، فقال هنا: «فإن صوره هذا ذاك فقط تصور محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها بوجوب كون تلك الصّوره الإدراكيّه الملزومه له علما تصديقيّا. وعليه، فما من علم تصديقى إلّا ومعه إقرار النفس بأنّ هذا ذاك، فالإلتزام بعقد القلب والإلتزام النفسانى زياده على العلم واليقين فى باب الإيمان، لئلّا يلزم محذور الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم لايجدى شيئا...». فإذن، يوجد يقين ملازم مع الإقرار حتى عند الكفار «لما مرّ من أنّ الإرتباط بالربّط العلمى يصحح صدق عقد

القلب علیه» قال: «ویمکن أن یقال فی دفع الشبهه أیضا: بأن المراد من الجحود هو الجحود لسانا، لکنه باعتبار انبعاثه إلی رذیلهٍ باطنیّه، وهی معاندته للحق ومعاداته للرّسول صلی اللّه علیه وآله وسلّم تحفظا علی الجاه واستکبارا علی اللّه وعلی الرسول، ومن الواضح أن المعاند للحق باطنا والمعادی للرسول قلبا، محتجب عن الحق وعن نور الإیمان، فإن الإیمان بالبعض والکفر ببعض کالکفر المطلق، فکفر الجاحد غیر مستند إلی عدم تصدیقه جنانا، لمامرّ من ملازمته للعلم والیقین، ولا لعدم عقد القلب فرضا وبناءً لعدم الإهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقیقهً وربطه واقعا بما اعتقد به، بل لمعاندته قلبا مع الحق ومعاداته باطنا مع الرسول، وهما موجبان للکفر والإحتجاب عن الحق وعن الرّسول. هذا قلیل من کثیر ممّا ینبغی بیانه. واللّه المستعان».(۱)

وقال فی الطلب والإراده بعد نقل کلام عن صدر المتألهین «فإن عقد القلب علی شیٔ غیرالیقین. قال تعالی: «وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ» فالإقرار والجحود النفسیّان أمر معقول یشهد به الوجدان، وإلاّ لزم الإلتزام بإیمان الکفّار الموقنین بالتوحید والنبوّه، أو جعل الإیمان الذی هو أکمل کمالات النفس مجرّد الإقرار باللّسان».(۲)

وقال فی الموافقه الإلتزامیّه: «إن الفعل القلبی ضرب من الوجود النوری، والوجود فی قبال المقولات، وهذا الفعل قائم بالنفس قیاما صدوریّا، فهو من

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۱۵۴.

۲- ۲. المصدر ۱ / ۱۱۲.

العلوم الفعليّه دون الإنفعاليّه، ونسبه النفس إليه بالتأثير والإيجاد. وبالجمله، الأفعال القلبيّه أمور يساعدها الوجدان، فإن الإنسان كثيرا ما يعلم بأهليّه المنصوب من قبل من له النصب، لكنه لاينقاد له قلبا ولا يقرّ به باطنا، لخباثه نفسه أو لجهه اخرى، وإن كان فى مقام العمل يتحرك بحركته خوفا من سوطه وسطوته. وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبه إلى نبيّنا صلّى اللّه عليه وآله، حيث أنهم كانوا عالمين بحقيّته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلبا ولا مقرّين به باطنا، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقى نفس العلم التصديقى لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقه، أو جعل الإيمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرّد الإقرار اللّسانى. وكلاهما ممّا لا يمكن الإلتزام به فافهم جيّدا».(۱)

وأما جوابه قدّس سرّه عن الشبهه فغير واف.

قال: الوهم يزيل أثر اليقين بل اليقين،

قلت: الوهم لا يزيل اليقين، فإن صاحب الوهم الغالب الجالس عند الميت يخاف منه لغلبه سلطان الوهم، ولكن إذا سئل أظهر يقينه بموته، وأنّه لا يعود حيّا عادهً، فاليقين لايزيله الوهم، نعم يزيل أثره كما ذكر، فالكفار مؤمنون لكن غلبه الوهم ونحو ذلك أزالت أثر الإيمان وهو الإقرار باللّسان، وحيث لم يقرّوا ولم يرتبّوا الأثر على إيمانهم فهم كافرون، قال اللّه تعالى: «الَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ» فهم مع معرفتهم كافرون، بل هم بحسب الآيه المباركه _ كفره حتى قبل غلبه الوهم على معرفتهم ويقينهم.

ص: ۳۸۶

۱- ۱. نهايه الدرايه ۲ / ۲۶.

فالصّحيح فى فهم المطلب ـ وهو هل الإيمان نفس المعرفه أو بينهما مغايره ـ هو النظر فى الآيات والرّوايات، فإنّها تدلّ على أن الإيمان متقوّم بالإضافه إلى المعرفه بشىء آخر. قال تعالى: «إِنَّ أَوْلَى النّاسِ بِإِبْراهيمَ لَلَّذينَ اتَّبَعُوهُ وَهذَا النَّبِيُّ وَالَّذينَ آمَنُوا وَاللّه وَلِيُّ الْمُوءْمِنينَ»(١) وقال: «إِلاَّ الَّذينَ تابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللّه وَأَخْلَصُوا دينَهُمْ لِلّه فَأُولئِکَ مَعَ الْمُوءْمِنينَ وَسَوْفَ يُوءْتِ اللّه الْمُوءْمِنينَ أَجْرًا عَظيمًا»(٢) قال: «وَالْمُوءْمِنُونَ وَالْمُوءْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقيمُونَ الصَّلاةَ وَيُوءْتُونَ الزَّكاةَ وَيُطيعُونَ اللّه وَرَسُولَهُ أُولئِکَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّه إِنَّ اللّه عَزيزٌ حَكيمٌ * وَعَدَ اللّه الْمُوءْمِنينَ وَالْمُوءْمِناتِ جَنّاتٍ تَجْرى مِنْ تَحْتِهَا الاْءَنْهارُ خالِدينَ فيها وَمَساكِنَ طَيِّبَةً فى جَنّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوانٌ مِنَ اللّه أَكْبَرُ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ»(٣) وقال: «وَالَّذينَ آمَنُوا بِاللّه وَرُسُلِهِ أُولئِکَ هُمُ الصِّدّيقُونَ».(۴)

و يعتبر فى الإيمان الطاعه والتسليم للرسول. قال تعالى: «فَلا وَرَبِّکَ لا يُوءْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوکَ فيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فى أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْليمًا».(۵)

فظهر: إن الإيمان هو الإعتقاد مع الإطاعه والإخلاص والتسليم للّه ورسوله.

و فى الخبر: سألته عن قول اللّه عزّوجلّ «هُوَ الَّذى أَنْزَلَ السَّكينَةَ فى قُلُوبِ الْمُوءْمِنينَ» قال: هو الإيمان.

ص: ٣٨٧

١- ١. سوره آل عمران: الآيه ۶٨.

٢- ٢. سوره النساء: الآيه ١۴۶.

٣- ٣. سوره التوبه: الآيه ٧١.

۴- ۴. سوره الحديد: الآيه ١٩.

۵- ۵. سوره النساء: الآيه ۶۵.

قال الرّاوى: سألته عن قول اللّه عزّوجلّ «وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ».

قال: هو الإيمان.(١)

فليس المعرفه وحدها سكينةً وروحا من اللّه.

و تلخّص:

إن الإيمان مركّب من المعرفه والتصديق والتسليم.

والعلم غير الإعتقاد، وأحدهما ينفكّ عن الآخر كما قال المحقّق الخراسانى.

والحاصل:

إنّ «الإيمان» هو «المعرفه» التى «عقد القلب» عليها، ويدلّ على اعتبار عقد القلب على المعرفه قوله تعالى «وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...» بناءً على قولهم بأن «الجحد» فيها هو الجحد القلبى. لكنّ الجحود فى اللغه: إثبات ما فى القلب نفيه ونفى ما فى القلب إثباته.(٢)

وفى الكافى فى روايهٍ، قسّم الكفر فيها إلى وجوه، ومنها: الكفر الجحودى، وهو على قسمين: كفر الذين هم فى ريبٍ وشك، ينفون وجود الصّانع. وكفر آخر استدلّ له الإمام بالآيه.

ولا دلاله فى الخبر على قولهم: بأنّ المراد من الجحد فيها هو الجحود القلبى، ففى الإستدلال بالآيه لما ذكر نظر.

ص: ٣٨٨

١- ١. الكافى ٢ / ١٥، بابٌ فى أنّ السكينه هيالإيمان، الرقم ١.

٢- ٢. مفردات ألفاظ القرآن: ١٨٧.

بقیت بحوث

۱. حکم الجاهل بما یجب معرفته؟

إن کـان جهله عن تقصـیر فهو معاقب، وإن کان عن قصور ــ والمفروض وجود الجاهل القصوری بالمبـدء والمعاد والنبوه ــ فلا یستحق العقاب، کما لا یخفی.

و هل یجوز للجاهل إنکار ما یجهله؟

قد یقال بالجواز، لعدم قیام الدلیل علی المنع من إنکار ما لم یقم دلیل علی ثبوته.

لکنّ الصـحیح هو العـدم، فکمـا لاـ یجوز الإقرار لا یجوز الإنکار، لأنّ کلاًّ منهما یتوقف علی العلم وقـد قال تعالی «وَلا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ».

۲. هل أدلّه الظنّ الخاصّ تفید اعتباره فی المسائل الاعتقادیه؟

إنه مع عدم العلم وحصول الظن الإنسدادی، فإنّ مقدّمات الظنّ الإنسدادی قائمه علی الأحکام العملیه لا الإعتقادیّه، والنتیجه علی الحکومه هی الإحتیاط. ولو جرت المقـدمات فی الإعتقادیات أیضا لکانت النتیجه الإحتیاط، وهو یتحقق بالإعتقاد بالواقع علی ما هو علیه، ولا یجوز الأخذ بالظنّ. وأما علی الکشف، فالنتیجه هی اعتبار الظن فی الأحکام العملیّه.

۳. حکم الظنّ فی القضایا التاریخیّه

هل للظنّ اعتبار فی القضایا التکوینیّه والتاریخیّه وسایر القضایا التی لا أثر شرعیّ لها؟

أمّا إنْ کان للقضیّه أثر شرعی، فإنّ الظنّ الخاصّ أو الإنسدادی معتبر

بلاكلام، أمّا حيث لا أثر شرعىّ، فإنّ الظن الإنسدادى غيرمعتبر، وليس للعالم الإنسدادى الإخبار عن شئ من الوقائع التاريخيّه وغيرها.

وأمّا الظنّ الخاصّ:

فعلى القول بالمنجزيّه والمعذريّه، فلا، لأنّه لاتنجيز وتعذير فى القضايا والحوادث التاريخيّه.

وعلى القول بجعل الحكم المماثل، كذلك، إذ لا يعقل جعل الحكم المماثل فى القضايا التاريخيّه، لعدم كونها ذات أحكام.

وعلى القول بجعل المودّى، فإنّ مفاد الأدلّه هو واقعيّه ما أخبر عنه الثقه، لكنّ المجوّز للإخبار ــ بناءً على هذا المبنى ــ ليس الواقع بل هو إحراز الواقع، فقول الإمام عليه السّلام: ما أدّى فعنىّ يؤدى، معناه أن ما أخبر به زراره واقع، لكنّ الإخبار عن ذلك يتوقف على إحرازه. أللهم إلاّ أنْ يدّعى الملازمه العرفيّه بين جعل المؤدّى بمنزله الواقع وجعل ما يقوله زراره ــ مثلاً ــ بمنزله الواقع، بأنْ يقال: بأن أهل العرف يفهمون من تنزيل كلام الراوى بمنزله كلام الامام أنّ المؤدّى علم وهو مطابقٌ للواقع.

وعلى القول بالطريقيّه وأنّ الشارع جعل خبر الثقه كاشفا عن الواقع، يجوز الإخبار عن القضايا التاريخيّه، ولمّا كان الدليل العمده على حجيّه خبر الثقه هو السّيره العقلائيّه الممضاه من قبل الشارع، فإنّ العقلاء لايفرّقون بين موارد إخبار الثقه.

جبر الخبر الضّعيف بالعمل وكسر المعتبر بالإعراض

اشاره

وهذا البحث مهمٌ جدّا، ويترتّب عليه الأثر الكبير علما وعملًا، فنقول:

لايخفى أنّ كلّ خبرٍ يراد الاستدلال به واستنباط الحكم منه لابدّ وأنّ تتوفّر فيه ثلاث جهات:

١. أنْ يكون السّند معتبرا.

٢. أنْ تكون الدلاله تامّةً.

٣. أن لايكون الخبر صادرا عن التقيّه.

فإنْ لم يكن الخبر معتبرا سندا، فهل يجبر ضعفه بعمل المشهور من قدماء الأصحاب، والمفروض عدم اعتبار الشهره الفتوائيّه، أوْلا؟ ولو كان معتبرا، فأعرضوا عنه لسببٍ فى الأسباب وأفتوا على خلافه، هل يسقط عن الاعتبار أوْلا؟

وإنْ كانت الدلاله مخدوشةً، فهل عمل المشهور بها يوجب تماميّه الدلاله؟ ولو كانت تامّةً، فهل قيام الشهره الفتوائيّه على خلافها يوجب الوهن فى دلالتها؟

ولو وقع التعارض بين خبرين معتبرين سندا ودلالةً ولا مرجّح لأحدهما على الآخر بحسب المرجّحات المنصوصه، فهل قيام الظنّ على طبق أحدهما يوجب ترجّحه على الآخر أوْلا، ولا يخفى أنّ المراد من «الظن» ليس الظنّ

الممنوع كالقياس، بل الظن الذی قام الدلیل علی اعتباره، وإلّا، فإنّ الأصل فی الظنون عدم الإعتبار، کما لا یخفی أن ذکر الشهره الفتوائیّه هو من باب المثال، وإلّا فإنّ المقصود هو الظنّ.

ولذا قال فی الکفایه فی عنوان البحث: الظن الذی لم یقم علی حجیّته دلیل، هل یجبر به ضعف السند أو الدلاله بحیث صار حجهً ما لولاه لما کان بحجّه، أو یوهن به ما لولاه علی خلافه لکان حجهً، أو یرجّح به أحد المتعارضین بحیث لولاه علی وفقه لما کان ترجیح لأحدهما أو کان للآخر منهما أم لا؟ ومجمل القول فی ذلک: إنّ العبره فی حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلک تحت دلیل الحجیّه أو المرجحیّه الراجعه إلی دلیل الحجیّه، کما أنّ العبره فی الوهن إنما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دلیل الحجیّه...(۱)

مختار صاحب الکفایه

ثم إنه اختار جبر ضعف السند فی الخبر بالظنّ بصدوره أو بصحّه مضمونه، وعدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وعدم وهن الدلاله إلّا فیما کشف بنحوٍ معتبر عن ثبوت خللٍ فی سنده أو وجود قرینهٍ مانعهٍ عن انعقاد ظهوره فیما فیه ظاهر لولا تلک القرینه.

قال: وأمّا الترجیح بالظن، فهو فرع دلیل علی الترجیح به ولم یقم دلیل بالخصوص علی الترجیح به، وإنْ ادّعی شیخنا العلّامه أعلی اللّه مقامه استفادته من

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۳۲.

الأخبار الداله على الترجيح بالمرجّحات الخاصّه.

قال: ومقدّمات الإنسداد فى الأحكام إنما توجب حجيّه الظن بالحكم أو بالحجّه لا ـ الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدّماته فى خصوص الترجيح لوجرت إنما توجب حجيّه الظنّ فى تعيين المرجّح لا أنه مرجّح إلاّ إذا ظنّ أنه أيضا مرجح.

وأمّا ما قام الدليل على المنع عنه كالقياس، فلا ـ يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، وذلك لدلاله دليل المنع على إلغائه الشارع رأسا وعدم جواز استعماله فى الشرعيّات قطعا.

هذا، وظاهر قوله فى حاشيه الرسائل: الملاك عباره عن الوثوق بالخبر ولا ـ عبره بوثاقه المخبر، هو أنّ المراد من «الظن» هو «الوثوق». ولكنّ لم يبيّن هل المقصود هو الوثوق الشخصى أو النوعى.

النظر فى كلامه

ويناقش فيما ذهب إليه رحمه اللّه فى الكفايه:

أوّلاً ـ: إنّه قال بأنَّ الظنّ يوجب الجبر، وإنْ نفى ذلك فى أربعه مواضع. فيرد عليه: إنّ الظنّ الذى لم يقم دليل على اعتباره بالخصوص ليس له اعتبار كالظنّ الذى قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس، فلماذا التفريق بينهما؟

وثانيا: إنّ ضمّ الظن بما هو ظنٌّ إلى الخبر غيرالمشمول لدليل الاعتبار، كيف يفيد له الاعتبار؟

وثالثا: إنّه لا فرق بين مقامی الجبر والوهن، فالقول بأنّ الظنّ بالصّدور وبالمضمون یوجب اندراج الخبر تحت ما یوثق بصدوره، أمّا الظنّ بالخلاف فلا یخرجه من تحت ما یوثق بصدوره، بلا وجهٍ.

مختار المیرزا

وأمّا المحقق النائینی، فملخّص کلامه(۱) هو:

۱. هل حجیّه الظواهر من حیث الدلاله وحجیّه الخبر یثبتان بالظنّ غیرالثابت حجیّته، کقول اللغوی أو الرجالی أمْ لا؟ فقال: الحق هو التفصیل. لأنّ الحجّه من حیث السند لیس إلاّ الخبر الموثوق بصدوره، ومن التعدیلات الرجالیّه یحصل ذلک، فیدخل الخبر فی موضوع الحجیّه وجدانا، فالعمل به لیس من جهه حجیّه قول الرجالی، إذ المفروض عدم ثبوت حجیّته، بل من جهه اندراج الخبر به فی موضوع الحجیّه.

وأمّا الحجیّه من حیث الدلاله، فموضوعها کون اللّفظ ظاهرا فی المعنی، وقول اللغوی المفروض عدم حجیّته لا یوجب ظهورا فی اللّفظ.

۲. هل الشهره یجبر بها ضعف الدلاله أو السّند؟ قال: الحق هو التفصیل. وذلک: لأنّ الشّهره إمّا روائیّه أو عملیّه استنادیّه أو فتوائیّه مطابقیّه.

أمّا الشهره الروائیّه، فلا ریب أن کثره روایه أصحاب الأئمه لروایهٍ معیّنهٍ ولو کان فی سندها من لایوثق به، توجب الظنّ الإطمینانیّ باحتفافها بقرینه أوجبت

۱- ۱. أُجود التقریرات ۳ / ۲۷۶ _ ۲۸۰.

الشّهره بينهم ــ لقرب عهده من زمان صدورها ــ وذلك يوجب الوثوق بصدورها فتكون بذلك حجةً.

وأمّا الشهره الإستناديّه بين القدماء مع كون الرّوايه ضعيفةً فى نفسها، فتكشف بحسب العاده عن إطلاّعهم على قرائن أوجبت اطمينانم بصدورها حتى أصبحت مدركا لفتواهم. فلا محاله تكون الروايه بذلك داخلةً فيما يوثق بصدوره فيشملها دليل الحجيّه.

وأمّا الشهره الفتوائيّه المطابقيّه، حيث اشتهرت الفتوى على طبق روايهٍ من دون استنادٍ لهم إليها فى الفتوى، فلا تكشف عن ذلك، فلا توجب الوثوق بالصّدور فالحجيّه.

هذا كلّه بحسب السند.

وأمّا بحسب الدلاله، فحيث إن موضوع الحجيّه من هذه الحيثيّه هو كون الّلفظ بنفسه ظاهرا فى المعنى فيستحيل تحقّق ذلك بالشهره الخارجيّه.

لايقال: الشهره الإستناديه لا تعلم إلاّ من كتب الإستدلال، ولكنّ الإستدلال فى كتب القدماء نادر جدّا، فما هو الجابر غيرمتحقّق، وما هو متحقق ــ وهو الاستدلال فى كتب المتأخرين ــ غيرجابر.

لأنه إذا علم فتوى القدماء من كتبهم ولم تكن الفتوى موافقةً لأصلٍ أو قاعده، ولم يكن عليها دليل واضح فى كتب الأخبار غير الروايه التى يحتمل إستنادهم إليها، فلا محاله تطمئن النفس باستنادهم فيها إليها.

٣. هل أن اشتهار الفتوى بخلاف ما هو حجه فى نفسه، يوجب وهنا فى السند أو الدلاله أمْ لا؟

أمّا بحسب السّند، فلا ريب فى أنّ إعراض المشهور عن روايهٍ صحيحهٍ وفتواهم بخلافها، يوجب الوثوق باطّلاعهم على خللٍ فى الروايه من حيث الصدور أو جهه، فتخرج بذلك عمّا يوثق بصدوره لبيان الحكم الواقعى، فلا تكون حجهً. لكنّ ذلك مشروط: بكون الشهره قدمائيّهً، وبكون الروايه بمرأىً ومسمع حيث يثبت إعراضهم عنها، وبأنْ لا تكون فتواهم على الخلاف من جهه عدم وثاقه الروايه عندهم.

وأما من حيث الدلاله، فالذى اخترناه سابقا هو عدم موهنّيه اشتهار الخلاف للظهور، ولكنّ الإنصاف عدم استقامه ذلك، إذ كون الظهور بمرأىً ومسمعٍ من القدماء وعدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه، يوجب الظن الإطمينانى باطّلاعهم على قرينهٍ توجب إراده خلاف الظاهر.

النظر فى كلامه

ويتوجّه على كلامه وجوه:

الأوّل: إنّ صريح كلامه عدم حجيّه تعديلات الرّجاليين، وحينئذٍ، كيف يكون تعديلهم موجبا للوثوق بصدور الرّوايه؟ إذا كان تعديل الرجالى مع عدم حجيّته لكونه إخبارا عن الموضوع ـ و خبر الواحد الثقه فى الموضوعات ليس بحجّهٍ ـ يستلزم الوثوق بالصّدور، فتخصيص ذلك بهذا المورد بلاوجهٍ، وهذا يكشف عن عدم الملازمه. فالحق: دوران الأمر مدار الوثوق بصدور الروايه حتى تشملها أدلّه الاعتبار. فإطلاق القول بأنّ تعديلاتهم مع عدم حجيّتها توجب الوثوق بالصّدور، غيرصحيح.

ص: ۳۹۶

والثانی: إنّ ما ذکره من أنّ الشهره الرّوائیه للروایه توجب الظنّ الإطمینانی باحتفافها بقرینهٍ، لایختص بإخبار أصحاب الأئمه عنهم علیهم السلام، فهو منقوضٌ بمالو أخبر جماعه ضعفاء عن خبر أو قضیّهٍ، فیلزم الوثوق بذلک، وهذا مما لایلتزم به. هذا أوّلاً.

وثانیا: سلّمنا، لکنّ الروایه الضعیّفه المعیّنه التی رواها الکلینی والصّدوق والشیخ فکانت مشهّرهً بین العلماء، فإنّ هذه الشهره لاتکشف عن وجود القرینه الموجبه للوثوق، إذ من المحتمل قریبا أنهم إنما أوردوا الروّایه فی کتبهم لغرض جمع روایات الأئمه وضبطها وحفظها من الضّیاع، ومع هذا الإحتمال، لا یحصل الوثوق بالصّدور.

وثالثا: سلّمنا، ولکنْ من أین یثبت أنّ القرینه تلک لو وصلت إلینا أفادت الوثوق بالصّدور لنا؟

والثالث: إنّ ما ذکره فی الشهره الإستنادیه، یرد علیه ما ورد علی ما ذکره فی الشهره الفتوائیه، وخاصّهً ما ذکرناه من أنّ من المحتمل قویّا أن تلک القرینه المزعومه لو وصلت إلینا ما کانت مقبوله عندنا.

محتملات الحجیّه

وبعد، فلنذکر أوّلاً محتملات الحجیّه فی مقام الثبوت، ثم ننظر فیها بلحاظ مقام الإثبات. وهی تسعه:

۱. أن یکون الظن الشخصی حجّه، والخبر حجهٌ لکونه مفیدا للظن الشخصی.

۲. أن يكون الظن النوعى حجّه، وخبر الثقه حجّه لإفادته الظن النوعى.

۳. أن يكون موضوع الحجيّه هو «الوثوق الشخصى»، ومتى أفاد الخبر ذلك فهو حجّه.

۴. أن يكون موضوع الحجيّه هو «الوثوق النوعى»، ومتى أفاد الخبر ذلك فهو حجّه.

۵. خبر الثقه المفيد للظن الشخصى حجّه.

۶. خبر الثقه المفيد للوثوق الشخصى حجّه.

۷. الخبر المفيد للظن النوعى حجّه.

۸. خبر الثقه حجّه مطلقا، بقطع النظر عن الظن والوثوق.

۹. الخبر المفيد للوثوق النوعى حجّه.

أمّا فى مقام الإثبات:

فالأوّل باطل.

و أمّا الثانى ــ وهو أن يكون المعتبر هو «الظن النوعى» وكلّما أفاده فهو حجه ــ فهو الوجه المذكور فى أغلب الكلمات، ويستدلّ له بالسيّره العقلائيّه، بل يمكن دعوى إنصراف أدلّه النهى عن اتباع الظن عن مثله.

لكنّ قيام السيّره عليه أوّل الكلام، والإنصراف غير تام...

فلا دليل على اعتبار الظن النوعى.

و أما الثالث، ففيه: إنه وإن كان الوثوق الشخصى حجةً، لكونه علماً عرفيّا عند العقلاء، وسيرتهم على ذلك غير مردوعه، لكنّ البحث فى الخبر،

والظن والوثوق الشخصيّان خارجان عن البحث. على أنّ الظنّ لا اعتبار به للأدلّه الناهيه.

و أمّا الرابع، فقد ذهب إليه بعضهم، لكن فيه: أنه لا دليل على لزوم متابعه الشخص للنوع فى الوثوق الحاصل لهم مع عدم حصوله للشخص، بل إن أدلّه النهى عن العمل بغير علمٍ تمنعه عن المتابعه. اللهم إلاّ إذا كان الوثوق بحيث يحتج به العقلاء ويستغربون من عدم حصوله للشخص.

و أمّا الخامس ــ وهو أن يكون الموضوع للحجيّه نفس الخبر لكن بقيد إفادته للظن الشخصى ــ فلا دليل عليه فى مقام الإثبات، لا من الأدلّه اللّفظيه ولا من السّيره العقلائيه.

و أمّا السّادس، فلا كلام فى صحّته، لكن الوثوق الشخصى علم عرفى وهو حجّه للسّيره العقلائيّه، فيعمل بالخبر من هذا الباب لا من جهه أدلّه الإعتبار، ومع قطع النظر عن السّيره، فإنّ الخبر المفيد للعلم العرفى هو القدر المتيقن من الأدلّه.

و أما السّابع، ففيه: إن الظن النوعى لا دليل على اعتباره، وأمّا نفس الخبر، فلا دليل على حجيّه الخبر المفيد للظنّ النوعى، لا من السيّره ولا من الأخبار.

و أمّا الثامن ــ وهو أن يكون موضوع الحجيّه خبر الثقه بمقتضى الروايات من «العمرى وابنه...» و«لا عذر لأحدٍ...» ونحوهما، وهى غير مقيّدهٍ بإفاده الظن أو الوثوق مطلقا. وحينئذٍ، لا يكون للعمل والإعراض أثر، لأنّ موضوع دليل الإعتبار هو خبر الثقه بحسب الفرض.

لكنّ هـذا الإحتمـال يتوقف تمـاميّته على كون الأخبـار هى دليـل الإعتبـار، وعلى كونهـا تأسيسـيّةً. وأمّا بناءً على كونها إمضائيّه، فاللاّزم إثبات السيّره على حجيّه خبر الثقه مطلقا. لكنّها قائمه على اعتبار خبر الثقه المفيد للوثوق النوعى، بحيث أن العقلاء لا يعتنون معه باحتمال الخلاف. فثبت:

الإحتمال التاسع. وهو حجيّه خبر الثقه المفيد للوثوق النوعى.

الأقوال فى المسأله

الأول: الجبر والكسر معا

هذا، وقد ذهب المشهور إلى أن عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر جابر له وإعراضهم عن الخبر المعتبر كاسر، والأصل فى ذلك هو احتمال القرينه الموجبه للجبر أو الوهن، كما يظهر من كلمات كثير من الأساطين، كالمحقّق فى المعتبر، والشهيد فى الدروس، والسيد ابن طاووس فى فلاح السّائل، والبهائى فى مشرق الشمسين، والوحيد البهبهانى فى تعليقه الرجال الكبير، والفيض الكاشانى فى الوافى، وصاحب المعالم فى المنتقى وغيرهم.

الثانى: لاجبر ولاكسر

وذهب السيّد الخوئى إلى أنّ عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر لايجبره، وإعراضهم عن الخبر المعتبر لايكسره.

وقد تبعه غير واحدٍ من تلامذته.

ص: ۴۰۰

والثالث: الجبر نعم والکسر لا

وذهب صاحب الکفایه رحمه اللّه إلی أنّ عملهم جابر، وأمّا إعراضهم فغیر کاسر.

التحقیق: عکس الثالث

وإلیه ذهب شیخنا الاستاذ والشهید الصدر، وهو المختار. وبیان ذلک فی ثلاث جهات:

الجهه الاُولی: فی جبر السّند وکسره

وللتحقیق فی المقام ننظر:

أوّلاً فی کلمات شیخ الطّائفه قدّس سرّه فی کتبه:

أمّا فی کتاب العدّه،(۱) فذکر أنّ الخبر إنْ کان موافقا لأصلٍ عقليٍ، فإنّه یؤخذ به للوثوق به حینئذٍ.

والأصل العقلی فی الأشیاء عند القدماء، إمّا أصاله الحظر کما علیه جماعه، وإمّا أصاله الإباحه کما علیه آخرون، وإمّا الوقف، وعلیه الشیخ نفسه.

وإذا کانوا یثقون بالروایه من جهه کونها موافقه للأصل، ونحن نخالفهم فی ذلک الأصل العقلی، فکیف یکون عملهم بالروایه جابرا لضعفها لنا؟

ص: ۴۰۱

۱- ۱. العدّه فی الاُصول ۱ / ۱۴۳.

وأمّا فی الإستبصار،(۱) فقـد جعل ممّا يفيـد العلم بصـدور الروايه كونها موافقهً لـدليل الكتاب أی لظاهره، وكـذا إذا كان موافقا لفحوی الخطاب، أو كان موافقا لظاهر السنّه القطعيّه.

ولكنّ غايه ما يفيد ذلك هو الظنّ بالصّدور أو الوثوق، أما العلم، فمن أين؟

على أنّ الخبر الـذی ليس بحجّهٍ كيف ينقلب حجّهً بـالموافقه لظـاهر الكتاب أو السـنّه؟ أليس فی الأخبار المكـذوبه ما هو موافق لظاهر أحدهما؟

ثم يقع الكلام فی صـغری الموافقه، ومع الخلاف بيننا وبين الشـيخ فی ذلك كيف يتحقّق الجبر؟ مثلًا: الشـيخ يری صـيغه الأمر حقيقهً فی الوجوب لغهً وشـرعا، ويری دلالته على الفور، ودلاله النهی على الفساد، ونحن مخالفون له فی هذه وفی غيرها، فكيف يكون عمل الشيخ جابرا للضعف لنا؟

وذهب الفيض الكاشانی(۲) إلی أنّ تكرّر الروايه فی الاصول الأربعمائه يوجب إندراجها فی الأخبار المعتبره، وقد اعتمد المحقق الخراسانی أيضا هذا الوجه.(۳)

وهذا الوجه أضعف من سابقه كما لايخفی.

وذكر الشهيد فی الذكری(۴) وجها آخر، قال: بأنّ قدماء الأصحاب كانوا إذا

۱- ۱. الاستبصار ۱ / ۳ _ ۴، خطبه المؤلّف.

۲- ۲. الوافی ۱ / ۲۲.

۳- ۳. درر الفرائد: ۱۲۲.

۴- ۴. ذكری الشيعه ۱ / ۵۱: «وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه فی شرائع الشيخ أبيالحسن بن بابويه _ رحمه اللّه عليه _ عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنّهم به وانّ فتواه كروايته».

أعوزوا النصّ فی المسأله یأخذون بفتوی الصّدوق الأوّل ویجعلونها بمثابه النصّ.

ولکنّ احتمال اعتماد الصّدوق الأول علی الأخبار الضعیفه الموافقه للاصول والقواعد العقلیّه _ کما ذکر الشیخ فی العدّه _ موجود ولا دافع له. وهذا یکفی لسقوط هذا الوجه.

وتلخّص:

إنه لا وجه صحیح لجابریّه عمل الأصحاب لضعف الخبر.

ولکنّ الحق أنه لا یعتبر فی الوثوق بصدور الخبر والعمل به صحّه سنده بحسب الإصطلاح، فلا یتوقف العمل بالخبر علی توثیق النجاشی والشیخ لروایه _ کما علیه السید الخوئی ومن تبعه _ وإنما یحصل الوثوق بالصّدور من قرائن وامور اخری. فمثلاً: قد أکثر الکلینی فی اصول الکافی _ الذی ألّفه فی زمن سفراء الإمام علیه السّلام ووضعه لیکون مرجعا للشیعه فی عقائدهم ومعارفهم _ من الروایه عن المعلّی بن محمد، فروی عنه فی أبواب التوحید وصفات الباری والنبوّه والإمامه، فنحن نثق بروایاته هذه للخصوصیّات المذکوره، من غیر احتیاجٍ إلی توثیق النجاشی وغیره.

وأیضا، کم من خبرٍ ضعیفٍ سندا بحسب الإصطلاح ولکنّ الوثوق بصدوره حاصل لمن له اُنسٌ بکلمات أهل البیت ومعارفهم، فحدیث اللّوح عن جابر بن عبداللّه الأنصاری _ مثلاً _ ضعیف ب_«بکر بن حبیب»، ولکنّا نقطع بصدور هذا الخبر، لاشتماله علی دقائق وحقائق لایبقی معها مجالٌ للتأمّل فی قطعیّه صدوره.

ص: ۴۰۳

ولما ذكرنا نظائر كثيره جدّا.

هذا كلّه بالنسبه إلى الجبر.

وأمّا بالنسبه إلى الوهن بالإعراض، فنقول:

إن كان المدرك لحجيّه الخبر هو الأخبار، فمقتضى القاعده هو عدم كسر إعراض المشهور للخبر الصحيح، إلّا أن يكون كاشفا عن الجرح العملى، فيتعارض الجرح حينئذٍ مع التوثيق الرجالى، فإما يتساقطان، وإما يتقدّم جرح المشهور على توثيق النجاشى مثلاً.

و إن كان المدرك لحجيّه الخبر ودليل اعتباره هو السيّره والأخبار إمضائيّه، أو قلنا بأن الإعراض ليس جرحا عمليّا، فلا يوهن إعراض المشهور الخبر الصحيح.

و التحقيق: إن الأخبار إمضائيّه، والمرجع هو السيّره العقلائيّه العمليّه، والعقلاء إذا حصل الظنّ على خلاف الخبر يتركون العمل به ولا يذمّون التارك له إن كان الرواه له ثقاه... هذه هى سيرتهم، ولو شك فى ثبوتها، فالقدر المتيقّن من عملهم بالخبر هو حيث لا يكون الظن على خلافه.

فظهر: أن الصّحيح هو التفصيل بين الجبر والكسر، وهو مبنيّ على كون السيّره هى دليل الإعتبار للخبر.

هذا كلّه بالنسبه إلى السّند جبرا أو كسرا.

الجهه الثانيه: فی جبر وكسر الدلاله

وأمّا بالنّسبه إلى الدلاله.

فالمشـهور هو العدم من الطرفين، لأنّ الموضوع للحجيّه عباره عن «الظهور»، وهو قالبيّه اللّفظ للمعنى عند العرف، وعمل المشهور لاـ يجعـل غير الظـاهر ظـاهرا، ولاـ إعراضـهم يجعـل الظاهر غير ظاهر، إلاّ إذا أفاد العمل أو الإعراض الوثوق بقرينهٍ حافّه بالكلام ظهرت لهم وخفيت علينا.

والتحقيق هو التفصـيل كذلك، لأن العمل لا يجبر الدلاله كما ذكر، لكنّ الإعراض إن أفاد الظن بالخلاف يؤثر، لأن الدليل على اعتبار الظهورات وحجيّتها هو السيّره العقلائيّه، والظاهر الذی قام الظن على خلافه غير معتبر عندهم.

و قيـل: بالتفصـيل بين مـا إذا اريـد من الظـاهر الكشف عن المراد، فمع الظنّ بالخلاـف لاـ ينكشف، واريـد الإحتجاج والإعتـذار بالظّاهر، فإنّه يحتجّ ويعتذر به حتى مع الظن بالخلاف.

و فيه: إنه إذا كان المولى يعلم بوجود المظنّه على الخلاف عنـد العقلاء، لزم عليه الإفهام وإلاّ لم يجز له المؤاخذه على المخالفه. نعم، على العبد إثبات وجود المظنّه على الخلاف. فإذن، لا فرق بين مقامی الكشف عن المراد والإحتجاج والاعتذار.

الجهه الثالثه: فی الترجيح بالشهره مثلاً وعدمه

و هذا البحث يرتبط بمباحث التعادل والتراجيح. وخلاصه الكلام هنا هو:

إنّ الشهره الفتوائيّه ونحوها ظنّ لم يقم الدليل على اعتباره، وإذا سقط

الدليلان عن الإعتبار بالتعارض ـ لعدم شـمول الأدله لكليهما، وشمولها لأحدهما ترجيح بلا مرجّح ـ وجب الرجوع إلى ما عيّنه الشارع، ولا مرجعيّه لما لا اعتبار به، بل الدليل قائم على عدم اعتباره.

هذا بناءً على القول بسقوط المتعارضين.

و أمّا على القول بأنّ الخبرين إذا تعارضا فأحـدهما لا على التعيين هو الحجّه، كما عليه الخراسانی أو القول بالتخيير، فلا موضوع للترجيح، حتّى يبحث عن صلاحيّه الشهره مثلاً لذلك وعدمها.

هذا تمام الكلام فی مباحث الظنّ.

و يقع الكلام فی الاصول العمليه إن شاء اللّه.

ص: ۴۰۶

الفهرس

ص: ۴۰۷

ص: ۴۰۸

ص: ۴۰۹

ص: ٤١١

ص: ۴۱۳

ص: ۴١٣

ص: ۴۱۴

ص: ۴۲۰

ص: ۴۲۲

ص: ۴۲۴

المجلد ۷

اشاره

ص :۱

كلمه المؤلف

الحمد للّه رب العالمين ، والصّلاه والسّلام على خير خلقه وأشرف بريّته محمد وآله الطاهرين، ولعنه اللّه على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السّابع من كتابنا (تحقيق الاصول) على نسق الأجزاء السّابقه، نقدّمه للأساتذه الأجلّاء والفضلاء الأعزّاء فى الحوزات العلميه، راجيا منهم الدعاء، ومن اللّه القبول والثواب بمحمد وآله الأطهار الأطياب.

على الحسينى الميلانى

۱۴۳۵

ص: ۵

الأصول العمليه: المقدمات

اشاره

الأصول العمليّه

ص: ٧

المقدّمات

ص: ٩

١- الاصول العمليّه

كلام الشيخ فى الاصول العلميه

الاصول العمليّه عند الشّيخ أدلّه على الأحكام الظاهريّه فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى. وقد يطلق على هذا الحكم الظاهرى عنوان الحكم الواقعى الثانوى، لأنه حكم واقعى للواقعه المشكوك فى حكمها وثانوى بالنسبه إلى ذلك الحكم المشكوك فيه.

(قال) ويسمى الدّليل الدالّ على هذا الحكم الظاهرى «أصلًا».(١)

مثلاًـ: شرب التتن له حكم من الأحكام، فإذا فرضنا شك المكلّف فى ذلك الحكم، وفرضنا ورود حكم شرعى لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخّرا طبعا عن ذلك الحكم المشكوك فيه. فذلك الحكم حكمٌ واقعى بقولٍ مطلق، وهذا الوارد ظاهرى لكونه المعمول به فى الظاهر، وواقعى ثانوى، لأنه متأخّر عن ذلك الحكم لتأخّر موضوعه عنه.

ص: ١١

١- ١. فرائد الاصول: ١٩٠.

الإشكال على الشيخ

وقد أورد على كلام الشيخ هنا بوجهين:

(الأوّل) إنّ البراءه العقليّه ليست من الأحكام الظاهريّه، والحال إنها من الاصول العمليّه.

(الثانی) إن ما ذكره يشمل الأمارات، لأنه يقول بجعل الحكم الظاهری فی مواردها. على أن موضوع الأماره مقيّد بالشك ـ كالأصل ـ برهانا، غير أنّ تقيّده به ثبوتی فقط ـ بخلاف الأصل، فهو ثبوتی وإثباتی ـ لأن أدلّه اعتبار الأماره غير مقيّده بالشك إلّا قوله تعالى «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ».(١) لكنّ الصحيح عدم تماميّه الاستدلال بالآيه على حجيّه خبر الواحد كما تقدّم فی محلّه.

ولعلّه من هنا ذهب الميرزا إلى أنّ الأماره فی مورد الشك لا أنّ الشك مأخوذ فی موضوعها.

ولكنّ التحقيق تقيّد موضوع الأماره بالشك ثبوتا بالبرهان، وذلك لعدم تعقّل الإهمال فی موضوع الحكم، فإمّا هو مطلق أو مقيّد، فاعتبار خبر الثقه لا يمكن أن يكون مهملاً، وجعله حجةً حتّى بالنسبه إلى المتيقّن غير معقول، فالإطلاق غير معقول، وبقی التقييد، فهو حجه بالنسبه إلى غير ذی اليقين، فكان موضوع الأماره أيضا مقيّدا بالشك، غير أنّ الكاشف عن تقيّده به هو العقل، ولا ينحصر مقام الإثبات بالكاشف اللّفظی.

١- ١. سوره الأنبياء، الآيه: ٧.

فظهر أن الشک مأخوذ فی موضوع الأماره کالأصل،فالإشکال علی الشیخ وارد.

نعم، یفرّق بینهما من جهه أنّ الأماره تحکی وتکشف عن الواقع، ولیس قوله صلّی اللّه علیه وآله ـ فی حدیثٍ ـ : «رفع ما لا یعلمون»(۱) کذلک، ولذا تکون للأماره الوسطیّه فی إثبات الواقع، بخلاف الأصل، فإنه هو الحکم فی ظرف الشک للخروج عن التحیّر.

وهذا المایز ذکره الشیخ وأخذه عنه من تأخّر.

ویمکن أن یقال أیضا: بأنّ الأماره طریق إلی الواقع المشکوک فیه للشاک، والأصل یعیّن ما یعمله الشاک حینما لا طریق له إلی المشکوک. وبعباره اخری: الاصول العملیّه ـ العقلیّه والشرعیّه ـ وظائف عملیّه والأماره طریق علیها.

وأمّا الإستصحاب، فبناءً علی القول بحجیّته من باب السّیره العملیّه أو الأخبار وکون الیقین السّابق أماره علی الحکم فی الزمان اللاّحق، یکون ذا کشفٍ عن الواقع، فهو بناءً علی هذا من الأمارات لا الاصول.

کلام الکفایه

وأمّا المحقق الخراسانی(۲)، فقد ذکر أن الاصول العملیّه هی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل.

ص: ۱۳

۱- ۱. کتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعه، وسائل الشیعه ۱۵ / ۳۶۹.

۲- ۲. کفایه الاصول: ۳۳۷.

إشكال المحقق الإصفهاني

مناقشه الإصفهاني

فقال المحقق الإصفهاني:(۱) إنه أراد بهذا إدراج الاصول العمليّه وإخراج القواعد الفقهيّه.

أمّـا إدراج الاـصول العمليّه، فـإن الأصـل العملى ــ على جميع المبانى ــ لا يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى، فلـذا كان ما ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل.

وأمّـا إخراج القواعـد الفقهيّه، فإن القاعـده الفقهيّه حكم للعمل ابتـداءً، لا أن الفقيه ينتهى إليها بعـد الفحص واليأس عن الـدليل. مثلاً: قاعده: «ما يضـمن بصـحيحه يضـمن بفاسده» حكم شـرعى يطبقّ فى مورده على موضوعه، فقوله: «ينتهى...» إخراج للقاعده الفقهيّه.

وبهذا يظهر الفرق بين «الأصل» و«القاعده»، حيث أن الأصل يجرى حالكون الحكم مشكوكا فيه، وأمّا الأماره، فهى بنفسها حكم شرعى يتصف به الموضوع بما هو.

وأيضـا: فـإن الأصـل إنمـا يطّبق بواسـطه الفقيه، لأـنّه الـذى يبحث ويفحص عن الـدليل حتى اليـأس فينتهى أمره إلى الأصل، أمّا الأماره، فيمكن لغير الفقيه أيضا تطبيقها فى موردها.

ثم أشكل الإصفهانى،(۲) أمّا فى مرحله إدراج الاصول العمليّه، فبأن مسلك

۱– ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۹.

۲– ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۱۰.

صاحب الكفايه هو تعـدّد العلم بتعـدّد الغرض، فلابـدَّ حينئـذٍ من الغرض الجامع بين الغرضـين المذكورين فى كلامه فى تعريف الاصول، فيجمع بين القواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعى والتى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس.

فلابدّ من تصوير الجامع حتى يكون علم الاصول علما واحدا.

هذا أوّلاً.

وثانيـا: إنّ حجيّه الأخبار سـندا ودلالهً ليس ممّا ينتهى إليه المجتهـد، فلابـدّ من إخراج هـذه المباحث من علم الاصول، مع كونها من أهم مباحثه.

ثم قال المحقق الإصـفهانى ما محصّـله: إن عمل المجتهـد فى علم الاصول هو التحقيق فى الواسـطه فى التنجيز والتعذير للأحكام الشـرعيّه. مثلاً: يتحقّق عن أنّ خبر الثقه منجّز للحكم الواقعى أوْلا؟ هل الإستصحاب منجّز أوْلا؟ فعمله فى الاصول إثبات الواسطه فى التنجّز والتعذير، وفى الفقه إقامه الواسطه وتطبيقها على الفروع.

وعلى هذا، يكون احتمال المنجّز من مباحث الاصول.

وإذا كان هذا شأن علم الاصول، كان تحصـيل الواسـطه هو الغرض الجامع بين الغرضـين. نعم، يلزم خروج قاعده الطّهاره والحلّ والبراءه الشـرعيّه، لأـن مفـاد قوله عليه السّـلام: «كـلّ شـئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»(١) ليس هو التعـذير بالنسـبه إلى الواقع، فلـذا يكون من القواعـد الفقهيّه. وكـذا «رفع ما لا يعلمون». نعم، لا بأس بالبحث عنها فى علم الاصول اسـتطرادا مع كونها خارجهً موضوعا.

ص: ١٥

١- ١. وسائل الشّيعه ١٧ / ٨٩، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به.

وأمّا فی مرحله إخراج القواعد، فبأنّ وزان القاعده الفقهیّه وزان الأصل، لأنّ جعل الحکم المماثل فی ظرف الشک علی طبق الیقین السّابق فی الإستصحاب، یعمّ المجتهد والمقلّد کما هو الحال فی القاعده. نعم، شرط جریان الإستصحاب فی الشبهه الحکمیّه هو الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل، وهذا عمل الفقیه دون العامی، لکنّ الفقیه یقوم بهذا العمل نیابهً عن المقلّد، کما یقوم مقامه فی تطبیق القاعده الفقهیّه علی موردها.

لکنّ الفرق بین القاعده والأصل هو: أن کلّما یکون فیه جهه التنجیز والتعذیر فهو أصل، وما لیس فیه تلک الجهه فهو من المسائل الفقهیّه، وهی إمّا خاصّه کوجوب الصّلاه، وإمّا عامّه کقاعده ما لا یضمن...

النظر فی الإشکال

ویمکن الدفاع عن صاحب الکفایه. فأمّا الإشکال الثانی فی مرحله الإدراج، فغیر وارد، لأن البحث عن الأماره سندا ودلالهً واقع فی طریق الإستنباط، وأمّا القاعده الفقهیّه فهی حکم فقهی مستنبط.

وأمّا الإشکال الأوّل، فیندفع بالنظر إلی کلام صاحب الکفایه فی حاشیته علی الرسائل فی التعلیق علی قول الشیخ: «إعلم أن المکلف إذا التفت»(۱)، حیث ذکر أن المهمّ للاصولی هو تحصیل المستند العقلی أو الشرعی للاقتحام أو الامتناع، وهذا هو الغرض الجامع.(۲)

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲.

۲- ۲. درر الفوائد فی حاشیه الفرائد: ۲۱.

وأمّا فیما نحن فیه، فهو بصدد بیان محلّ کلٍّ من القواعد الممهّده والاصول العملیّه من هذا المهم، فالفقیه یلحظ أوّلاً القواعد الممهّده، وأمّا الاصول، فهی التی ینتهی إلیها بعد الفحص والیأس عن القواعد.

ثم إن المحقق الخراسانی ذکر فی الحاشیه أن الاصول العملیّه یمکن تعمیمها للمجتهد والمقلّد، غیر أن المجتهد ینوب عن المقلّد فی ذلک. فالإشکال علیه غفله عن کلامه هناک.

ویبقی الکلام فی وجه إخراج الإصفهانی البراءه عن الاصول وإدراجها ــ مع قاعده الحلّ ــ فی القواعد الفقهیّه. وقد فرّق بین البراءه والإستصحاب: بأنّ الشّارع یحکم فی الإستصحاب ببقاء الحکم السّابق المتیقّن به فی ظرف الیقین، فهو باقٍ فی ظرف الشک اعتبارا أو أثرا، فیکون الیقین السّابق حجهً، ویکون مدلول أدلّه الإستصحاب جعل الحجّه فی ظرف الشک. وأمّا حدیث الرفع، فمدلوله عدم التکلیف، وعدم التکلیف جعلاً مثل ثبوت التکلیف جعلاً فی عدم کونه من مسائل الاصول. فمدلول حدیث الرفع مثل مدلول قاعده الحلّ والإباحه.

أقول:

لا مجال للاستدلال بالنصوص ــ مثل: «ما حجب اللّه...»(۱) و«کلّ ما غلب اللّه علیه فاللّه أولی بالعذر...»(۲) وغیرهما ــ للجواب عمّا ذکره، لأنه لا یری هذه النصوص من أدلّه البراءه، بل التحقیق فی الجواب عمّا ذکره هو الإستناد إلی کلامه

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۶۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، رقم: ۳۳.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۱۰ / ۲۲۷، باب عدم صحّه صوم المغمی علیه.

حیث جعل قاعده الإحتیاط منجزّه للواقع، ثم جعل مدلول حدیث الرفع فعلیّه عدم التکلیف. أی إنه موصل لعدم التکلیف، وفائده هـذا الإیصال عباره عن عدم کون الإحتیاط منجّزا للواقع، فیکون مدلوله التعذیر، فتندرج البراءه فی المسائل الاصولیّه، وهذا نصّ کلامه:

«... یکون إیجـاب الإحتیـاط بـداعی تنجیز الواقع، فـإنه إیصال للواقع المحتمل بأثره،(۱) فیرجع إلی جعـل احتمـاله منجّزا له علی تقدیر ثبوته، فیصیر فعلّیا منجّزا علی تقدیر المصادفه کما فی الأماره المعتبره بهذا الوجه...

فإذا کان قوله علیه السّلام «رفع...» علی حدّ قوله: «کلّ شئ لک حلال» جعلاً لعدم التکلیف کالجعل للإباحه، فلا محاله یکون إیصالاً ـ لعـدم التکلیف فی موارد الجهـل بعبـاره جـامعه لهـا، فیکون مفـاده فعلیّه عـدم التکلیف ظاهرا لا عـدم فعلّیه التکلیف، ... وحینئـذٍ، ففائـده إیصـال عـدم التکلیف وجعل عـدمه فعلیّا بإیصاله: دلالته علی عـدم وجوب الإحتیاط المبلّغ للحکم الواقعی إلی مرتبه الفعلیّه والتنجّز...».(۲)

وتلخّص: إندفاع إشکالاته علی صاحب الکفایه.

نعم، یرد علیه جعله الإستصحاب فی أوّل الکفایه من «القواعد الممهّده» وقد جعله هنا من «الاصول العملیّه».

ص: ۱۸

---

۱ - ۱. المراد مـن الأـثر هـو «التنجیز»، لکن التنجیز هـو أثر الواقـع الواصـل الـذی قـامت علیه الحجّه العقلیّه أو الشـرعیّه لا ـ الـواقع المحتمل.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۲ / ۱۷۶.

كلام المحقق النائينى

وقال الميرزا(۱): تارةً يؤخذ الشك موضوعا للحكم الواقعى، كالشك فى عدد الركعات، فإنه الموضوع لوجوب الركعه المنفصله وهو حكم اللّه الواقعى، سواء كشف الخلاف أوْ لا. واخرى، يؤخذ موضوعا للحكم الظاهرى، وهو الذى فى الاصول العمليّه.

فالاصول العمليّه هى التى اُخذ فيها الشك موضوعا للحكم الظاهرى.

وهى على قسمين، فمنها ما يختصّ بالشبهات الموضوعيّه، كأصاله الصحّه وقاعده الفراغ، ومنها ما يعمّ الموضوعيّه والحكميّه، وهو الاصول الأربعه.

أقول:

هذا الذى ذكره فى تعريف الأصل العملى لا ـ ينطبق إلاّ ـ على أصاله البراءه الشرعيّه، لأنه الأصل الذى جعل الشّارع فى مورده الحكم الظاهرى. وبيان ذلك:

إن البراءه العقليّه المستفاده من قاعده قبح العقاب بلا بيان ــ وكذا الاصول العمليّه العقليّه ــ ليس فيها جعل من طرف الشّارع، فانتفاء الحكم الظاهرى فيها واضح، وأمّا الاصول العمليّه الشرعيّه كالاستصحاب، فقد ذهب الميرزا إلى أن المجعول فيها هو الطريقيّه، وأنّها منزّله بمنزله العلم تعبّدا فى مقام العمل. وقد اختار فى الأصل المحرز أنه يقوم مقام القطع الطريقى كالأماره ــ وإنْ فرّق بينهما من جهه أنّ الأماره قد اُلغى فيها احتمال الخلاف من جميع الجهات، بخلاف

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۲۴.

الأصل المحرز، فقد اُلغی فیه من جهه الجری العملی ـــ وعلی هذا المبنی، لا یوجد فی الاصول المحرزه حکم ظاهری.

وأمّا أصاله الإحتیاط الشرعی، فهو حکم طریقی، لأنه قد جعل وسیلهً من أجل التحفّظ علی مصلحه الواقع، وحینئذٍ، فلا حکم فی مورده إلاّ ـ الواقع، سوآء طابقه الإحتیاط أو خالفه. أمّا فی صوره المطابقه له، فواضح، لأن الحکم هو الواقع والإحتیاط مجعول لحفظه، وأمّا فی صوره المخالفه، فلا واقع، فلا معنی للجعل تحفّظا علیه. وعلی الجمله، فلا یوجد حکم ظاهری فی مورد أصاله الإحتیاط.

فظهر أن لا مورد لتعریفه إلاّ أصاله البراءه الشرعیّه، حیث جعل فیها الترخیص وهو حکم ظاهری، فإذا کان منافیا للواقع أو مماثلاً له لزم الجمع، وقد جمع المیرزا باختلاف المرتبه.

کلام المحقق الخوئی

وأمّا السیّد الخوئی، فقد ذکر أن المسأله الاصولیّه ما یمکن أن تقع نتیجتها فی طریق استنباط الحکم الکلّی الفرعی، بحیث تکون نسبتها إلی الإستنباط نسبه الجزء الأخیر من العلّه التامه إلی المعلول.

ثم قسمّ المسأله الاصولیّه إلی أقسام.(۱)

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۴۶.

أقول:

فى كلامه مواقع للنظر، ويكفى أن نقول: بأن الاصول العمليّه الشرعيّه منها والعقليّه لا تقع فى طريق استنباط الحكم الكلّى.

وتلخّص:

إن الحق مع صاحب الكفايه. وقد ذكرنا ما له نفع فى المقام بشرح كلامه فى أوّل الكتاب. فراجع.

* * *

ص: ٢١

٢- الحظر والإباحه

اشاره

قد اختلفت كلمات الأصحاب فى تعريف المباح والمحظور.

كلام السيّد

فقال السيّد قدّس سرّه:

إعلم أنَّ حدَّ المباح يتضمّن إثباتا ونفيا وتعلّقا بالغير: فالإثبات هو حسنه، والنّفى هو أنْ لا مدح فيه ولا ذمَّ ولا ضرر، والتّعليق هو أن يعلم المكلّف أو يدلّ على ذلك من حاله، وبمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الأفعال الباقيه. لأنَّه بكونه حسنا ينفصل من القبيح، وممّا ليس بحسن ولا قبيح، وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذمّ ينفصل من الندب والواجب، وبالتّعلق ينفصل من الحسن الذى يقع من اللّه ــ تعالى ــ ولا صفه له زائده على حسنه، كاستيفاء العقاب، لأنّه ــ تعالى ــ لا يجوز أن يعلم ولا يدلّ، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها.

ص: ٢٢

وأمّا حدّ المحظور، فهو القبيح الذى قد اُعلم المكلّف أو دُلّ على ذلک من حاله، لأنه بما ذکرناه يَبين من کلّ ما يخالفه.(۱)

کلام شيخ الطائفه

وقال شيخ الطائفه قدس سرّه:

إعلم أنّ معنى قولنا فى الشّىء إنّه محظورٌ: «أنّه قبيحٌ لا يجوز له فعله»، إلاّ أنّه لا يُسمّى بذلک إلاّ بعد أن يکون فاعله اُعلم حظره، أو دلّ عليه، ولأجل هـذا لاـ يقال فى أفعال اللّه تعالى أنّها محظوره، لما لم يکن اُعلم قبحها، ولا دلّ عليه، وإن کان فى أفعاله ما لو کان فعله لکان قبيحا.

وکذلک لا يقال فى أفعال البهائم والمجانين أنّها محظوره، لما لم يکن هذه الأشياء اُعلم قبحها ولا دلّ عليه.

ومعنى قولنا: «أنه مباح» أنّه حسن وليس له صـفه زائده على حسـنه، ولا يوصف بذلک إلاّ بالشّـرطين اللّذين ذکرناهما من إعلام فـاعله ذلـک أو دلاـلته عليه، ولـذلک لاـ يقال أنّ فعل اللّه تعالى العقاب بأهل النار مباح، لما لم يکن أعلمه ولا دلّ عليه، وإن لم يکن لفعله العقاب صفه زائده على حسنه وهى کونه مستحقا.

وکذلک لا يقال فى أفعال البهائم أنّها مباحه، لعدم هذين الشّرطين.

قال: أفعال المکلّف لا تخلو من أنْ تکون حسنهً أو قبيحه، والحسنه لا تخلو من أنْ تکون واجبهً أو ندبا أو مباحا...(۲)

۱- ۱. الذريعه إلى اُصول الشريعه ۲ / ۳۲۱ و ۳۲۴.

۲- ۲. العدّه فى اصول الفقه ۲ / ۷۳۹ _ ۷۴۱.

كلام الميرزا

ثم إنّ المحقق النـائينى ذكر فى الأـمر السّـادس من مقـدّمات مبحث البراءه أنه: قـد يتوهّم أن البحث عن مسـأله كون الأصـل فى الأشـياء الحظر أو الإباحه يغنى عن البحث عن مسأله البراءه والإشـتغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى، فلا وجه لعقد مسألتين يبحث فى إحداهما عن الحظر والإباحه، وفى الاخرى عن البراءه والإشتغال.

ولكن التحقيق: إن البحث عن إحداهما لا يغنى عن الاخرى، لأنّ جهه البحث عن كون الأصل فى الأشـياء الحظر أو الإباحه تغاير جهه البحث عن أصاله البرائه والإشتغال من وجهين:

أحدهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحه ناظر إلى حكم الأشـياء من حيث عناوينها الأوّليه بحسب ما يستفاد من الأدله الإجتهاديّه، والبحث عن البراءه والإشـتغال نـاظر إلى حكم الشك فى الأحكام الواقعيّه المترتبه على الأشـياء بعناوينها الأوّليه، فللقائل بالإباحه فى تلك المسأله أن يختار الإشتغال فى هذه المسأله وبالعكس.

ثانيهمـا: إنّ البحث عن الحظر والإبـاحه راجع إلى جواز الإنتفـاع بالأعيـان الخـارجيه من حيث كونه تصـرّفا فى ملـك اللّه تعـالى وسـلطانه، والبحث عن الـبرائه والإشـتغال راجـع إلى المنـع والـترخيص فى فعـل المكلّـف من حيث إنّه فعله وإن لـم يكـن له تعلق بالأعيان الخارجيّه كالتغنّى؛ فتأمّل.

وقد يقال: إنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه ناظر إلى حكم الأشياء قبل

ورود البیان من الشّارع، والبحث عن البرائه والإشتغال بعد ورود البیان. وهذا بظاهره فاسد، إن أَرید من القبلیّه والبعدیّه الزمانیّه، إلاّ أن یکون المراد أنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه إنّما هو بلحاظ ما یستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البیان من الشّارع فی حکم الأشیاء، والبحث عن البرائه والإشتغال إنّما یکون بعد لحاظ ما ورد من الشّارع فی حکم الأشیاء؛ وعلی کلّ تقدیر: لا تلازم بین المسألتین فضلاً عن عینیّه إحدیهما للاخری.

نعم، من قال فی مسأله الحظر والإباحه بالحظر، علیه إقامه الدّلیل علی انقلاب الأصل إلی البرائه؛ ومن قال فی تلک المسأله بالإباحه، فهو فی فسحه عن إقامه الدّلیل علی البرائه، بل علی الطرف إقامه الدّلیل علی الإشتغال؛ فالذی اختار فی مسأله الحظر والإباحه أحد الطرفین قد یستغنی عن إقامه الدّلیل علی ما یختاره فی مسأله البرائه والإشتغال، ویکون علی الخصم إقامه الدّلیل علی مدّعاه، وقد لا یستغنی ذلک، فتأمّل جیّدا.(۱)

هذا، ولا یخفی ما فی قوله: من أنّ البحث عن الحظر والإباحه یرجع إلی جواز الانتفاع بالأعیان من حیث کونه... فإنه منقوض بتصرّف المکلّف فی جوارحه وهو تصرّف فی ملک اللّه، أللهم إلاّ أن یعدّها من الأعیان، فتأمّل.

الأقوال فی الأشیاء

وکیف کان، فالأقوال فی الأشیاء ثلاثه، قال شیخ الطائفه:

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۲۸ _ ۳۲۹، وانظر: أجود التقریرات ۳ / ۲۸۸ _ ۲۸۹.

وذهب كثير من البغداديّين، وطائفه من أصحابنا الإماميّه إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعه من الفقهاء.

وذهب أكثر المتكلّمين من البصريّين، وهو المحكى عن أبى الحسن وكثير من الفقهاء، إلى أنّها على الإباحه، وهو الّذى يختاره سيّدنا المرتضى رحمه اللّه.

وذهب كثير من النّاس إلى أنّها على الوقف، ويجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السّمع بواحد منهما. وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبداللّه رحمه اللّه، وهو الّذى يقوى فى نفسى.(١)

الأوّل: الحظر

والعمده فى وجهه هو: إنّ التصرّف فى مال الغير بدون الإذن منه ظلم عليه، والكائنات كلّها للّه، ففى المورد الذى لم يعلم الإذن والإباحه فيه منه يكون التصرّف ظلما.

وقد اُجيب عن ذلك بوجوه كلّها مخدوشه:

منها: إن عدم جواز التصرّف هو بملاك توجّه الضّرر على المالك، ولا ضرر على اللّه.

وفيه: ليس المنع بملاك الضرر، بل بملاك المزاحمه مع المالك فى سلطانه، والموارد التى يذكرونها، إمّا ليست من التصرّف حقيقةً كالإستضائه بمصباح الغير، وإمّا أن الجواز ثابت بالسّيره وغيرها.

١- ١. العدّه فى اصول الفقه ٢ / ٧٤٢.

ومنها: إن حكمه الخلق تقتضى الانتفاع بالمخلوقات، فالأصل هو الإباحه.

وفيه: لعلّ الحكمه شئ آخر غير ما ذكر ولا نعلم به.

فالتحقيق فى الجواب:

ما أشرنا إليه من أن ملاك الحكم العقلى بقبح التصرّف فى مال الغير هو المزاحمه فى السّلطان، وهذا المعنى غير صادق بالنسبه إلى المالك الحقيقى وهو اللّه عزوجلّ، الذى لا يزاحم فى سلطانه أبدا، بل المتصرّف أيضا داخل فى ملكه تعالى. فالملاك مفقود، فالحكم العقلى المذكور منتف.

القول الثانى: الإباحه

قال السيّد ما ملخّصه: والصحيح قول من ذهب إلى أنه فى العقل على الإباحه.

والذى يدلّ على صحّته أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضرّه عاجله أو آجله له صفه المباح وأنه يحسن الإقدام عليه، كالعلم بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعه قبيح محظور الإقدام عليه، والعلم بما ذكرناه ضرورى، كالعلم بقبح ماله صفه الظلم وحسن ماله صفه الإحسان والإنعام...

ولم يبق إلّا أنْ يقولوا: دلّوا على أنه لا مضرّه فيما ذكرتم من الفعل، ففيه الخلاف.

قلنا: المضرّه على ضربين، عاجله وآجله.

فالعاجله يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن بها، وللعلم أدلّه وطرق

وللظن أيضا أمارات وطرق، فإذا فقد كلّ وجوه العلم والظن، قطع على انتفاء المضرّه العاجله...

وأمّا المضرّه الآجله فهى العقاب، وإنما يعلم انتفاء ذلك لفقد السّمع الذى يجب أنْ يرد به لو كان ثابتا، لأن اللّه تعالى لابدّ أن يُعلمنا ما علينا من المضارّ الآجله التى هى العقاب الذى يقتضيه قبح العقل، وإذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضرّه الآجله أيضا.(١)

القول الثالث: التوقّف

واستدلّ له بما ملخصهُ: إنه لا فرق بين ما هو معلوم القبح وما هو غير مأمون من قبحه، فما لم تطمئن النفس بكونه غير قبيح فلابدّ من التوقف فيه.

فإن قيل: عدم الإعلام بالقبح يقتضى الإباحه.

فالجواب: يمكن وجود المفسده فى الإعلام أو المصلحه فى عدمه.

أقول:

دعوى عدم الفرق، أوّل الكلام، فإنه قياس مع الفارق.

ثم إنه ما المراد من الشئ غير المأمون قبحه؟ إن كان المراد احتمال الضّرر أو المفسده، فلا حكم عقلى بلزوم دفع الضّرر المحتمل أو المفسده المحتمله. وإن كان العقاب، فإنه محتمل والعقل حاكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

ففيه: إن قاعده قبح العقاب بلا بيان مؤمّنه.

ص: ٢٨

١- ١. الذريعه إلى اُصول الشريعه ٢ / ٣٢٥.

فإن قيل: هذه القاعده غير جاريه لوجود البيان، وهو حكم العقل بقبح التصرّف فى مال الغير، وحكمه بحقّ الطّاعه للمولى الحقيقى فى موارد الشك.

وإذا سقطت القاعده، بقى احتمال العقاب بلا رافع، فلابدّ من التوقف.

قلنا: أمّا الأوّل ففيه: إنّ المنع من التصرّف فيما للغير إلاّ بإذنه يقتضى لزوم تحصيل المؤمن حيث لا إذن، لأنّ الكلام فى مورد الشك فى الإباحه والحظر بالنسبه إلى الفرد المشكوك جواز التصرّف فيه بنحو الشبهه الموضوعيّه، وعليه، فليست القاعده بمحرزةٍ للموضوع بل إنها تنطبق على الموضوع المعلوم، فهى تقول: لا ـ تتصرف فيما ليس لك إذن فى التصرّف فيه، ولا تفيد وجود الإذن أو عدمه فى الموارد المشكوكه.

لكنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تفيد الإذن فى التصرّف.

وأمّا الثانى ففيه: إن موضوع قانون حق الطاعه هو «الطاعه»، فإن علم بكون المورد طاعةً وجب، وأمّا مع الشك فى كونه طاعةً أوْ لا، يكون التمسّك بهذا القانون من التمسّك بالعام فى الشبهه الموضوعيّه.

فإن قيل: فالعقل يحكم حينئذٍ بالإحتياط.

قلنا: وجود هذا الحكم من العقل أوّل الكلام.

فتلخص:

إن الحق هو القول بالإباحه، لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

* * *

٣- الکلام فی النسبه بین الأمارات والاصول

اشاره

ونسبه الاصول بعضها إلی بعض

مقدّمات

(الأولی) إنّ خروج الشیئ عن موضوع الدلیل، تارهً: یکون تعبدیّا، واخری: وجدانیّا. والثانی تارهً: یکون بواسطه التعبّد، واخری: یکون تکوینیّا.

وأمّا الخروج عن المحمول، فهو عباره عن «التخصیص» کخروج زید عن أکرم العلماء، مع کونه عالما.

والخروج الموضوعی التعبّدی هو «الحکومه»، کما لو قال: العالم الفاسق لیس بعالمٍ، فإنه سلب لعنوان «العالم» عن هذه الحصّه _ وهو الفاسق _ سلبا تعبدیّا، لکونه من أفراد العالم وجدانا.

والخروج الموضوعی الوجدانی ببرکه التعبّد هو «الورود»، کما لو جعل الشّارع الإحتیاط فی موردٍ، فإنه یکون واردا علی قاعده قبح العقاب بلا بیان،

ص: ٣٠

لكون الإحتياط بيانا، فينتفى موضوع القاعده وجدانا إلّا أنه بجعلٍ من الشّارع، فإنه الذى أعطى البيانيّه للإحتياط.

وأمّا الخروج الوجدانى لا بالتعبد فهو «التخصصّ».

(الثانيه) إنّ الاصول تنقسم إلى شرعيّه وعقليّه، والشرعيّه على قسمين: محرزه أو تنزيليّه، وغير محرزه أو غير تنزيليّه.

(الثالثه) إن المسالك المهمّه فى مدلول أدلّه الأمارات ثلاثه:

أحدها: جعل الطريقيّه للأماره إلى الواقع، كما فى قوله عليه السّلام: «لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا».(۱)

والثانى: جعل المؤدّى بمنزله الواقع، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «العمرى وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّى فعنّى يؤديان».(۲)

والثالث: جعل المنجزيّه والمعذريّه. وهو المعروف عن صاحب الكفايه.

تقدّم الأماره على الأصل

وبعد الفراغ عن المقدّمات نقول:

إنّ الأمارات متقدّمه على الاصول، ولكنْ بأىّ وجهٍ؟

فذهب الشيخ إلى أن الأماره رافعه لموضوع الأصل. وحاصل كلامه(۳) هو:

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۵۰، باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعه...

۲- ۲. المصدر ۲۷ / ۱۳۸، باب وجوب الرجوع...

۳- ۳. فرائد الاصول: ۱۹۱.

إن الأماره متقدّمه على الأصل فى المرتبه، لأنّ المأخوذ فى موضوع الأصل هو الشك فى الواقع، فالمجعول فى الأصل متأخر رتبةً عن الشک فى الواقع تأخّر الحكم عن موضوعه، والشک فى الواقع متأخّر طبعا عن الواقع. لكنّ الأماره رافعه للشک، فهى متقدّمه على الأصل بالحكومه.

وهذا ما استقرّ عليه رأيه وإنْ احتمل التخصيص.

التقدّم على الطريقيّه

أقول:

لا ـ ريب فى كون الشک مأخوذا فى موضوع الأصل، وفى الأماره، ذهب الشيخ والميرزا والعراقى ـ كلّ بطريق ـ إلى الطريقيّه والكاشفيّه، وأن تنزيل المؤدّى أو كونه منجّزا ومعذّرا من آثار الطريقيّه، يرشدک إلى ذلک أن الإمام يعطى الطريقيّه ثم يقول: «فما أدّيا فعنى يؤديّان».

وعلى هذا، فإذا قام خبر الثقه مثلاً فقد حصل العثور على الواقع وتحقق الوصول إليه من جهه حصول العلم التنزيلى بحسب التعبّد العقلائى الممضى شرعا، فتكون الأماره حاكمه على الأصل كحكومه: «لاربا بين الوالد والولد»(1) على أدلّه حرمه الرّبا.

فهذا بيان وجه تقديم الأماره على الأصل عند الشيخ على مبنى الطريقيّه.

١- ١. مستدرک الوسائل ١٣ / ٣٣٩ وفى الوسائل ١٨ / ١٣٥: ليس بين الرجل وولده ربا.

وأمّا ما ذكره الميرزا(۱) من أن الشيخ قد جمع بين أدلّه الاصول والأمارات بنفس المناط فى الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى، فلا يمكن المساعده عليه.

وبالجمله، فقد قدّم الشيخ الأماره على الأصل من باب الحكومه، لكنّه مبنىّ على مسلكه فى الأمارات، وهو الطريقيّه وإلغاء احتمال الخلاف.

ويتوجّه على ما ذكر: أن الشك مأخوذ فى موضوع الأماره أيضا كالأصل، غير أنّ أخذه فى الأصل ثبوتى وإثباتى، وفى الأماره ثبوتى فقط، والكاشف عن أخذه فيه هو العقل، لاستحاله الإهمال فى موضوع دليل اعتبار الأماره، وإطلاقه ــ ليكون معتبرا حتى بالنسبه إلى العالم ــ كذلك، فهو مقيّد بالجهل لا محاله. ومع أخذ الشك فى كليهما لا وجه لتقدّم الأماره رتبةً. نعم، الأصل متأخر رتبه عن الواقع.

إلاّـ أنه يمكن دفع الإشكال: بأن الحكومه تتمُّ حتى مع عدم التقدّم والتأخّر رتبةً، لوجود ملاـك الحكومه، لأن أحد الدليلين بمحموله يتصرّف فى موضوع الدليل الآخر، لأن المجعول فى باب الأمارات هو إلغاء احتمال الخلاف، فهو يتصرّف فى موضوع الأصل ــ أعنى الشكّ ــ برفعه.

ولايندفع الإشكال بما قيل: من أنّ الشكّ موضوع فى الأصل وفى الأماره مورد.

لأنّ كونه موردا يعنى أنّ الأماره محدوده به ــ أى بالشك ــ وإذا كانت محدودةً رجعت إلى التقيّد الذى ذكرناه.

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۲۶.

والحاصل: إن الشك مأخوذ فى الطرفين، غير أنه فى الأماره بالبرهان العقلى وفى الأصل بالدليل اللّفظى، كحديث: رفع ما لا يعلمون(۱) الآتى ونحوه.

التقدّم على المسلكين الآخرين

وأمّا على المسلكين الآخرين فى الأمارات، فالموضوع وهو الشک غير ملغى، فهو موجود غير مرفوع لا تكوينا ولا اعتبارا، وحينئذٍ يترتّب عليه الحكم، ويقع التعارض بين دليلى الأصل والأماره.

وقد تفصّي المحقق العراقى عن هذا الإشكال(۲) بما حاصله: إنه يكفى فى الحكومه كون أحد الدليلين ناظرا إلى المحمول فى الدّليل الآخر، ولا حاجه لأنْ يكون ناظرا إلى الموضوع برفعه أو وضعه.

وقد أُورد عليه: بأنّ النظر إلى المحمول يتم فيما إذا كان لأحد الدليلين تعرّض لمحمول الآخر بحيث لولا هذا لكان ذاك لغوا، ومن هنا نقول بحكومه «لاضرر» على أدلّه الأحكام الأوليّه، لكونه رافعا لها على مبنى الشيخ فى تلک القاعده. أمّا فيما نحن فيه، فليس دليل اعتبار خبر زراره واقعا متعرّضا للحليّه المجعوله فى قوله عليه السّلام «كلّ شئ فيه حلال وحرام فهو لک حلال»،(۳) وإذْ لا تعرّض فلا حكومه.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۵ / ۳۶۹.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۳ / ۱۹۷.

۳- ۳. وسائل الشيعه ۱۷ / ۸۹ .

والتحقيق فی وجه تقدّم الأماره علی الأصل علی المسلکين الآخرين أن يقال:

إن اعتبار خبر زراره علما يستلزم إلغاء الشک بالملازمه العرفيّه، وإذا تمّت هذه الدّلاله الإلتزاميّه تمّ تقدّم الأماره بالحکومه وإلّا لکان تقدّمها بالورود.

بيان ذلک: إن الموضوع فی أدلّه الاصول هو عدم العلم، ودليل الأماره لا يفيد العلم بل مدلوله هو الأعم من العلم، لکنّ الإرتکازات العرفيّه الحافّه بالدّليل قد تکون معمّمه له، ويکون بالنظر إليها أعم، هذا من جهه. ومن جهه اخری: العلم له جهه ذاتيّه هی الحکايه عن الواقع، وجهه اخری هی الحجيّه، وهی أعمّ من الحکايه عن الواقع، فالعلم قد يؤخذ بلحاظ کونه کاشفا، وقد يؤخذ بلحاظ کونه حجّهً. وعدم العلم کذلک. ومقتضی الأصل کون العلم مأخوذا بما هو کاشف وکون عدم العلم مأخوذا بما هو غير کاشف.

لکن عدم العلم المأخوذ فی موضوع الأصل قد أخذ بما هو غير حجّه، أی: علی خلاف مقتضی الأصل الّذی ذکرناه، لوجود خصوصيّه فی هذا المقام، وهی أن الإرتکاز العقلائی يقتضی جعل الأصل لمن ليس له حجّه لالخصوص من لا علم له، وهذا ما قدّمناه من أن الإرتکاز قد يعمّم الدّليل. ومن هنا، فلا إطلاق لقوله مثلاً: «کلّ شیء نظيف»(۱) بالنسبه إلی من عنده حجّه وإنْ لم يکن عنده علم.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۳ / ۴۶۷.

وعلى مـا ذكر، فـإن معنى «رفع مـا لاـ يعلمون» هو: ما لا حجّه عليه فهو مرفوع. ولمّا كانت الأماره حجّهً فإنها تتقـدَّم على الأصل، لكنّ هذا التقدّم هو بالورود لابالحكومه، لأن حجيّه الأماره وجدانيّه ببركه التعبّد.

ولو أنكرنا الإرتكاز العقلائى المزبور كما أنكرنا الـدلاله الالتزاميّه المـذكوره قبله، فإنّ التقدّم سوف يكون بالتخصيص، وذلك، لكون النسـبه بين دليـل الأمـاره وأدلّه الاصول الأربعه كلّها نسـبه الخاص إلى العام، لأنه مع الأخـذ بأدلّه الاصول كلّها يلزم لغويّه دليل الأماره، وكـذا لو اُخذ بأىّ واحد من أدلّتها ــ للإجماع على أنه مع أخذ الواحد منها يجوز أخذ غيرها ــ وإذا لزمت اللغويّه، فلا مناص من أن يكون دليل الأماره مخصّصا.

هذا ما أفاده المحقق العراقى.

لكنّ التحقيق أن النسبه هى العموم من وجه، فإنْ أخذنا بالأصل فى مورد الإجتماع لزم لغويّه الأماره، فيتعين الأخذ بها.

تقدّم الأماره على الأصل المحرز

إلاّـ أنّ الكلاـم كلّه فى تقـدّم الأمـاره ــ بنـاءً على الطريقيّه ــ على الأصـل المحرز كالإستصـحاب، لأـنّ كليهما مجعولان لإحراز الواقع، فيكونان فى العرض، فِلمَ تتقدّم الأماره؟

ذكر الميرزا وتلميذه المحقق أنّ الشك فى الأصل موضوع وفى الأماره مورد، ودليل اعتبار الأماره يرفع موضوع الأصل.

وفيه: إن موضوع الأصل هو عدم العلم، فلو كان ورود الأماره فى مورد عدم العلم بالواقع غير موجبٍ لتقيّدها لتمّ ما ذكر، لكنّ التقيّد بالمورد لابدّ منه، وإلاّ لتجاوزت الأماره عن المورد ولم يكن موردا.

بل التحقيق هو النظر فى دليل الإستصحاب، وهو إمّا السّيره وإمّا الأخبار.

فإنْ كان السّيره ـ والأخبار الوارده فيه هى الدّليل على الإمضاء ـ فإنّ دليل اعتبار الأماره هو السّيره كذلك، فالسّيره على العمل بالإستصحاب معلَّقه على عدم السّيره على العمل بخبر الثقه، وحيث أنّ السّيره الثانيه قائمه بلاريب، فالأولى منتفيه، فلا موضوع للإستصحاب مع خبر الثقه.

وإنْ كان دليل الإستصحاب هو الأخبار، فإن كانت الإرتكازات العقلائيّه صالحةً للتقييد، فلا كلام فى تقدّم الأماره، لكون المرتكز عند العقلاء عدم الاعتناء باليقين السّابق مع وجود خبر الثقه على خلاف مقتضاه، فكان الإرتكاز مانعا عن انعقاد الإطلاق فى «لا تنقض اليقين بالشك»، بل يتقيّد بالشكوك التى لا رافع لها عقلاءً، فلا يقع التعارض بين دليلى الأماره والإستصحاب، بل دليل الثانى مقيَّد من أوّل الأمر.

وإنْ لم تكن الإرتكازات صالحةً لتقييد دليل الإستصحاب، فالأماره مقدّمه كذلك، لأنّ دليل حجيّه الإستصحاب من حيث الكبرى أمر ارتكازى، وذلك قوله عليه السّلام: «لأنك كنت على يقين... ولا ينقض اليقين بالشك أبدا»، والعقلاء لا يرفعون اليد عن الأماره المخالفه لليقين السّابق، بل الأمر بالعكس، وأنّ عدم رفع اليد عنه بالأماره غير عقلائى.

وعليه، فلا إطلاق لدليل الإستصحاب، لأن حقيقه الإستصحاب ليس إلّا تطبيق الكبرى المذكوره، فالشكّ مع وجود خبر الثقه غير عقلائى.

ولو تنزّلنا عن الإرتكاز، نقول: إن مدلول «لا ـ تنقض...» هو عدم النقض عملاً ومعنى ذلك هو إلغاء الشّارع الشكّ فى مورد الإستصحاب من حيث العمل فقط. لكنّ دليل الأماره يفيد إلغاء الشک اعتبارا وعملاً واعتقادا، كما هو مفاد قوله عليه السّلام: «فما أدّى فعنّى يؤدّى» و«لا عذر لأحدٍ فى التشكيك...»

فالأماره مقدّمه على الإستصحاب على كلّ تقدير.

وأمّا تقدّم الإستصحاب على البراءه وتقدّم الاصول بعضها على بعض، فسيأتى البحث عن ذلك فى الإستصحاب إن شاء اللّه.

وأمّا تقدّم الأماره على الاصول العقليّه، فبالورود، فهى تتقدّم على الإحتياط العقلى والبراءه العقليّه والتخيير العقلى، لأنّ الأصل العقلى معلّق على عدم مجىء البيان من الشّارع، والأماره بيان.

* * *

۴- الاصول ومجاريها

إنّ الاصول العمليّه محصوره فی الأربعه حصرا استقرائیّا، ومجاریها محصوره فی الأربعه بالحصر العقلی.

وقد ذکر الشیخ وجه الحصر فی أوّل البراءه، ثم دفع الإشکال الوارد علیه بقوله: «وبعباره اخری...» فی أوّل الرسائل.

وقسّم المیرزا الاصول تقسیما یرتفع به الإشکال، وهو ما ذکره الشیخ بقوله: بعباره اخری... .

وموضوع التقسیم هو «الشک»، فیرد حینئذٍ الإشکال من جهه اخری وهی:

إن البحث فی «الإحتیاط العقلی» یقع فی وجوب الموافقه القطعیّه وحرمه المخالفه القطعیّه. والوجوب والحرمه یکونان فی مورد العلم لا الشک.

والبحث فی «التخییر» یکون عن العلم بالتکلیف مع عدم القدره علی الإمتثال تکوینا، فالموضوع فیه هو العلم.

ص: ۳۹

والبحث فی «البراءه العقلیّه» یقع عن «اللاّبیان» وهو الموضوع لقبح العقاب، ولیس الموضوع هناک هو «الشک».

والبحث فی الإحتیاط الشرعی یقع عن «الشبهه» بالنسبّه إلی الحکم الواقعی فقط _ ولو کان هناک حکم ظاهری فلا إحتیاط _ بقرینه قوله: «القرعه لکلّ أمرٍ مشتبه».(۱) و«الشبهه» بهذا المعنی الخاص غیر «الشک».

فظهر أن «الشک» لیس هو الموضوع فی کثیرٍ من الاصول. نعم هو الموضوع فی «الإستصحاب» و«البراءه الشرعیّه».

* * *

۱- ۱. لم نعثر علیه بهذا اللّفظ. أنظر: وسائل الشیعه ۲۷ / ۲۵۹.

۵– مناشیء الشک

إنّ الشک بالنسبه إلی الحکم الواقعی ینشأ:

تـارهً: من الأمر الخارجی، کما لو شک فی الذبیحه هل ذبحت بالحدید أوْ لا؟ فهذه شبهه موضوعیّه مصداقیّه، ویلازم ذلک کونها جزئیّه.

واخری: لا من الأمر الخارجی:

فتارهً: نحتمل وجود النصّ، مثل مسأله شرب التتن. فالشبهه حکمیّه.

واخری: یکون النصّ الموجود مجملاً.

فتارهً: الإجمال یکون من ناحیه الحکم، کالدلیل علی الدعاء عند رؤیه الهلال، حیث لا یعلم کونه دالاًّ علی الوجوب أو الحرمه.

واخری: الإجمال یکون من ناحیه الموضوع، کالغروب حیث یجهل مفهومه.

وثالثهً: یکون هناک نصّان متعارضان، فالمنشأ للشبهه هو تعارضهما وهما:

تارهً: مطلقان.

واخرى: عامّان.

فتاره: يوجد المرجّح.

واخرى: لا يوجد. فإمّا التخيير وإمّا التساقط. على القولين.

ثم إنّ الشبهه:

إمّا وجوبيّه.

وإمّا تحريميّه.

وكلٌّ منهما:

تارةً: نفسى.

واخرى: غيرى.

وقد بحث الشيخ عن التحريميّه والوجوبيّه كلٍّ على حده.

بخلاف صاحب الكفايه.

فإنْ كان لمجرّد الوجوب والحرمه دخل فالتعدّد، وإلاّ ـ فما صنعه صاحب الكفايه هو الصحيح. وأمّا الاختلاف بين الاصوليين والأخباريين فى الشبهه التحريميّه، فلا يكون منشأً للتعدّد.

هذا، وإنّ العقل يحكم بالفحص عن حكم الشّارع فى جميع الموارد، فإنْ حَصَل اليأس لفقد النصّ أو إجماله أو تعارض النصيّن، وَصَل الأمر إلى الحكم العقلى.

نعم، فى الشبهه الموضوعيّه ليس التطبيق بيد الفقيه، بل للمقلّد التمسّك بقاعده الفراغ وأصاله البراءه.

ص: ۴۲

البراءه

اشاره

ص: ۴۳

مقتضى الأصل

وقبل الورود فى الأدلّه نذكر مقتضى الأصل:

ذكر الميرزا(١) أنه ربما يقال بكون قول الأخبارى هو الموافق للأصل، وأنّ على الاصولى إقامه الدّليل على البراءه، لأن الوظيفه قبل الفحص هى الإحتياط، فلو شك فى بقاء الوظيفه السّابقه استصحب الإحتياط.

فأجاب: بأنّ الملاک الكائن قبل الفحص غير باق بعده، فلا يجرى الإستصحاب، فيكون على كلٍّ من الطرفين إقامه الدّليل على مدّعاه.

وتوضيح المطلب:

إنّ الشّبهه الحكميّه قبل الفحص مجرى الإحتياط بلا ريب، لأمرين:

أحدهما: العلم الإجمالى بوجود الحكم الشرعى بين الأطراف، فإنه يقتضى الإشتغال، فإمّا يحتاط المكلّف، وإمّا يفحص عن الحكم حتى ينحلَّ العلم الإجمالى حقيقةً أو حكما.

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٠.

والثانی: لزوم حفظ المکلّف أحکام المولی، وعلی المولی البیان بحیث إذا فحص العبد عنه عثر علیه، فما دام لم یفحص کان حکم العقل هو الإحتیاط.

هذا فی الشبهه الحکمیّه قبل الفحص.

وأمّا بعد الفحص، فإن العلم الإجمالی ینحلّ بالعثور علی العلم أو العلمی بالنسبه إلی الحکم الشرعی، فلا إحتیاط بعدئذٍ.

وأمّا بعد الفحص والیأس، فلا حکم للعقل بالإحتیاط، وعلیه، فلا أصل یقتضی الإحتیاط بعد الفحص عن الدلیل. فقول الأخباری بالإحتیاط یحتاج إلی دلیلٍ کقول الاصولی بعدم الإحتیاط.

أقول:

أمّا بناءً علی مسلک حق الطّاعه، فالأصل مع الأخباری، لکونه محکّما قبل الفحص وبعده.

وأمّا بناءً علی نفیه، فکذلک، لأن من یحتمل وجود الحکم من المولی یحتاج إلی المؤمّن، وبعد الفحص ینحلّ العلم الإجمالی الموجب للتنجیز، لکنْ لا یرتفع معه إحتمال التکلیف، والإحتمال منجّز حتی یجئ المؤمّن، والمؤمّن إمّا قاعده قبح العقاب بلا بیان وإمّا حدیث الرفع.

فظهر أنّ علی الاصولی إقامه الدّلیل علی المؤمّن، وإلاّ فالأصل مع الأخباری، ولا یلزمه إقامه الدّلیل علی الإحتیاط، لکفایه نفس إحتمال التکلیف، لأنه یساوق إحتمال العقاب.

نعم، لو أُنكر مساوقه احتمال التكليف لاحتمال العقاب، كان الأصل مع الاصولی. ویسقط حینئذ ما ذکره المیرزا من لزوم إقامه الدّلیل علی کلا الطرفین.

إلّا أن إنکار المساوقه باطل، لأن إقامه الدّلیل علی البراءه فرع کون إحتمال التکلیف مساوقا لاحتمال العقاب.

وهذا هو التحقیق فی مقتضی الأصل فی المقام، ولننظر فی الأدلّه:

أدلّهُ الاُصولّیین علی البَراءه

اشاره

لقد استدلّوا علی البراءه بالأدلّه الأربعه:

الإستدلال بالکتاب

الآیه الاولی:

اشاره

قوله تعالی «وَما کُنّا مُعَذِّبِینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً».(۱)

تقریب الاستدلال:

إنه وإنْ کان الموضوع له لفظ «الرسول» هو النبی المرسل، لکن مناسبه الحکم والموضوع تقتضی رفع الید عن هذه الخصوصیّه، وأنّ المراد هو البیان وبلوغ الأحکام. ویکون حاصل معنی الآیه: إنّ اللّه لا یعذّب إلّا بعد البیان وإبلاغ

۱- ۱. سوره الإسراء، الآیه: ۱۵.

الأحکام، وعليه، فالرسول طريقٌ وليس له موضوعيّه، فالآيه دالّه على أمرٍ كبرويّ هو: عدم التعذيب إلى أن يأتی البيان.

فلو فحص عن البيان فی الشبهه الحکميّه وحَصَل اليأس عنه، تحقّق عنوان «اللّابيان»، وحينئذٍ تنطبق الكبرى والنتيجه هی البراءه.

النظر فی التقريب المذكور

وقد أورد على هذا الإستدلال:

بأنّ الآيه تنفی العذاب ولاتنفی الإستحقاق.

وأجيب:(١)

أوّلاً: إن المطلوب عدم العذاب سواء كان استحقاق أوْ لا، وإنْ لم يكن بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق ملازمه.

وفيه: إن غرض الاصولی تحصيل المؤمّن، لا الخلاص من المؤاخذه حتى مع المعصيه وهتک حرمه المولی. وبعباره اخرى: الغرض هو نفی الإستحقاق مع عدم البيان بحيث يكون العقاب قبيحا.

وسيأتی نظير هذا فی حديث الرفع.

وثانيا: إن قوله «وما كنّا» ظاهر فی عدم كون هذا الفعل لائقا بالباری تعالی، مثل «وَما كانَ اللّه ُلِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فيهِمْ»(٢) ونحوه. فالمراد: إن التعذيب

١- ١. مصباح الاصول: ٢۵۶.
٢- ٢. سوره الأنفال، الآيه ٣٣.

قبل البيان لا يليق به ولا يناسب عدله، فهو يدلّ على عدم كون العبد مستحقا للعذاب، لأنه لو كان مستحقا له لكان لائقا باللّه، فعدم اللّياقه لعدم الإستحقاق. فالمدلول المطابقى للآيه وإنّ كان نفى العذاب إلاّ أنها تدلّ على نفى الاستحقاق بالالتزام.

وفيه:

إن عدم اللّياقه ليس المعنى الحقيقى للآيه، بل معناها: عدم تحقق الصّدور، وعدم اللّياقه أعم من الحقيقه، ولذا نرى قوله تعالى: «وَما كانَ اللّه ُلِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فيهِمْ» قد استعمل فيه «وما كان» مع وضوح كونهم مستحقّين للعذاب، فيكون لائقا به.

وقال الشيخ(۱) بتماميّه الاستدلال بالآيه، لأن الخصم _ أى الأخبارى _ يقبل الملازمه بين عدم العقاب وعدم الإستحقاق، فالإشكال مندفع.

وفيما أفاده إشكالان ذكرهما المحقق الخراسانى:(۲)

أحدهما: إنه يكون الاستدلال حينئذٍ جدليّا.

والآخر: إنّ الخصم لا يسلّم بالملازمه، لأن الشّبهات الحكميّه ليست بأعظم من الأحكام المعلومه، وهذه الأحكام ليس فيها الملازمه بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق، إذ مع التوبه والشفاعه ينتفى العقاب مع بقاء الإستحقاق.

۱- ۱. فرائد الاصول: ۱۹۴.

۲- ۲. كفايه الاصول: ۳۳۹.

تقريبٌ آخر

وذكر المحقق الإصفهانى(١) تقريبا آخر، وله مقدّمتان:

الأولى: إن أجزاء العلّه المركبّه هى: المقتضى والشرط وعدم المانع. وقد ذكر أهل التحقيق أن «عدم المانع» شرط لتأثير المقتضى، ـ لأن الشرط تاره: وجودى، واخرى: عدمى ـ والمراد منه هنا عدم الملكه، ولعدم الملكه حظّ من الوجود فله أثر. فالعلّه فى الحقيقه مركبه من المقتضى والشرط، والشّرط إمّا متمّم لفاعليّه الفاعل، كالمجرّد، فإنه لا مادّه له ولا مدّه، فالفاعليّه فيه تامّه ولا ينفكك عن المعلول، أو لقابليّه القابل، كرفع الرطوبه من الخشب حتى يقبل الإحتراق.

والثانيه: كلّ علّه لم يتحقّق معلولها، فهو إمّا لنقصٍ فى العلّه أو لنقصٍ فى المعلول، ولو كان الفاعل تام الفاعليّه فالشرط يرجع لا محاله إلى متمّم قابليّه القابل، فإذا وجد المانع فهو مانع عن قابليّته.

وبعد المقدّمتين:

إن العقاب إمّا يكون لازما تكوينيّا للمعصيه، بمعنى أنْ يكون العمل متصوّرا فى الآخره بصوره العذاب، بأنْ تكون الأعمال موادّا للصّور البرزخيّه والاخرويّه، أو هو لازم جعلى من العقلاء للمعصيه، أو لازم جعلى شرعى لها، كجعل الشّارع الوعيد الخاصّ للعمل الخاصّ. فالوعيد من العقلاء هو الذمّ ومن الشّارع هو العذاب.

١- ١. نهايه الدرايه ۴ / ٢۶ ـ ٢٨.

وعلى هذا، ففى كلّ موردٍ لا يوجد العذاب الإآلهى فلا يوجد الإستحقاق له. وذلك لأنه مع ارتفاع العذاب:

إنْ كانت النسبه تكوينيّه، رجع عدم العذاب إمّا إلى عدم تماميّه الفاعل وإمّا إلى عدم تماميّه القابل، لكنَّ عدم تماميّه الفاعل هنا باطل، لأن الفاعل هو اللّه وفاعليّته تامّه، فتعيّن أنه لعدم قابليّه القابل. وهذا ــ أى عدم قابليّه القابل ــ على نحوين، فإمّا يكون القابل مقارنا للمانع، كعدم البيان، فإنه يمنع من تصوّر العمل بصورهٍ، وإمّا لتحقّق المانع، كما إذا كانت القابليّه لتصوّر مادّه العمل بصوره برزخيّه قبيحه موجودهً لكنْ حصل المانع لها بقاءً كالتوبه أو الشفاعه.

وإنْ كانت النسبه بجعلٍ من العقلاء، من جهه أنّ استحقاق الذم على مخالفه المولى فى أمرٍ من الامور التى اتّفق العقلاء عليها، فمتى انتفت المذمّه لوجود مانع عنها فلا إستحقاق لها، إذ مع وجود المانع لم يتحقق شرط الإستحقاق، وقد قلنا بأنّ عدم المانع شرط.

فإن قلت: انتفاء العذاب إنْ كان بفضل اللّه لم يناف ثبوت الإستحقاق، وإنْ كان بعدله انتفى الإستحقاق.

قلت: ليست إراده اللّه جزافيّه، فإن أراد عدم العذاب كان لسببٍ، أمّا من جهه كونه رحيما فالعذاب قبيح، وأمّا من جهه كونه رئيس العقلاء ــ مع المسامحه فى التعبير ــ فلا قبح، وإذا كان التعذيب منافيا للجود والمرحمه، رجعت المنافاه إلى جهه الفاعليّه لا القابليّه، فإذا انتفى التعذيب انتفى الإستحقاق.

ص: ٥١

وإنْ كانت النسبه بجعل الشّارع، فإن انتفاء فعليّه العذاب يعود إلى انتفاء الوعيد، لحصول المانع عنه، إمّا مقارنا كعدم البيان، وإمّا بقاءً كالتوبه، فانتفاء الوعيد إلالآهى يكون على أثر وجود المانع عنه، وقد تقدّم أن الشّرط له هو عدم المانع، ومع وجود المانع فلا إستحقاق.

فتحصّل: أنه مع انتفاء التعذيب لعدم تماميّه شرطه، ينتفى الإستحقاق على الوجوه الثلاثه كلّها.

النظر فى التقريب المذكور

قال شيخنا: هنا بحثان:

الأول مبنائى، وهو فى قوله بكون النسبه بين عدم العذاب وعدم المعصيه جعليّه من العقلاء.

ففيه: إنّ استحقاق المؤاخذه على الظلم والمدح على العدل ليس من القضايا العقلائيّه التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام، لأنّ العلّه الغائيّه علّه لفاعليّه الفاعل ومقدّمه بالوجود العلمى على العمل _ بل قال صاحب الأسفار(١) باتّحاد العلّه الغائيّه مع الفاعليّه، فمن يتخيّل كونه شبعانا يأكل، والغرض من الأكل هو الشبع، فالفاعل الشبعان والغايه هو الشبعان _ فيكون حفظ النظام هو الغايه فهو الفاعل، وإذا انتفت الغايه، لزم أن لا يكون الظلم قبيحا، والحال أن قبح الظلم غير

١- ١. الأسفار الأربعه ٧ / ٢٧٠ _ ٢٧١.

معلّل بشئ عقلاًـ فمخالفه المولى الحقيقى ــ وهى ظلم حقيقى ــ قبيحه سواء اختلّ النظام أوْ لا، بل سواء كان هناك نظام أوْ لا.

والثانى: بنائى. وهو فى قوله بأنّ الإراده إنْ تعلَّقت بعدم العذاب فلابدّ من مرجّح لذلك، لكون إرادته تعالى غير جزافيّه، والمرجِّح لعدم العذاب هو جهه رحيميّه اللّه سبحانه، لأن العذاب من الجواد بما هو جواد غير حسن، وإنْ كان حسنا منه بما هو عادل، فالاستحقاق منتف.

وهذا جوابه على «إن قلت» ثم أمر بالفهم.

وفيه: إنّ «الحُسن» و«عدم الحُسن» متقابلان إمّا بالسّلب والإيجاب، وإمّا بالعدم والملكه، ولا يتّصف الفعل الواحد بالحسن وعدمه بتعدّد الجهه فى الفاعل، فلا يعقل كون العقاب حسنا بما أن المعاقِب عادل، وأن يكون غير حسن بما أنّ المعاقب جواد.

على أنّ الآيه المباركه فى مورد عذاب «اللّه» بما هو «اللّه» لا بما هو عادل حتى تجعل الملازمه عقلائيّه، بل «اللّه» فى مرتبه الألوهيّه جواد عادل، وكلا الفعلين منه حسن.

والتحقيق:

إن الآيه تدلّ على الملازمه، لقرينهٍ داخليّه هى: أن التعذيب قبل البيان قبيح عقلاءً وعقلاً، ولقرينه خارجيّه هى قوله تعالى فى سوره الشعراء: «وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَهٍ إِلاّ لَها مُنْذِرُونَ * ذِكْرى وَما كُنّا ظالِمِينَ».(۱)

۱- ۱. سوره الشعراء، الآيه: ۲۰۸ ــ ۲۰۹.

وإذا دلّت على الملازمه حصل غرض الاصولی، لأنّ عدم البيان عذر للعبد، فالإشكال المذكور على الاستدلال بالآيه للبراءه مندفع.

الإشكالات على الاستدلال بالآيه

وأُشكل على الإستدلال بالآيه: بأنها تنفی العذاب الدنيوی لا الأُخروی.

والجواب: فتدلّ حينئذٍ على عدم استحقاق الأُخروی بالأولويّه القطعيّه.

وبإنّها تتعلّق بالأُمم الماضيه.

أجاب المحقق الخراسانی فی حاشيه الرسائل(۱): الأفعال المضافه إلى الباری منسلخه عن الزمان.

فأورد عليه المحقق الإصفهانی(۲): بأنْ الأفعال الإلّهيه كأفعال غيره غير منسلخه عن الزمان.

ومحصّل كلامه قدّس سرّه: إن الفعل المسند إليه ماضيا أو مستقبلًا، إن كان مرتبطا بالذات أو الصّفات الذاتيّه أو الأفعال الإبداعيه، فهو منسلخ عن الزمان، مثل علم اللّه، كان اللّه، خلق اللّه... وما لم يكن كذلك فلا انسلاخ، والتعذيب من القسم الثانی.

أقول:

لا برهان على كون جميع أفعاله عزّ وجلّ منسلخه عن الزمان، وقول

۱- ۱. درر الفوائد فی حاشيه الفرائد: ۱۸۸.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۲۹.

الخراسانی «غالبا» لا ـ یفید، لأنا نرید المعنی الحقیقی، والأفعال الزّمانیه الإلآهیّه إنْ کانت لنسبهٍ تحققّیه أو توقعیّه، فإنّ أصاله الحقیقه تقتضی حمل الفعل الماضی علی الزمان السّابق والمضارع علی الحال أو المستقبل.

فالصّحیح ما ذکره المحقق العراقی(۱) من أن المراد هو المضیّ بالنسبه إلی بعث «الرسول» لا المضیّ بالنسبه إلی زمان الخطاب إلی نبیّنا صلّی اللّه علیه وآله بالآیه. فالمعنی: إنا قبل بعث الرسول لا نعذّب، سواء فی الامم الماضیه أو هذه الامه.

فالإشکال مندفع بهذا البیان.

وقال المحقّق المیرزا(۲): إنّ مدلول الآیه المبارکه نفی التعذیب قبل بعث الرسول، ومورد الإستدلال بها هو الحکم الشرعی للموضوع المشتبه حکمه، ولا علاقه للدلیل بالمدّعی، وهو البراءه فی الشبهه الحکمیّه قبل الفحص.

وفیه:

إن أراد نفی الارتباط بین الآیه والشبهه الحکمیّه، فکلامه منقوض باستدلاله بقاعده قبح العقاب بلا بیان، لعدم ارتباطها بالشّبهه الحکمیّه کذلک. وإنْ أراد أن الآیه إرشاد إلی القاعده العقلیّه المذکوره، فالإشکال وارد.

فالحق: سقوط الاستدلال بالآیه المبارکه علی البراءه، لکونها إرشادا إلی قاعده قبح العقاب العقلیّه، وقد أشرنا إلی ذلک سابقا.

هکذا أفاد شیخنا ووافقناه علیه.

۱ـ ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۰۵.

۲ـ ۲. فوائد الاصول ۳ / ۳۳۳.

ما أفاده السيّد الاستاذ:

وأمّا سيّدنا الأستاذ رحمه اللّه، فلم يتّضح لنا رأيه فى المقام، لأنّه بعد أن ذكر ما أورد به على الإستدلال _ من أنّ الآيه تختصّ بالعذاب الدينوى، وأنها تتكفّل الحكايه عن عذاب الامم السّابقه، وأنّ غايه ما تتكفّله هو نفى العذاب الفعلى، وهولا يلازم عدم الإستحقاق _ قال:

والذى نراه: إنّ الآيه الشريفه وافيه بالمدّعى، وأنه لا وقع لجميع هذه الإيرادات، وذلك، لأن ما قبل الآيه هو قوله تعالى: «وَكُلَّ إنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فى عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ كِتابًا يَلْقاهُ مَنْشُورًا * اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيبًا * مَنِ اهْتَدى فَإِنَّما يَهْتَدى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْها وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى وَما كُنّا...»(۱)

ومن الواضح أنّ ظاهر هذه الفقرات المتعدده أنها لبيان أن الطريقه المشروعه فى مقام العذاب والثواب، وأن العذاب لايكون إلّا طبق الموازين العقلائيّه، ولذا لاتزر وازره وزر أُخرى، والهدايه للنفس والضلال عليها، فتكون ظاهرةً فى نفى العقاب عند عدم الحجّه، لأنّه على خلاف الموازين... فتكون الآيه لبيان عدم استحقاق العبد للعقاب قبل قيام الحجّه، وأنه ليس من شأن اللّه سبحانه أنْ يعذّب قبل قيام الحجّه. وعليه، فلا اختصاص لها بالعذاب الدنيوى، ولا نظر لها إلى خصوص الامم السّابقه، كما أنها تتكفّل نفى الإستحقاق لا نفى الفعليّه فقط.

۱- ۱. سوره الإسراء، الآيه: ۱۳ _ ۱۵.

وعلى الجمله، فإنّه قـد أجاب عن الإيرادات بما يشـبه ما ذكرناه فى الجواب عنها، ولكنّه قال بعـد ذلك: «إنَّ عمـده ما يسـتدلّ به الأخباريّون على مدّعاهم الروايات الآمره بالوقوف عند الشّـبهه تورّعا عن الإقتحام فى الهلكه وتجنّبا عن الوقوع فيها...» فقدّم الآيه على تلك الرّوايات إن كانت الآيه أخصّ منها، أو طرحها إنْ كانت النسبه هى العموم من وجهٍ، لأنها روايات مخالفه الكتاب.

لكنّه رجع عن ذلـك بنـاءً على أنْ يكون اسـتدلالهم بـدعوى ظهور النصوص فى وجوب الإحتيـاط والتوقف، فجعلها واردةً على الآيه، لأنّها تتكفّل بيان الحكم الواقعى وإقامه الحجّه عليه.(١)

التأمّل فى كلام الاستاذ

أقول:

إنْ ما تقدّم نقله هو ملخّص ما أفاده بلفظه، فليتدبّر!

ثم لنا أنْ نقول: إنه لم تكن حاجه للإستدلال بالآيات الّتى قبل هذه الآيه _ وكأنّه يريد الإستفاده من وحده السّياق _ مع ظهورها بوحدها فى المعنى الذى ذكره.(٢)

ولنا أنْ نتساءل عن وجه التعرّض لما يسـتدلّ به الأخباريّون من الروايات وهو فى مقام الاسـتدلال بالآيه، وأنه سـيأتى الكلام على تلك الروايات بعد الفراغ عن الإستدلال بالكتاب من الجانبين!

ص: ۵۷

۱- ۱. منتقى الاصول ۴ / ۳۷۲ _ ۳۷۷.

۲- ۲. سوره الإسراء، الآيه: ۱۳ _ ۱۵.

تنبيه حول استدلال الأخباريين بالآيه لبطلان قاعده الملازمه

تنبيه

إستدلّ الأخباريّون بالآيه على بطلان قاعده الملازمه، أى جمله «ما حكم به العقل حكم به الشّرع». وذلك بوجود حكم العقل قبل الشرع، مع أنَّ الآيه تقول «وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً».

وأجاب الاُصوليّون: بأنَّ الآيه لاتنفى الإستحقاق حتى يلازم عدم الحكم الشّرعى، بل تنفى فعليّه التعذيب، لإحتمال العفو من اللّه عزّ وجلّ، كما أنه قد عفا عن الصغائر مع إجتناب الكبائر مع وجود إستحقاق العقاب، وكذا فى الظّهار، حيث الحرمه موجوده والإستحقاق لكن اللّه عفا، وكذا العزم على المعصيه، حيث عفا عنه تفضّلاً.

وأشكل الميرزا القمى على هذا الجواب: بأنّه يناقض استدلال الاصوليين بالآيه على البراءه، حيث قالوا بأنها تدلّ على عدم الإستحقاق.

وأشكل الميرزا النائينى(١) على الجواب: بأنّه لا يعقل وجود الإستحقاق والعفو قبل بعث الرّسول، وقياس ما نحن فيه على الموارد المذكوره مع الفارق، فهناك العفو معقول ــ على تأمّل فى الظّهار ــ وهنا غيرمعقول، لأنّ جعل العفو إلى جنب جعل الحكم يوجب التجرّى على المخالفه ولغويّه الحكم.

أقول:

لكن قوله: بأنّ التيه على الحرام حرام معفو عنه ما لم يتعقّبه العمل، منظور فيه:

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٥۴ ــ ٣٣٥.

أمّـا أوّلاً، فلأنّ النيّه على الحرام ليس حراما، والأخبار الوارده فيه لا تـدلّ على أكثر من الكراهه، ولو تنزّلنا، فإنّ حملها على ذلك هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

وأمّا الصّغائر، فإنها ذنوب محرمّه، لكن اجتناب الكبائر مكفرّ لها.

وأمّا ثانيا، فلأن مورد العفو مطلق النيّه، لا خصوص التى لم يتعقّبها العمل، وحينئذٍ يعود إشكال التجرّى على ما ذكره أيضا.

والحق: إن نيّه المعصيه ليست معصيه، وملاك الحرمه قاصر بالنسبه إليها.

والصّحيح فى الجواب عمّا ذكره الأخباريّون هو: أنّ المراد من «الرسول» الأعمّ من الداخلى وهو العقل ومن الخارجى. وهو كنايه عن «البيان» كما تقدّم.

هذا تمام الكلام على هذه الآيه، وقد عرفت سقوط الإستدلال بها، لأنها إرشاد إلى القاعده العقليّه.

الآیه الثانیه:

اشاره

واستدلّ أیضا بقوله تعالی:

«قُل لا أجد فیما اُوحی إلیَ محرّما علی طاعم یطعمه

إلاّ أن یکون میته أودما مسفوحا»(۱)

وقد جاءت هذه الآیه ردّا علی الیهود، حیث حرّموا علی أنفسهم بعض ما رزقهم اللّه افتراءً علیه، فأبطل عزوجلّ تشریعهم، إذ أمر نبیّه الأکرم بأنْ یردّ علیهم بعدم وجدان ما حرّموه فی جمله المحرّمات التی أوحی اللّه إلیه...

تقریب الإستدلال والکلام حوله

فالآیه تشیر إلی أمر إرتکازی هو الترخیص فی الإرتکاب بعد الفحص وعدم الوجدان، وهذا أمر جارٍ بین الموالی والعبید، فیکون وزان الآیه وزان

۱- ۱. سوره الأنعام، الآیه: ۱۴۵.

حدیث الرفع الآتی، وهی نصّ فی الرخصه، وبها ترفع الید عمّا یکون ظاهرا فی الإحتیاط من الأدلّه.

وهذا تقریب الاستدلال بها کما علیه المحقق العراقی(۱) تبعا للشیخ(۲) وخلافا لصاحب الکفایه.

لکنّ الشیخ قال:

الإنصاف: إن غایه الأمر أنْ یکون فی العدول عن التعبیر من عدم الوجود إلی عدم الوجدان إشارهً إلی المطلب، وأمّا الدلاله فلا. ولذا قال فی الوافیه: فی الآیه إشعار بأنّ إباحه الأشیاء مرکوزه فی العقل قبل الشرع.

(قال): مع أنه لو سلّم دلالتها، فغایه مدلولها کون عدم وجدان التحریم فیما صدر عن اللّه من الأحکام، یوجب عدم التحریم، لا عدم وجدانه فیما بقی بأیدینا من أحکام اللّه بعد العلم باختفاء کثیر منها عنّا.

وحاصل الإشکال: إن عدم الوجدان من النبیّ صلّی اللّه علیه وآله یدلّ علی عدم الوجود، أمّا عدم وجداننا نحن فلا یدلّ.

أجاب العراقی عن الإشکال:

بأنّ الآیه «لا أَجِدُ» ولم یقل: لا یوجد. فتغییر التعبیر للإشاره إلی الأمر الإرتکازی المذکور، فیتم الإستدلال.

۱- ۱. نهایه الأفکار: ۳ / ۲۰۷.

۲- ۲. فرائد الاصول: ۱۹۴.

وأجاب صاحب الكفايه(۱) عن الإستدلال:

بأنْ تغيير البيان هو لأجل تماميّه المناظره مع اليهود وأدائها بأحسن وجهٍ بحيث يُخصمون بكلامه. فالإشكال موجود.

أجاب المحقق العراقى(۲):

بأنه لمّا قال: «لا أَجِدُ» أراد مؤاخذه الخصم بالأمر الإرتكازى، بأنكم قد خالفتم الإرتكاز، وليس المقصود هو المناظره.

التحقيق عدم الدلاله

التحقيق:

عدم دلاله الآيه، لأن اليهود قدْ منعوا عن تلك الأشياء فى التوراه، ولذا جاء فى ذيل الآيه «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذينَ هادُوا حَرَّمْنا...». فكان عدم الحلّيه بالنسبه إليهم موجودا فى التوراه وليس من باب الإحتياط.

وعلى الجمله، ليس الحكم بالحرمه على أثر عدم الوجدان حتى يحاججهم النبى صلّى اللّه عليه وآله بالأمر الإرتكازى. فالآيه معناها: إنّ الذى حُرّم عليكم فى كتابكم لم يُحرّم علىّ فيما أوحى إلىّ.

فالإستدلال بالآيه ساقط.

۱- ۱. درر الفوائد فى حاشيه الفرائد: ۱۸۹.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۳ / ۲۰۷.

الإستدلال بالسنّه للبراءه

اشاره

الإستدلال بالسنّه

واستدلّوا من السنّه بأحاديث...

منها:

١- حديث الرفع

اشاره

وهو قوله صلّى اللّه عليه وآله: رفع عن اُمّتى تسعه: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لايعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه...(١)

والبحث فى خصوص «ما لا يعلمون».

تقريب الإستدلال

ومن أجل تقريب الإستدلال نذكر المحتملات فى المرفوع:

إنّ المحتملات الثبوتيّه فى المرفوع بهذا الحديث هى:

أن يكون «المؤاخذه»

١- ١. كتاب الخصال: ٤١٧، وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩.

وأن يكون «إستحقاق المؤاخذه»

وأن يكون «إيجاب الإحتياط»

وأن يكون «فعليّه التكليف»

وأن يكون «الحكم فى مرتبه الظاهر».

المرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظّاهر

وليس المرفوع «المؤاخذه». لأن رفعها لا ينفع غرض الاصولى وهو تحصيل المؤمّن والعذر. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ كمال الإمتنان هو رفع الإستحقاق لا عدم العقاب.

وثالثا: إنه يستلزم المجاز، وارتكابه يتوقف على وجود قرينه وهى مفقوده.

وليس المرفوع «إستحقاق المؤاخذه» وإنْ كان يحصل به غرض الاصولى، وذلك:

أوّلاًـ لأنّ رفع الإستحقاق غير معقول، لأن الإستحقاق لازم تكوينى للفعل، والشّارع لا يرفع اللّوازم التكوينيّه، كما لا يمكنه رفع الزوجيّه عن الأربعه.

وثانيا: لأنّ الإستحقاق أمر عقلى ليس وضعه بيد الشّارع حتى يكون رفعه بيده.

وليس المرفوع «إيجاب الإحتياط» وإنْ قال به الشيخ ــ وإنْ كان للشّارع رفعه، لكون وضعه بيده، كما أنه يحصّل غرض الأصولى ــ وذلك:

لأنّه خلاف ظاهر الحديث، فلابدّ من قرينهٍ، لأنّ ظاهره كون المرفوع نفس

ما لا يعلم، وهو الحكم الواقعى، وأين هذا من إيجاب الإحتياط؟ نعم، لو كان الذى لا يعلم هو وجوب الإحتياط صحّ هذا الوجه.

وليس المرفوع «الحكم الواقعى واقعا». لأنه يستلزم التصويب. على أن الحديث ظاهر فى ثبوت الحكم الواقعى، لأن الجهل بالشئ فرع ثبوت الشئ.

فثبت: إن المرفوع هو:

«الحكم الواقعى ظاهرا».

وهذا هو المطلوب، لأن معناه الترخيص فى الشبّهه الحكميّه.

هذا، ولا ينافى رفع الحكم الواقعى فى ظرف الجهل به وجوده واقعا، لِما تقدّم فى محلّه من عدم التنافى بينه والحكم الظاهرى المجعول فى هذا الظرف. لا فى مرحله الملاك، لأن الملاك فى الظاهرى فى الترخيص وفى الواقعى فى نفس متعلّق الحكم. ولا فى مرحله الإمتثال، لأنه مادام الحكم الواقعى مجهولاً، فالموضوع للظاهرى موجود. فهو حين يمتثل الواقعى لاجهل به، وحين يوجد الجهل يتحقّق الموضوع للحكم الظاهرى.

وإذْ لاتنافى لا فى الملاك ولا فى مقام الإمتثال، فلا محذور فى جعل الحكم الظاهرى، إذ لو كان محذورٌ لكان فى احدى المرحلتين. أللّهم إلّا على مسلك صاحب الكفايه من التضادّ بين الحكمين، فيشكل الأمر.

فتلخّص: إن مدلول حديث الرفع اعتبار عدم الحكم ظاهرا.

وأمّا القول: بأنّ المرفوع هو «التكليف»، كما عليه المحقّق الإصفهانى، فيتوقّف بيان ما فيه على البحث فى مراحل الحكم.

الأقوال فی مراتب الحکم

واختلفت أنظار الأکابر فی مراتب الحکم علی ثلاثه أقوال:

الأوّل: إن للحکم مرتبتین. ذهب إلیه الشیخ والمیرزا.

والثانی: ثلاث مراتب. ذهب إلیه الإصفهانی.

والثالث: أربع مراتب: اقتضاء الملاک، الإنشاء، الفعلیّه، الوصول. ذهب إلیه صاحب الکفایه.

الصحیح هو قول الشیخ:

ویرد علی القول الأخیر: إن مرحله الملاک لیست من مراتب الحکم، لأن الملاک علّه الحکم، فکیف یکون من مراتبه؟ والوصول من معلولات الحکم، فکیف یکون من مراتبه.

فللحکم مرتبتان فقط.

لکن المحقق الإصفهانی، جعل مرتبه الوصول من مراتب الحکم أیضا، فما لم یصل الحکم لم تتحقّق المصداقیّه للإنشاء بداعی البعث والتحریک، ففعلیّه الحکم متوقفه علی الوصول.

وعلی هذا المبنی:

فإنّ مُفاد حدیث الرفع رفع الحکم فی مورد الشبهه، لأن المکلّف قد فحص ویأس من الدّلیل علیه، فهو غیر واصلٍ إلیه، والمفروض کون الوصول من مراتبه، فهو مرفوع عنه.

ويرد عليه:

إن وجود الشئ يساوق فعليّته، فلا معنى للوجود بلا فعليّه، سواء فى أُفق التكوين أو الإعتبار، وكذا العكس، فهما مفهومان والمصداق واحد، فكما أنّ الإنسان بالقوّه ليس بإنسانٍ، كذلك الحكم، فإنّ وجد الحكم فى وعاء الإعتبار كان حكما فعلّيا، وكذلك المصداقيّه، فإنها مساوقه للوجود والفعليّه. هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن الحكم من الامور الإعتباريّه العقلائيّه، فلا مناص للوقوف على حقيقه الحكم من لحاظ كيفيّه اعتبار العقلاء، وكذلك الشّارع، بالنسبه إلى الأحكام الشرعيّه.

ومطلب ثالث: المنجزيّه والمؤمّنيه يكونان فيما يعدّ حكما ويكون مصداقا للحكم، فإنْ تحققَّ الحكمُ كان منجزّا، وعلى العبد تحصيل المؤمّن من المؤاخذه على مخالفته، إلاّ أنّ من الممكن تحقق الحكم مع عدم تنجزّه، فبين الحكم والتنجّز تقدّم وتأخّر طبعى.

إذا عرفت هذه المطالب:

ظهر عدم تقوّم الحكم بالوصول، وعدم توقف المصداقيّه للبعث عليه.

فالحق ما عليه الشيخ من أنّ للحكم مرحلتين فقط، وهما: مرحله الإنشاء ومرحله فعليّه الموضوع بجميع قيوده وأجزائه، فإذا تحقق «المستطيع» أصبح الحكم بوجوب «الحج» فعلّيا، سواء علم المكلّف بالحكم أوْ لم يعلم، فإنْ وصل إليه كان منجّزا وإلاّ قام المؤمّن وهو البراءه عنه.

ص: ۶۷

فإنْ قيل: لو لا الوصول فلا إمكان للداعويّه فلا حكم.

قلنا: يكفى مطلق الإمكان ولايلزم الإمكان القريب من الفعليّه.

فظهر ــ حتى الآن ــ أن الصّحيح كون المرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظاهر، وفاقا لصاحب الكفايه.

براهين العراقى على كون المرفوع وجوب الإحتياط

وأمّا كون المرفوع هو «وجوب الإحتياط» كما اختاره الشيخ، فقد تبعه عليه المحقّق العراقى وشيّده بثلاثه براهين:(۱)

الأوّل: إنّ حديث الرفع امتنانى، فيلزم أن يكون رافعا لما يكون وضعه خلاف الإمتنان، ولكنّ الأحكام الواقعيّه ليس فى وضعها خلاف الإمتنان، لأن الذى يوقع المكلّف فى الكلفه هو وصول الحكم الواقعى لا نفس الحكم الواقعى، فليس المرفوع هو الحكم الواقعى. لكنّ إيجاب الإحتياط بالنسبه إليه موجب للكلفه، فوضعه خلاف الإمتنان، فهو المرفوع.

وهذا البرهان يمنع من جريان البراءه العقليّه بالنّسبه إلى الحكم الواقعى.

الثانى: إن إسناد «الرفع» إلى ما عدا «ما لا يعلمون» هو بالعنايه ــ لأنّ «النسيان» مثلاً لا يرفع، وإنما يرفع أثره ــ ومقتضى وحده السياق أنْ يكون الرفع فى هذه

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۱۳.

الجمله أيضا بالعنايه، وحينئذٍ، فالمرفوع «وجوب الإحتياط» لا نفس «ما لا يعلمون».

الثالث: إن النقيضين فى مرتبه واحده، وأمّا «عدم الشئ فى مرتبهٍ» فإنه يجتمع مع «وجوده فى مرتبه اخرى». ثم إن الحكم بالنسبه إلى العلم والجهل ليس مطلقا، لأن مرتبه الجهل بالشئ متأخره عن الشئ، والمتكفّل للوجود فى المرتبه السّابقه لا يتكفّله فى المرتبه المتأخره، والحكم ـ سواءً كان رفعا أو وضعا ـ متأخر عن موضوعه تأخّر المعلول عن علّته.

وعليه، فموضوع الرفع «ما لا يعلمون»، فالجهل بالحكم الواقعى علّه لرفعه، فالرفع متأخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعى، فلا يمكن للرفع أن يتعلّق بالحكم الواقعى، لأن عدم الحكم الواقعى يلزم أن يكون فى رتبه وجوده، مع أن العدم متأخر بمرتبتين. فالمرفوع يلزم أن يكون «وجوب الإحتياط» وكونه «الحكم الواقعى» أو «المؤاخذه» يستلزم المجاز.

نقد براهين المحقق العراقى

أقول:

إن لموضوعات الأحكام انقسامات قبل الحكم وبعده.

أمّا انقسام الموضوع قبل الحكم، فهو ثابت، سواء كان الحكم موجودا أوْ لا، مثلًا: الصّلاه تنقسم إلى صلاه العارى وصلاه غير العارى. وأمّا انقسام

الموضوع بعد الحكم، فهو انقسامه إلى العلم بحكمه والجهل به.

فما كان من النحو الأوّل، يمكن تقييد الحكم به كما يمكن كونه مطلقا بالنسبه إليه، وما كان من النحو الثانی، فلا يعقل تقييد الحكم بالعلم ولا بالجهل، لأنّ القيد يصير موضوعا للمقيّد فيلزم أن يكون قبله _ لتقدّم كلّ موضوع على حكمه _ والمفروض تأخّره عنه، فيلزم الدّور أو اجتماع المتقابلين. فيقع الكلام حينئذٍ أنه إذا لم يمكن التقييد فی هذا القسم فهل يمكن الإطلاق؟

إنْ قلنا: بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه _ مع اعتبار القابليّه الشخصيّه _ كما عليه الميرزا، فالإطلاق محال كذلك.

وإنْ قلنا: بأنّ الإطلاق عباره عن الجمع بين القيود، فهو محال كذلك، لأنَّ المحذور الموجود من أخذ كلّ قيدٍ موجود فی الجامع.

وإنْ قلنا: بأنّ الإطلاق رفض القيود وعدم دخلها فی الحكم، صحّ الإطلاق، لأنّ المقصود عدم أخذ الجهل فی الحكم، ولا مانع من عدم اعتبار القيد _ إذ كان محذور التقدّم والتأخر فی صوره اعتبار القيد _ فيكون إطلاق الحكم الواقعی بالنسبه إلی مرتبه الجهل ممكنا.

ومع عدم الموافقه على المبنى الأخير فی المطلق نقول:

إنّ نسبه الأحكام إلى الملاكات نسبه المعلولات إلى العلل، والتخلّف غير معقول، وعليه، فالغرض الواقعی إمّا يترتب على المطلق أو على المقيَّد، ولو سلّمنا جواز الإهمال فی مقام الحكم، فلا ريب فی عدم جوازه فی مقام

الملاـك، فـإن كـان الغرض مقيّـدا فـالحكم مقيّـد وإنْ كـان مطلقـا فمطلق، فإنْ لم يمكن إطلاق الحكم فلابـدَّ من متمّم للجعل ويكون المتمّم جعلاً واقعيّا لا ظاهريّا.

فنقول فى جواب العراقى القائل بعدم الحكم فى مرتبه الجهل بل الحكم هو وجوب الإحتياط:

سلمّنا أنه المجعول، فهل الغرض والملاك موجود أوْ غير موجود؟

إنْ قـال: لاـ لزم التصويب، وإنْ قـال: نعم، لكن لاـ يكون مطلقـا فلاـ حكم فى ظرف الجهل. قلنا: يمكن الإطلاق للحكم بالجعل الثـانوى المعبَّر عنه بمتمّم الجعـل، فـالحكم ثابت فى مرتبه الجهل والرفع يكون فى هـذه المرتبه، فالرتبه واحـده. وإنما قلنا بثبوت الحكـم فى ظرف الجهـل، لأـن الحكـم تـابع للملاـك، وهـو موجـود فى مرتبه الجهـل، أو لأـنّ الأحكـام مشـتركه بين العـالمين والجاهلين ـ بنفس الأدلّه الأوليّه أو بمتمّم الجعل... .

فظهر أن وجود الحكم فى مرتبه الجهل لا ريب فيه، وعدم الحكم يكون بحديث الرفع فى نفس المرتبه.

فسقط برهانان من براهين العراقى.

بيان دفع البرهان الثانى: إن الحكم الواقعى موجود فى مرتبه الجهل، فالكلفه موجوده، وفى رفعها المنّه.

وبيان دفع البرهان الثالث: إنه لمّا ثبت كون النظر إلى عالم التشريع والتقنين ـ لا عالم التكوين، فإنه لو كان النظر إليه، كان إسناد الرفع إلى ما اضطرّوا إليه

بالمجاز والعنايه ـ فقد رفع ما استكرهوا إليه وما اضطرّوا إليه وما لا يعلمون... فى عالم التشريع حقيقةً، ورفع كلّ موضوع فى عالم التشريع هو برفع حكمه.

وعلى الجمله، لقد أُسند الرفع إلى «ما لا ـ يعلمون» وظاهره رفع نفس الحكم، فإنْ ثبت ما ذكره العراقى رفعنا اليد عن ظاهر الحديث، وحيث لم يتم فهو على ظاهره، لكنّ ظاهر الرفع هو الرفع فى جميع المراتب حتى الواقع، إلّا أن الدّليل القطعى يمنع من الأخذ بإطلاق الرفع، فيكون الرفع بمقتضى الدّليل فى مرحله الظاهر فقط، والمرفوع هو نفس الحكم الواقعى المجهول، ورفع الإحتياط من آثاره.

وأمّا البرهان الأوّل، فجوابه من وجهين:

أحدهما: إن وجوب الإحتياط هو مقتضى الحكم الواقعى، لأنّ الغرض من جعله هو التحفّظ على الحكم الواقعى، فإذا رفع وجوب الإحتياط منّةً فإنّ الحكم أيضا يرتفع، لأن رفع المقتضى يستلزم رفع المقتضى، فالحكم هو المرفوع.

والثانى: إن هذا الحديث يرفع الخلاف العظيم الموجود فى معنى قاعده العقاب بلابيان. ورفع هذا الخلاف منّه.

رأى السيّد الاستاذ

وبقى رأى سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه الذى لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم، وهذه نصوص عبارات تقرير بحثه ملخّصةً فى بيان المرفوع بحديث الرفع:

ص: ٧٢

«إنه يمكن الإلتزام بأنّ الرفع فى: «ما لا يعلمون» رفع واقعى، بمعنى أن الحديث يكون متكفّلاً لبيان ارتفاع الحكم الفعلى عند عدم العلم، فلا محذور فى الإلتزام بأنّ الرفع واقعى، فالحكم مرتفع واقعا عند الجهل به، ولا موجب للإلتزام بأنّ الرفع ظاهرى كما عليه الأعلام رحمهم اللّه».

ثم عدل عن ذلك، فقال: «نعم، الذى يوقفنا عن الجزم بهذا الأمر هو أنّ المتيقّن من الحديث هو إراده الشّبهه الموضوعيّه، وقد عرفت أن النصوص كثيره على بقاء الحكم الواقعى وثبوته فيها، فلا يسعنا الإلتزام بأنّ الرفع واقعى فى المقام».

فقال: «ثم إنه لو لم نلتزم بذلك، فهل يتكفّل حديث الرفع جدّا حكما وجوديّا، أمْ أن المراد الجدّى هو الرفع تمسّكا بالتعبير على حدّه؟ الذى نستظهره هو أنّ المقصود الجدّى من الكلام هو جعل الحليّه الظاهريّه، ولكنْ كنّى عنها برفع الحكم، لأنه إستعمال شائع عرفا، فإنه كثيرا ما تؤدّى حليّه الشّئ بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جدّا بحديث الرفع هو الحليّه فإنه كثيرا ما تؤدّى حليّه الشّئ بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جدّا بحديث الرفع هو الحليّه الظاهريّه لا رفع الحكم نظير قوله عليه السّلام: كلّ شئ لك حلال. لكنّه يؤدّى الحليّه مطابقةً، وحديث الرفع يؤدّيها كنايةً. وهذا المعنى إلتزم به الشيخ وإنْ لم يصرّح به لكنّه إلتزم بلازمه».

قال: ولو لم يلتزم بما استظهرناه من أن المنشأ فى الحديث هو الحليّه

الظاهريّه بمدلوله المطابقى الصّريح، وهو رفع الحكم ظاهرا عند عدم العلم، فيقع البحث فى متعلّق الرفع الظّاهرى وأنّه هو الحكم الواقعى نفسه أو وجوب الإحتياط.

قال: يمكن أن يقرّب تعلّقه بنفس الواقع ظاهرا، فلا ملزم للإلتزام بأنّ المرفوع رأسا وحقيقةً هو إيجاب الإحتياط، كما هو ظاهر الشيخ...(۱)

أقول

قد تكون على هذا الكلام ملاحظات عديده. ولكنْ يكفى إذعانه بأنّ القول برفع هذا الحديث الحكم الواقعى واقعا، يخالف ما هو ظاهر فيه.

۱- ۱. منتقى الاصول ۴ / ۳۸۶.

تنبیهات حدیث الرّفع

اشاره

ولابدّ من ذکر اُمورٍ یتمّ بها الاستدلال بالحدیث:

الأوّل: هل لفظ الرفع یناسب الاستدلال؟

اشاره

الأمر الأوّل

هل لفظ «الرفع» یناسب الاستدلال؟

لقد جاء فی الحدیث لفظ «الرفع»، وهو ظاهرٌ فی عدم الشیٔ بعد وجوده، بخلاف «الدفع» فإنّه ظاهر فی عدم الشیٔ قبل وجوده. فکلاهما یدلّ علی العدم مع اقتضاء الوجود، لکنهما یختلفان فی جهةٍ هی أنّ الرفع عدم بعد الوجود والدفع عدم قبل الوجود.

والحال أنّ المرفوع بالحدیث غیر موجود قبل الرفع.

وقد اُجیب عن هذا الإشکال بوجوه:

جواب المحقق النائینی ونقده

جواب المیرزا

قال المحقق النائینی ما ملخصّه(۱): إن «الرفع» عین «الدفع»، فمعنی: رفع عن اُمّتی... هو دفع عن اُمّتی... فالإطلاق حقیقی.

وذلک: لأن التحقیق فی الممکن إحتیاجه إلی المؤثّر بقاءً کاحتیاجه إلیه حدوثا، فإذا انعدم الشیٔ وزال عن صفحه الوجود فقد ارتفع لعدم وجود المقتضی لبقائه.

أقول:

أمّا ما ذکره من احتیاج الممکن بقاءً إلی المؤثّر فهو الحق، لکنّ البحث لیس عقلیّا بل هو لفظی، ولا ریب فی الاختلاف بین الرفع والدفع مفهوما، ومفهوم الأوّل متقوّم بوجود الشیٔ، لکنّ الامور لم تکن موضوعهً فی هذه الأمّه حتی یصدق عنوان «الرفع» فیها.

جواب المحقق العراقی ونقده

جواب العراقی

وقال المحقق العراقی(۲): بأنّ إطلاق «الرفع» فی الحدیث حقیقی، لأنّ کلّ شیٔ کان له اقتضاء الوجود یُعتبر عند العقلاء موجودا، وحینئذٍ یصحّ عنوان «الرفع» بالنسبه إلیه حقیقهً. فهو نظیر إسقاط الخیار فی المعامله،

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۳۷.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۲۰۹.

مع أنّ السّقوط والإسقاط فرع الثبوت، لكنّ العقلاء يعتبرون خيار العيب _ مثلًا _ موجودا لكون العقد مقتضيا له، فيسقطونه فى ضمن العقد، ويكون إطلاق الإسقاط حقيقيّا.

أقول:

إن العقلاء لا يعتبرون الشئ موجودا بمجرّد وجود المقتضى لوجوده، فكم من شئ وجد المقتضى لوجوده ووجد المانع عنه، فهم لا يرون الإحتراق لوجود النار مع وجود الرطوبه فى الحطب، ولو قالوا بوجود الإحتراق حينئذٍ كان مسامحةً منهم، ويكون الإطلاق مجازيّا.

جواب المحقق الخوئى ونقده

جواب الخوئى

وقال المحقق الخوئى(1): بأنّ هذه الأشياء التسعه كانت موجودةً _ ولو بنحو الموجبه الجزئيّه _ فى الأُمم السّابقه، فصحّ إطلاق الرفع حقيقةً على عدمها فى هذه الاُمّه.

أقول:

أوّلاً: قوله بوجودها بنحو الموجبه الجزئيّه مبطل لما ذكره، لأنّ الحديث يدلّ على العدم بنحو الموجبه الكليّه، فيكون مجازا لاحقيقةً، لأن المفروض وجود بعضها سابقا، فرفع كلّها مجاز.

١- ١. مصباح الاصول: ٢ / ٢۶۴.

وثانيـا: إنّ الأحكـام الشـرعيّه موضوعه بنحو القضايـا الحقيقيّه، فمـا وضع للأُمم السّابقه كان خاصّا بها ورفعها بالنسـبه إلى غيرها مجاز، ولو كان موضوعا لجميع الأُمم السّابقه واللّاحقه صحّ «الرّفع»، لكنّ الأمر ليس كذلك.

وبعد:

التحقيق فى المقام

فالتحقيق أنّ إطلاق «الرفع» فى هذا الحديث إطلاق مجازى، ولا سبيل لحمله على الحقيقه.

هذا، وما كان لهذا الأمر تلك الأهميّه، بعد وضوح المعنى المراد من الحديث الشّريف.

ص: ۷۸

الثانی: هل ظاهر الحدیث هو الشبهه الموضوعیّه؟

اشاره

الأمر الثانی

هل ظاهر الحدیث هو الشبهه الموضوعیّه؟

إنه لابدّ من دفع شبهه إختصاص الحدیث بالشبهه الموضوعیّه وذلک:

لأن الإستدلال به للمقام _ أی البراءه فی الشبهه الحکمیّه _ یتوقف علی أن یکون المراد من «ما» هو الحکم المجهول أو الأعم من الحکم والموضوع المجهول، فلو اختصّ بالموضوع المجهول، لکان الحدیث دلیل البراءه فی الشبهه الموضوعیّه فقط.

فلنذکر ما قیل فی وجه منع شمول الحدیث للشبهه الحکمیّه وما قیل فی الجواب:

الوجه الأوّل فی الدلاله علی ذلک

اشاره

الوجه الأوّل

إن مقتضی وحده السّیاق هو الإختصاص المذکور، لأن المراد بالموصول فی بقیّه الفقرات هو «الفعل» الذی لا یطیقون، وهو الذی یکون علیه الإکراه، والذی یضطرّون إلیه. إذ لا معنی لتعلّق الإکراه والإضطرار بالحکم. فیکون المراد من الموصول فی «ما لا یعلمون» أیضا هو «الفعل» حفظا لوحده السّیاق.

جواب المحقق النائینی ونقده

جواب المیرزا

أجاب المحقق المیرزا(۱): بأنّ المرفوع فی التسعه کلّها إنما هو عباره عن الحکم، فقال ما ملخّصه:

إن متعلّق الرفع فی مالایعلمون إنما هو نفس الحکم الواقعی ظاهرا، وهذا ضدّ لوضعه بإیجاب الإحتیاط، لا أن المرفوع هو إیجاب الإحتیاط کما یوهمه ظاهر عباره العلاّمه الأنصاری. کما اتّضح أن صدق الرفع فی الجمیع بملاک واحدٍ وهو وجود المقتضی للجعل. وکون الرفع ظاهریّا تاره أو واقعیّا اخری، وکونه مقترنا بوجود عموم أو إطلاق فی البعض وغیر مقترن به فی البعض الآخر، أجنبی ممّا هو الملاک فی صدق الرفع المشترک فی الجمیع.

وفیه:

إن هذا إلتزامٌ بالإشکال، لأنّ مقتضی وحده السّیاق هو وحده کیفیّه الرفع. فتأمّل.

جواب المحقق العراقی ونقده

جواب العراقی

وأجاب المحقق العراقی(۲): بأنْ لا مناص من رفع الید عن السّیاق والأخذ بالطرف الأظهر عرفا، لأنّ الظاهر فیما اضطرّوا واستکرهوا هو رفع

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۳۳.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۲۱۶.

نفس المضطرّ إليه والمستكره عليه، فيلزم أنْ يكون المرفوع فيما لا- يعلمون هو نفس ما تعلّق به الجهل وهو الحكم دون الموضوع، لأن الموضوع لا يتعلّق به الجهل. فالمجهول فى الشبهه الموضوعيّه ليس الفعل بل هو الحكم، وهذا هو الأظهر عرفا.

وببيانٍ آخر: هنا سياقان، يقتضى أحدهما اختصاص مالايعلمون بالموضوع كما يقول المستشكل، والآخر فى مقابله وهو: إن المضطرّ إليه والمستكره عليه هو حكم الشئ، فيلزم أن يكون ما لا- يعلمون كذلك، لأن المجهول بنفسه فيه هو الحكم والموضوع مجهول عنوانا، أى الشرب معلوم لكن لا نعلم هل هو شربٌ للماء فحلال أو للخمر فحرام.

والسّياق الثانى مقدّم على الأوّل عندالعرف. فالمرفوع فى ما لا يعلمون هو الحكم.

وفيه:

إن تقديم أحد السّياقين على الآخر موقوف على أظهريّته عند العرف أو كسره له، ولاشئ من الأمرين متحقق ههنا، فالسّياقان قائمان، و«ما» الموصوله مجمله.

وبعباره اخرى: يعتبر فى تقدّم أحد السّياقين على الآخر الوثوق والإطمينان، ولا يكفى الظن.

ص: ٨١

جواب المحقق الخوئی ونقده

جواب السيّد الخوئی

وأجاب المحقق الخوئی(١): بأنّ الموصول فی جميع الفقرات مستعمل فی معنىً واحد، وهو المعنى الحقيقی المبهم المرادف لـ«الشیء». فكأنه قال: دفع الشیء الذی لا يعلم... غير أنّ «الشیء» المضطرّ إليه أو المستكره عليه لا ينطبق فی الخارج إلاّ على الفعل، بخلاف «الشیء» المجهول، فإنه ينطبق على «الحكم» أيضا. وهذا الاختلاف فی المنطبق عليه غير مضرّ بوحده السّياق.

وفيه:

إن اختلاف السّياق ليس فی المراد الإستعمالی بل هو فی المراد الجدّی، وهذا حاصلٌ بناءً على ما ذكر أيضا.

وبعباره أُخرى: المراد الجدّی فی الفقرتين هو «الفعل»، وفی ما لا يعلمون هو «الحكم»، وهذا ينافی وحده السّياق.

جواب شيخنا الاستاذ

وقال شيخنا دام بقاه: إنّ التحقيق أن يقال:

إنه متى شك فی إراده المتكلّم المعنى الحقيقی للّفظ أو المجازی، فإنّ مقتضى أصاله الحقيقه هو حمل الكلام على المعنى الحقيقی.

ومتى شك فی أنه هل المعنى الظاهر من اللّفظ هو المراد الجدّی أوْ لا، كان

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٦٣.

مقتضى أصاله التطابق بين الإراده الإستعماليّه والإراده الجديّه أن ينسب المعنى إلى المتكلّم جدّا.

ولو أنّ لفظا وقع فى سياق لفظٍ حمل على معناه المجازى أو رفعت اليد عن الإراده الجديّه فيه لقرينهٍ، فإنّ مجرّد وقوعه فى ذلك السّياق لا يوجب رفع اليد فيه عن أصاله الحقيقه أو أصاله التطابق بين الإرادتين الإستعماليّه والجديّه، إلاّ إذا قامت القرينه عليه.

جواب سيّدنا الاستاذ

وهـذا ما أفاده سيّدنا الاسـتاذ ــ رحمه اللّه ــ ببيانٍ وافٍ، فـذكر أنّ السّـبب فى أخذ الموصول فى سائر الفقرات بمعنى الموضوع والفعـل هو إضافه الإضـطرار ونحوه إليه، والفرض أن الإضـطرار وغيره مما ذكر فى الحـديث لا يقبل العروض على الحكم. فمن ظهـور الفقره فى عروض الإضــطرار ونحـوه على المراد بــالموصول وكـون المراد بـه هـو معروض الإضــطرار، الـتزم بـأن المراد بالموصول هو الموضوع.

قال: ومن الواضح أن مقتضـى ظهور الوصف فى تعلّقه ــ فى نفسه وبلحاظ وحده السّياق ــ بما هو المراد من الموصول وعروضه عليه بنفسه، هو إراده الحكم من الموصول فى مـا لاـ يعملون، لاـ الموضوع، لأـنه لا يعرض عليه الجهل بنفسه. فنفس القرينه التى بمقتضاها حملنا الموصول على الموضوع فى سائر الفقرات،

هى تقتضى إراده الحكم من الموصول فى: ما لا يعلمون. فلا مخالفه لوحده السّياق، بل هو أخذ بظاهر السّياق.(۱)

الوجه الثانى ونقده

الوجه الثانى

إن إسناد الرفع إلى الامور التسعه واحد، والإسناد أمر بسيط، فلا يكون فى بعض التسعه حقيقيّا وفى البعض الآخر مجازيا، بل إن كـان الإسـناد إلى مـا هو له فهو حقيقى، وإنْ كـان إلى غير ما هو له فمجازى. ولمّا كان الإسـناد فى غير «ما لا يعلمون» مجازيا ــ لأنه قد أسـند الرفع إلى الفعل، وليس المرفوع فى ما لا يعلمون إلّا الحكم ــ فإن جعلنا المرفوع فى هذه الجمله هو «الفعل» أيضـا تمّت وحده الإسناد، لكنْ يكون على وجه المجاز، وإنْ جعلناه «الحكم» ليكون على وجه الحقيقه، لزم اختلال وحده السّياق.

وفيه:

أوّلًا: إن الإسناد فى الجميع حقيقى، لأن ظرف الرفع هو عالم التشريع.

وثانيا: إنه لا مانع من الإلتزام بالمجاز فى إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، بأنْ يكون المرفوع هو الحكم ولكنّ الإسناد مجازى.

الوجه الثالث

اشاره

الوجه الثالث

إن كان الرفع مسندا إلى الموضوع فهو مجاز لأنه بالنظر إلى الحكم، وإنْ كان

۱- ۱. منتقى الاصول ۴ / ۴۰۰ ــ ۴۰۲.

إلى الحكم فهو حقيقه، فيلزم الإشكال فى الإسناد إلى «ما لا يعلمون» بأنه مجازى بلحاظٍ وحقيقى بلحاظ. هذا من جهه.

ومن جهةٍ اخرى: إن كان المراد من الموصول «ما» هو الحكم، فإن صفه الجهل متعلّقه بالحكم، وإن كان متعلّق الصّيفه هو الموضوع فهو وصف بحال الحكم من حيث الحرمه وعدمها، أو بحال العنوان حيث لا يعلم أن هذا المائع معنون بعنوان الماء أو الخمر، فليس متعلّق الصّيفه نفس الموضوع، لأن نفس الشرب ليس بمجهولٍ بل كون المشروب خمرا أو ماءً، وأنه هل الشّرب شرب للماء أو للخمر؟ لكن هذه العنايه غير موجوده فى الشبهه الحكميّه، لأنّ المجهول هناك هو الشيء نفسه، وقد ظهر أن الإسناد فى الشبهه الموضوعيّه ليس بنفسه بل بعنوانه.

اُجيب بوجوه:

الجواب الأوّل ونقده

الأوّل: إن الإستعمال هو فى معنىً عام، والمنطَبق عليه مختلف، فتارةً هو الموضوع، واخرى هو الحكم.

وفيه

إنه ليس مورد الكلام والإشكال إستعمال اللّفظ فى أكثر من معنى حتى يقال بأنّ المستعمل فيه هو الجامع، بل فى الإسناد، وأنه كيف يكون الإسناد الواحد إلى الحكم والموضوع معا، وأنه يكون المرفوع فى الشبهه الحكميّه هو الحكم بنفسه وفى الموضوعيّه بعنوانه؟ فليس المرفوع هو الأعم من الموضوع والحكم.

الثانی: صحیح أن المرفوع هو الموضوع، لکن هو الموضوع بما هو حرام مثلاً، أی أن المجهول هو الموضوع بما هو ذو حکم.

أجاب عنه المحقق الإصفهانی(1): بأنّ العناوین الإنتزاعیّه لاوجود لها خارجا، بل الوجود إنّما هو للذات والصّفه، ومن المعلوم أن الجهل إنما یتعلّق بما له وجود کالعلم، فلیس عندنا موضوع بما هو حرام أو واجب، بل عندنا الموضوع وعندنا الحرمه، والموضوع خارجی والحرمه أمر إعتباری لا خارجی.

وهذا الجواب لا إشکال فیه عند مشایخنا.

الثالث: إن المرفوع هو الحکم، وإسناد الرفع إلی الحکم حقیقی، وقد تعلّق الجهل بنفس الحکم، غیر أنّ الحکم مقسم والجهل بالحکم له مناشئ. ففی الشبهه الحکمیّه الإلآهیه الکلیّه الحکم کلّی، وفی الجزئیّه جزئی. فنحن نجعل الأعمّ من الکلّی والجزئی هو المرفوع، فإن کان کلیّا فالشبهه حکمیّه، وإنْ کان جزئیّا فالشبهه موضوعیّه، فلا یدخل الموضوع فی المطلب من أوّل الأمر حتی یقع الإشکال.

والحاصل: إنّ إختلاف المنشأ للجهل بالحکم لا یوجب الإختلاف فی الناشئ، فالحکم هو المتعلّق للجهل فی الشبهتین، ولیس أحدهما بنفسه والآخر بعنوانه، کما أن إسناد الرفع یکون إلی ما هو له ولیس مجازیّا.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۴۸.

وهذا الجواب لصاحب الكفايه،(۱) وقد وافقه عليه المحقّقان الميرزا(۲) والعراقی،(۳) وهو الصحيح.

الوجه الرابع ونقده

الوجه الرابع

إن عنوان «الرفع» إنما يصدق فی مورد «الثقل» وهو فی «الفعل» لا فی «الحکم» لعدم کونه ثقيلاً.

وأيضا: فإنّ هذا الحديث وارد فی مورد الإمتنان، ولو لا الثقل فلا امتنان.

فالحديث خاصّ بالشبهه الموضوعيّه.

وفيه:

إنّ الرفع يتعلّق بالشئ الخفيف کما يتعلّق بالثقيل.

ويکفی فی صحّه إسناد الرفع کونه متضمّنا للثقل أو منشأً له، کما فی قوله تعالی «وَيَذَرُونَ وَراءَهُمْ يَوْمًا ثَقيلًا».(۴) وکما فی حديث رفع القلم،(۵) لأنّ الذی له ثقل هو المؤاخذه أو التکليف، والقلم سبب.

الوجه الخامس

اشاره

الوجه الخامس

إن «الرفع» و«الوضع» متقابلان، ولا يصح ورود الوضع علی شئ والرفع

ص: ۸۷

۱- ۱. کفايه الاصول: ۳۴۰.

۲- ۲. فوائد الاصول ۳ / ۳۳۳.

۳- ۳. نهايه الأفکار ۳ / ۲۱۷.

۴- ۴. سوره الإنسان، الآيه: ۲۷.

۵- ۵. وسائل الشيعه ۲۸ / ۲۳، باب أنه لا حدّ علی مجنونٍ ولاصبی.

على شئ آخر، ولمّا كان الموضوع دائما هو الفعل كالصّلاه لاوجوب الصّلاه، فالمرفوع هو وليس الحكم. فالحديث خاصّ بالشبهه الموضوعيّه.

جواب المحقق الخوئی ونقده:

جواب السيّد الخوئی:(۱)

بأن هذا الإشكال يتوجّه إذا كان ظرف الوضع هو الذمّه، وأمّا إذا كان عالم التشريع، فإنّ الموضوع فيه هو الحكم فهو المرفوع.

وفيه:

إنّ الحديث «عن اُمتی»، وهو ظاهر فی الذمّه لا التشريع.

جواب المحقق الإصفهانی ونقده:

جواب المحقق الإصفهانی:(۲)

أجاب: بأنّ المتعلّق موجود بعين وجود الحكم، والموضوع للحكم ليس الصّلاه الخارجيّه، فرفع الموضوع يكون بعين رفع الحكم.

وفيه:

إن المبنی المذكور أمر عقلی دقيق _ كما صرّح هو بذلك _ وبحثنا عرفی، إذ المقصود إثبات الإطلاق فی «ما»، لكن تماميّه الإطلاق موقوفه على عدم وجود الصّارف أو ما يحتمل الصّارفيّه. وما ذكر فی الإشكال من أن الرفع متوجّه إلی الوضع وأن المرفوع لابدّ وأنْ يكون نفس الموضوع، يكفی للمنع عن انعقاد الإطلاق، إذ لا أقلّ من كونه محتمل الصّارفيّه، وقد وجدنا فی النصوص كتابا وسنّهً

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۶۳.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۵۱.

تعلّق الجعل والفرض والإيجاب بالموضوع مثل «وَللّه ِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...»(۱) وقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكَمُ الصِّيامُ»(۲) وهكذا. فالإشكال باق.

والتحقيق:

أن يقال: بأنّ إسناد الجعل والوضع إلى الحكم أيضا صحيح، وهو غيرمستنكر عند العرف، فيصحّ أن يقال: قد جعل المولى على عبده الحكم الكذائی...

وفی تفسير القمی(۳) فی قوله تعالی «إِنّا عَرَضْنَا الْاَءمانَةَ...»(۴) أن الأمانه هی الإمامه والأمر والنهی. وهذا الكلام إنْ لم يكن روايهً، فلا أقلّ من إفادته صحّه الإطلاق العرفی.

وقال تعالی «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»،(۵) وقد جعل الشيخ المرفوع هو «الحكم الحرجی» كما فی «لا ضرر». وقد ورد فی حديث لاضرر: «لاضرر ولاضرار فی الإسلام».(۶)

والحاصل: إن المنفی علی مبنی الشيخ فی القاعدتين هو «الحكم»، وما ذهب إليه هو الصّحيح، خلافا لصاحب الكفايه حيث جعله الموضوع.

ص: ۸۹

۱- ۱. سوره آل عمران، الآيه: ۹۷.

۲- ۲. سوره البقره، الآيه: ۱۸۳.

۳- ۳. تفسير القمی ۲ / ۱۹۸.

۴- ۴. سوره الأحزاب، الآيه: ۷۲.

۵- ۵. سوره الحج، الآيه: ۷۸.

۶- ۶. وسائل الشيعه ۲۶ / ۱۴، باب أن الكافر لايرث المسلم.

ویؤید صحّه الإطلاق والإسناد: إن الحکم فی غیر باب القضاء یساوق «القانون». وفی البحار عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله: حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعه.(۱)

وأیضا: مقتضی قوله تعالی «نَزَّلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ»(۲) قابلیّه أحکام القرآن للوضع، لمکان التعدیه ب_«علی»، وما یقبل الوضع یقبل الرفع.

فالإشکال مندفع.

الوجه السادس وجوابه

الوجه السادس

إن غرض الاصولی رفع المؤاخذه أو استحقاقها _ علی الخلاف، والصّحیح هو الثانی _ . ولمّا کانت المؤاخذه من الامور التکوینیّه یلزم أن یکون رافعها تکوینیّا کذلک، وحدیث الرفع رافع تشریعی. کما أن الإستحقاق من الآثار العقلیّه، لا الشرعیّه، وما یرفع التکلیف الشرعی لا یمکنه رفع الأثر العقلی.

ذکره المحقق الخراسانی فی الکفایه:(۳)

وقرّبه فی الحاشیه علیها: بأن الاصول العملیّه إنما ترفع الآثار الشرعیّه فقط دون العقلیّه والعادیّه، فلا یمکن للبراءه رفع المؤاخذه أو استحقاقها.

ثم أجاب فی المتن بما حاصله:

إن کان المرفوع بالحدیث هو المؤاخذه أو استحقاقها، فالإشکال وارد، لکنّ

۱- ۱. بحارالأنوار: ۲ / ۲۷۲.

۲- ۲. سوره آل عمران، الآیه: ۳.

۳- ۳. کفایه الاُصول: ۳۳۹.

المرفوع هو الموضوع المترتّب عليه المؤاخذه أو الإستحقاق لها، والموضوع أمر تشريعى، سواء كان هو «الحكم» أو «وجوب الإحتياط» على الخلاف.

وأجاب فى الحاشيه:

بأنّ اللّوازم العقليّه للحكم الواقعى لا تقبل الرفع بالأصل العملى لكونه حينئذٍ من الأصل المثبت، لكنّ عدم الإستحقاق للعقاب من لوازم الحكم الأعمّ من الواقعى والظاهرى، فيجوز رفعه بالأصل العملى ولايلزم الإشكال.

الوجه السّابع وجوابه

الوجه السابع

إنّ الغرض رفع الإستحقاق بالنسبه إلى الواقع، وأمّا رفع وجوب الإحتياط فيرتفع بتبعه استحقاق المؤاخذه على مخالفه وجوب الإحتياط.

ذكره صاحب الكفايه.

وأجاب عنه:(١) بأنه إنما يرد لو كان الإحتياط واجبا نفسيّا، لكنّه هنا طريقى، لأنه قد أنشأ لمصلحه حفظ الواقع وتنجّزه، فإذا وضع وجوب الإحتياط ترتّب استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، وإنْ رفعه فقد رفعه بالنسبه إلى الحكم الواقعى كذلك.

أقول:

هذا على مبناه قدّس سرّه.

ص: ٩١

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤٠.

وذهب المحقق الإصفهانی(۱) إلی أن الإنشاء بداعی تنجّز الواقع محال، بل الإنشاء فی باب الإحتیاط ناشئ عن مصلحه الواقع، أی أن مصلحه الواقع ینشأ منها إنشاءان، أوّلی وهو قوله: صلّ، وثانوی وهو قوله: إحفظ بالنسبه إلی الصّلاه.

وسیأتی تفصیل المطلب فی محلّه إن شاء اللّه.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۴۴.

الثالث: ما هو اللّفظ المقدّر فی الحدیث؟

اشاره

الأمر الثالث

ما هو اللّفظ المقدّر فی الحدیث؟

رأی المحقق الخراسانی

إن حدیث الرفع إمّا قضیّه خبریّه أو إنشائیّه. وعلی کلا التقدیرین ـ والأوجه الثانی ـ فإنّ الامور المذکوره فیه عدا «ما لا یعلمون» لا تقبل الرفع، فلابدّ من تقدیر فی لفظ الحدیث، ویکون المقدّر هو المرفوع، وهو «المؤاخذه» أو «جمیع الآثار» أو «أظهر الآثار فی کلّ واحد منها». وقد ذهب إلی کلّ وجهٍ ذاهب من المحققین:

فصاحب الکفایه(۱) علی أن المقدّر إمّا «جمیع الآثار» أو خصوص «الأثر الظّاهر فی کلّ واحد» من الامور، ویشهد بذلک إستشهاد الإمام علیه السّلام(۲) بحدیث الرفع لرفع لزوم الحلف علی الطّلاق. وأمّا فی «ما لا یعلمون»، فإن

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۰.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۳ / ۲۳۷، الباب ۱۶ من أبواب کتاب الأیمان.

المرفوع هو المجهول وهو الحكم، فالرفع فى هذه الجمله حقيقى، ولاموجب للمجاز فى الإسناد ولاحاجه إلى التقدير.

ويشكل عليه: بأنّ المسند إليه الرفع هو «التسع»، فكيف يكون الإسناد فى احدى الفقر حقيقيّا وفى البقيّه مجازيا؟ وما هو وجه هذا التفكيك؟

رأى المحقق النائينى

والميرزا وبعضهم(١) على أنّ هذا الرفع تشريعى، أى هو فى عالم التشريع، غير أنْ متعلّق الرفع فى «ما لا يعلمون» هو الحكم وفى البقيّه هو الموضوع، ولا يلزم حينئذٍ إشكال التفكيك، لأن الرفع إذا كان تشريعيّا كان الإسناد حقيقيّا على حدٍّ سواء، فالفعل المضطرّ إليه ــ مثلاً ــ مرفوع حقيقةً فى عالم التشريع، وإنْ كان الإسناد فى عالم التكوين مجازيا، لعدم ارتفاعه فيه حقيقةً فيحتاج إلى التقدير.

إذن، ليس المرفوع أحد الامور الثلاثه المذكوره، بل هو الحكم أو الموضوع، ورَفع الموضوع تشريعا عين عدم الأثر، فلا يلزم المجاز أصلاً فى الإسناد ولايحتاج إلى تقدير.

أقول:

لكنْ يبقى أنه لمّا كان المرفوع فى البقيّه هو الموضوع من أجل رفع آثاره، فهل المرفوع جميع الآثار أو خصوص الظاهر منها؟ وسيأتى التعرّض لهذا.

ص: ٩۴

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣۴١، مصباح الاصول ٢ / ٢۶١.

الرابع: هل (ما لا یعلمون) یقبل الرفع؟

الأمر الرابع

هل «ما لایعلمون» یقبل الرفع؟

لقـد أُسـند الرفع فی الحدیث إلی جمیع الأمور التسـعه، ومقتضـی القاعده فی إطلاق الرفع کون المرفوع مرفوعا بالکلّیه، فلو اُرید رفع قسمٍ أو طرف توقف علی قیام القرینه علی ذلک.

إلّا أن «ما لا یعلمون» منها غیر مرفوع بالکلیّه لأمرین:

أحدهما: إن خلوّ الواقع عن الحکم یستلزم التّصویب.

والثـانی: إن ذلـک خلاف الظاهر، لأن معنی قولنا: ما لا یعلمون مرفوع، هو اجتماع «ما لا یعلمون» مع «الرفع» فی الوجود، أی: إنّ الحکم موجود فی الواقع وقـد تحقّق الجهل بالنسـبه إلیه، فهو مرفوع ظاهرا، وهذا هو الظاهر من الکلام، وأمّا الرفع واقعا، فخلاف الواقع، لأن معناه حینئذٍ أن یکون العلم بعدم الحکم عدم الحکم بالمرّه بمجرّد تحقق الجهل به.

فالحاصل: إن الرفع فی «ما لا یعلمون» ظاهری وفی سائر الجمل واقعی،

ص: ۹۵

والمراد من الرفع الظاهری تأثیر الحکم الواقعی أثره بمجرّد ارتفاع الجهل. وعلی هذا، فإذا جرت البراءه عن جزئیّه شیٔ أو شرطیّته وجب إعاده الفاقد له بمجرّد ارتفاع الجهل، فیکون الحاصل عدم الإجزاء، بخلاف الأمر فی البقیّه، فإنّ النتیجه فیها هو الإجزاء.

ولا یخفی أن الدلیلین المذکورین یمنعان من کون الرفع واقعیّا فی مایعلمون فی الشبهه الحکمیّه، وأمّا فی الموضوعیّه، فالدلیل الأوّل ــ وهو لزوم التصویب ــ غیر آت.

واعلم أنه إذا قام الدّلیل علی الإجزاء فی ما لا یعلمون، کان علی خلاف القاعده، کما لو قام علی عدم الإجزاء فی غیره من الامور التسعه.

وأیضا: کون الرفع فی ما لا یعلمون ظاهریّا وفی البقیّه واقعیّا، لیس من استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی، لأن الظاهری یکون رفعه فی مرتبه الظاهر، فالرفع الظاهری رفع مقیّد، والواقعی مطلق، أی أنه فی الظاهری ترفع الید عن الإطلاق بمقتضی الدّلیل القائم.

وملخّص الکلام فی هذا التنبیه: إن حدیث الرفع مقیّد للأدلّه الواقعیّه أو مخصّص لها، فیتقدّم علیها بلا کلام.

وقد یقال: بأن النسبه بین دلیل الحکم الواقعی وحدیث الرفع هی العموم والخصوص من وجه، فما هو الوجه لتقدّم حدیث الرفع؟

ص: ۹۶

هنا مسلكان:

أحدهما: إن الحديث حاكم على الأدلّه، فالتقدّم بالحكومه ولا تلحظ النسبه المذكوره.

والثانی: إنه إنْ خصّص حديث الرفع بالأدلّه وتقدّمت عليه، لزم لغويّه الحديث، بخلاف العكس. فالحديث متقدّم فی مورد الإجتماع المفروض لغويّته لولا التقدّم، لكونه فی هذه الحاله نصّا وتلك الأدله ظاهره، والنصّ متقدّم على الظاهر.

ولا يخفی الفرق بين المسلكين، إذْ لا تصل النوبه على الأوّل إلى التعارض، وأمّا الثانی، فهو مع الغضّ عن الحكومه المذكوره.

ص: ٩٧

الخامس: أيّ الأحكام هو المرفوع؟

اشاره

الأمر الخامس

أيّ الأحكام هو المرفوع؟

إنه بناءً على أنّ المرفوع هو الآثار والأحكام _ كما هو الحق _ لا المؤاخذه وغيرها، فإنّ مقتضى إطلاق الرفع بالنسبه إلى كلّ فقرهٍ رفع جميع الآثار والأحكام، فإنْ لم يشمل شيئا منها كان لمانعٍ ثبوتى أو إثباتى. وعليه:

فإنّ الأحكام تنقسم إلى التكليفيّه _ وهى الإعتبارات الشرعيّه التى فيها جهه الإقتضاء مع المنع من النقيض أى الوجوب والحرمه، أو مع عدم المنع أى الإستحباب والكراهه، أو جهه التخيير وهو الإباحه _ والوضعيّه، كالملكيّه والطّهاره والنجاسه والزوجيّه والشرطيّه والجزئيّه، وغيرها من الإعتبارات الشرعيّه التى ليس فيها جهه الإقتضاء والتخيير.

فهل يرفع الحديث كلا القسمين أو التكليفيّه فقط؟

والأحكام منها: النفسيّه والغيريّه، فهل يرفع كلا القسمين أو النفسيّه فقط؟

ومنها: الإستقلاليّه والضّمنيّه _ مثل وجوب الجزء _ فهل يرفع كليهما أو الأوّل فقط؟

۱ـ الأحكام التكليفيّه

اشاره

الأحكام التكليفيّه

نذكر أوّلاً الأحكام التكليفيّه فنقول:

كلام المحقق النائينى ونقده

كلام الميرزا

ذكر المحقّق الميرزا أنه تاره: يتوجّه الحكم إلى مطلق الوجود، واخرى: إلى صرف الوجود. فإنْ كان الأوّل مثل حرمه شرب الخمر ـ الذى ينحلّ إلى كلّ فرد فرد ـ فالإكراه أو الإضطرار إذا تعلّق بفرد رفع ذاك الفرد. وإن كان الثانى، فإن تعلّق بجميع الوجودات، سقط الحكم، كما لو استوعب الإكراه جميع وقت الصّلاه، وإلاّ فإنّ متعلّق الإكراه ليس متعلّق الحكم، فلو تعلّق الإكراه بالصّلاه فى أوّل الوقت لم يسقط الحكم بوجوب الصّلاه، بل يجب الإتيان بها فى وقت زوال الإكراه مادام الوقت باقيا، لأنّ الصّلاه التى تعلّق بها الإكراه ليس الواجب بل مصداق الواجب.

وإنْ كان فعل شخصى موضوعا للحكم المتعلّق بشخصٍ آخر، لم يتحقّق الحكم بالنسبه إلى الثانى إنْ وقع الفعل من الأوّل عن إكراه، فلو قال: إنْ شرب زيد الخمر وجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه، فشربه عن إكراه، فإنّه لا يجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه.

ويشترط فى جريان حديث الرفع:

۱. أن يكون الرفع امتنانيّا.

۲. أن لا يلزم من رفع الحكم خلاف الإمتنان.

ص: ۱۰۰

۳. أن یکون مفاد الحدیث تنزیل الموجود بمنزله المعدوم، فلو کان العکس لم یجر الحدیث.

وعلیه، ففیما إذا کان متعلّق الحکم صرف الوجود مثل أن ینذر إکرام عالمٍ:

فتارةً: یکره علی إکرام نفس ذاک العالم، فلا یجری الحدیث، لأن رفع حکم الإکرام معناه تنزیله بمنزله المعدوم، أی: لیس هذا الإکرام بإکرام، فیجب الإتیان بالإکرام مره اخری، لکن یلزم من الإتیان به ثانیهً خلاف الإمتنان.

واخری: ینذر عدم الإکرام فیکره علی الإکرام، فهنا یجری الحدیث، لأنّ من رفع هذا الإکرام یلزم الإمتنان، لعدم تحقق مخالفه النذر، فنزّل الموجود بمنزله المعدوم، وکان الرفع امتنانیّا.

وثالثه: ینذر الإکراه ثم یکره علی ترکه، فهنا لا یجری الحدیث، لأنّ الرفع لا ینزّل المعدوم بمنزله الموجود. فحدیث الرفع لا یجعل عدم الإکرام إکراما، فالحکم بوجوب الوفاء بالنّذر باقٍ علی حاله، فإنْ لم یکرم عند زوال الإکراه فقد عصی ووجبت الکفاره.

هذا ما ذکره المیرزا.(۱)

أقول:

أمّا من الناحیه الکبرویّه، فلا کلام فی أنّ مجری الحدیث لابدّ وأنْ یکون امتنانیّا، وأمّا أن مدلوله تنزیل الموجود بمنزله المعدوم ـ فلو کان بالعکس فلا یجری ـ ففیه تأمّل.

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۴۸.

وذلك، لأنّ مـدلول الحديث بحسب خصوصيّه المقام وكون الرفع من الشّارع بالنسبه إلى الأحكام، هو رفع مقتضى الحكم فى ظرف الجهـل أو عـدم أخـذ الموضوع فى عـالم التشـريع، فإذا عرض الإكراه _ مثلًا _ فالشـئ ليس متعلّقا لحكمه. هـذا حقيقه الرفع التشـريعى. فعـدم الأخذ مطلق، سواء كان الأمر الإعتبارى عدميّا أو وجوديّا، فلا ملزم شـرعا وعقلًا لأن يكون المدلول تنزيل الموجود منزله المعدوم.

وبعبـاره اخرى: مفهـوم لفـظ «الرفع» هو «الإعـدام» المتفرّع على الوجود، والإعـدام _ إنْ كـان من الشّـارع وفى ظرف التشـريع _ يتحقّق بعدم جعل الشئ وعدم أخذه موضوعا، سواء كان الشئ وجوديّا أو عدميّا.

هذا حلًا.

وينتقض كلامه: بـأنّ لازم مـا ذكره عـدم جريـان الحـديث _ أى قصوره عن الجريـان _ فى تروك الإحرام مع طروّ الإكراه أو الإضطرار، لأنّ الموضوع هناك عدم الفعل. والظاهر أنه لا يلتزم بهذا.

وأمّا صـغرويّا، حيث طبّق ما ذهب إليه على باب النـذر فقال: لو اُكره على ترك الإكرام لا يجرى الحـديث، لأنّ الحديث لا ينزّل المعدوم بمنزله الموجود، فعليه الكفاره، نقول:

إن مـا ذكره يخـالف ظواهر النصوص التى اُخـذ فيها الموضوع، فإنّ موضوع الكفّاره هو عـدم الوفاء بالنـذر، وهو عنوان انتزاعى، فإن كان متعلّق النذر هو الفعل فعدم الوفاء يتحقّق بالترك، وإنْ كان عدم الفعل فعدم الوفاء يكون بالفعل. إذن،

عدم الإكرام يكون موضوعا لوجوب الكفّاره، كما أنّ الإكرام يكون كذلك. ومن النصوص:

سألته عن رجل عاهد اللّه فى غير معصيهٍ، ما عليه إنْ لم يف للّه بعهده؟

قال: «يعتق...».(۱)

فموضوع «وجوب العتق» هو «عدم الوفاء».

سألت أباجعفر عن الأيمان والنذور واليمين التى هى للّه طاعه.

فقال: ما جعل للّه عليه فى طاعه فليقضه، فإن جعل للّه شيئا من ذلك ثم لم يفعل فليكفّر عن يمينه...».(۲)

فموضوع «وجوب الكفاره» هو «لم يفعل». فلو لم يفعل عن «إكراه» فلا كفاره، لحديث الرفع.

اللّهم إلّا أن يقال: بأن حديث الرفع لا يجرى فى الموضوعات العدميّه، لعدم قابليّته لتنزيل المعدوم بمنزله الموجود.

لكنْ يرد عليه حينئذٍ: لماذا الكفاره؟

فالتحقيق أنْ يقال:

إن كلّ ما كان موضوعا للإكراه ـ مثلاً ـ فإنّ حديث الرفع يرفعه، سواء كان وجوديّا أو عدميّا، وقد رأينا فى النصوص أن عدم الفعل موضوع للحكم.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۲ / ۳۹۵، باب وجوب الكفّاره المخيّره...

۲- ۲. المصدر ۲۳ / ۲۴۸، باب انعقاد اليمين على فعل الواجب.

سلّمنا كون المدلول تنزيل الموجود بمنزله المعدوم فقط.

لكنْ نقول: إن حقيقه الإكراه هو حمل الغير على ترك ما يريد فعله أو فعل ما يريد تركه بالتهديد، فإذا أُكره على الترك توجّه الضّرر إنْ فعل وكذا العكس. وعليه، فمتى أُكره على الترك، كان التوعيد على الفعل، فالفعل ضررى، وحينئذٍ يكون رافع الفعل هو حديث «لاضرر» فلا تجب الكفّاره.

ثم إنّ الميرزا فصّل بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع، فيما إذا حصل النسيان، فلا يصحّح الحديث العباده الفاقده للجزء أو الشرط المنسىّ، بل لابدّ من دليل آخر. وخلاصه الوجه فى ذلك هو: إنّ الصّحه والإجزاء أمر عقلى لا يتمكن الحديث من وضعه، وإنّ حديث الرفع لا ينزل المعدوم بمنزله الموجود، وأنْ لا منّه فى هذا الرفع.

ويصحّح الحديث العباده المشتمله على المانع ولا حاجه إلى دليل آخر، لأنّ الحديث يجعل المانع كأنْ لم يكن، وينزّل الموجود بمنزله المعدوم.

التحقيق فى المقام

والتحقيق أن يقال:

إن كلّ مركّب يراد الأمر به، كالصّلاه مثلاً لا يعقل أنْ يكون مهملاً بالإضافه إلى شئ، بل إنّ الحاكم يلحظ النسبه بين المركّب وذلك الشئ، فإمّا يكون المركّب مطلقا بالنسبه إليه، كأنْ تكون الصّلاه لابشرط بالنسبه إلى الأجزاء والشرائط والموانع، فلا موضوعيّه للشرطيّه والجزئيّه والمانعيّه، وإمّا أنْ يكون بشرط، والشرط إمّا وجودى أو عدمى، فإنْ كان وجود الشئ دخيلاً فى المركّب، كدخل

الرّكوع فى الصّلاه، كان الرّكوع والتقيّد به جزءً للصّلاه، وإنْ كان التقيّد بالشئ ـ دون نفس الشئ ـ دخيلاً فهو شرط، كالطّهاره بالنسبه إلى الصّلاه، وإنْ كان عدم الشئ دخيلاً فى المركّب، كالضّحك بالنسبه إلى الصّلاه، فهو مانع، فالمانعيّه اعتبار عدم الشئ فى المركّب، أى تقيّده بعدمه.

ثم إنّ الأوامر والنواهى المتوجّهه إلى المركّبات بالنسبه إلى هذه الخصوصيّات كلّها إرشاديّه، فإن قال: «إركع» كان إرشادا إلى «الجزئيّه» وإن قال: لا تضحك، كان إرشادا إلى «المانعيّه». وذلك: لأن الأمر لمّا توجّه إلى الصّلاه مع الركوع والسّجود و... انتزع منه جزئيّه الركوع والسّجود... ، ولمّا توجه إليها مع عدم الضّحك مثلاً، ينتزع مانعيّه الضّحك عن الصّلاه.

فظهر أنْ لا مانعيّه ولا جزئيه إلاّ ببركه وجوبٍ استقلالى متوجّه إلى خصوصيّات وجوديّه أو عدميّه.

وظهر أنه لا نهى مستقلّ بالنسبه إلى المانع، بل النّهى المتوجّه إلى المانع إرشاد إلى دخل عدم ذلك الشئ فى صحه المركّب ومطلوبيّته.

وعليه، فرفع المانعيّه ليس إلاّ رفع الوجوب المقيّد بعدم الضّحك مثلاً، ورفع الجزئيّه ليس إلاّ رفع الوجوب المقيّد بعدم الرّكوع مثلاً، فليس المرفوع قطعةً من الوجوب بل هو نفس الوجوب وأصله، كما أنه هو الموضوع، إذ الوجوب بسيط والبسيط لا يتبعّض، وإنْ كان متعلّق هذا الوجوب ذا أجزاء.

ص: ١٠٥

وتلخّص:

أنه إذا رفع أصل الوجوب فلا مصحّح للصّلاه، وحديث الرفع لا يمكنه أن يصحّح الصّلاه الواجده للمانع، كما لا يمكنه تصحيح الصّلاه الفاقده للجزء أو الشّرط.

فالتفصيل بين عدم الجزء أو الشّرط فالبطلان، وبين وجود المانع فالصحّه، باطل.

وعليه، فلا طريق لتصحيح الصّلاه ـ سواء الواجده للمانع أو الفاقده للشرط أو الجزء ـ إلّا الرجوع إلى قاعده لا تعاد.

هذا كلّه فى الأحكام التكليفيّه.

٢ـ الأحكام الوضعيّه

اشاره

الأحكام الوضعيّه

كلام المحقق النائينى فى السبب وتوضيحه ثم نقده

وأمّا الوضعيّات:

فتارهً: يتعلّق النسيان بالسّبب، كالعقد ينسى فيه العربيّه أو يكره على تركها أو يضطرّ إلى غيرها، ففى مثل ذلك قال الميرزا(١) بعدم جريان حديث الرفع، لأن جريانه إن كان لرفع الشرطيّه، فإن النسيان لم يتعلّق بالشرطيّه، وإنْ كان بلحاظ رفع العقد الفارسى، فلا أثر للعقد الفارسى، وإنْ كان بلحاظ تنزيل الفارسى بمنزله العربى وتنزيل ترك العربيّه بمنزله وجودها، فإنّ الحديث ينزّل الموجود بمنزله المعدوم لا العكس.

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣۵۶.

واخرى: يتعلّق بالمسبّب الإعتبارى كالملكيّه والزوجيّه. ولمّا كانت هـذه الامور اعتبارات شرعيّه وضعيّه أمكن وضعها ورفعها، لكنّ الإكراه على الملكيّه ونحوها من المسبّبات غيرمعقول.

وثالثه: يتعلّق بالمسبّب الواقعى، كالطّهاره والنجاسه _ بناءً على كونهما واقعيين كشف عنهما الشّارع _ وهنا لا يجرى الحديث، لأنْ الأمر الواقعى التكوينى لايقبل الرفع. نعم، يقبله _ كالوضع _ بلحاظ حكمه وأثره، فإذا أُكره على الجنابه جرى الحديث من جهه الأثر.

فإن قلت: إذا كان جاريا، فالمكره لا يجب عليه الغسل، لأنه مرفوع بلحاظ أثره وهو وجوب الغسل.

فالجواب: إن وجوب الغسل من آثار الجنابه مطلقا. فتأمّل.

وهذا توضيح كلام الميرزا فى المقام.

أقول:

(أمّا السّبب) فما ذكره فيه تام، لأن معنى جريانه هنا ترتب الأثر على العقد الفارسى، مع أنّ الأثر للعقد العربى، والحديث لا يجعل الفاقد لشرط العربيّه واجدا له.

لا يقال: حديث الرفع حاكم على أدلّه الأجزاء والشرائط، فشرطيّه العربيّه ترتفع بالحديث فى حال النسيان فيصّح بالفارسى.

أمّـا على مبنى الميرزا، فـإنّ حـديث الرفع ينزّل الموجود بمنزله المعـدوم، وهنا لا موجود حتى ينزّل بمنزله المعـدوم. وأمّا على ما اخترناه، فإنّ كلّ ما صدر عن الإكراه أو الإضـطرار أو النسيان وكان ذا أثر شرعى، فإنه يرتفع بالحديث، ولكنَّ ترك العربيّه ليس ذا أثر شـرعىّ حتى يجرى فيه الحـديث ويتقـدّم من بـاب الحكومه، كما أن الحـديث لا يجرى فيما إذا ترك الطّهاره، لأن تركها ليس له أثر شرعى. بل يترتّب عليه بطلان الصّلاه عقلاً لفقدان الشرط.

إذن، لا مصحّح للعقد الفارسى بناءً على اعتبار العربيّه.

على أن متعلّـق الحكم هـو الطـبيعه، والمنسـىّ حصّه، وهـو غير متعلّق الحكم، ومتعلّق الحكم غير المنسـىّ. وهـذا وجه آخر لعـدم جريان الحديث.

كلام المحقق العراقى ونقده

كلام العراقى

ومما ذكرنا يظهر ما فى كلام المحقق العراقى.(١) فإنه يرى جريان الحديث بلحاظ ترك الشرط والجزء، بمعنى: إن ترك الشرط هو المرفوع وأن فاقد الشرط صحيح. وحاصل كلامه هو:

إن العباده الفاقده للشـرط لا تجزى، لأن الحديث إنما يرفع الترك للشـرط مادام المكلّف ناسـيا، فدائره مصلحه المأمور به ليست محدده، بل يرتفع التكليف بمقدار النسـيان، وأمّا بعده، فإن إطلاق مصـلحه الطبيعه يقتضـى عدم الإجزاء ووجوب الإتيان بالعباده الواجده للشرط. هذا فى التكليفيّات.

١- ١. نهايه الأفكار: ٣ / ٢١٨.

وأمّا فى الوضعيّات، فالحديث يجرى، لأنه إذا ترك العربيّه نسيانا، فقد رفع الشّارع هذا الترك بلحاظ أثره، أى: العقد ليس فاسدا، إلاّ أن المانع من جريان الحديث هو أمر آخر، وهو أنه مع رفع الفساد الذى هو ترك العربيّه يتحقق وجوب الإعاده، كما لو كان منذورا فيجب، وفاءً للنذر، وهو تكليف وفيه كلفه، والحديث رافع للكلفه منّهً.

إذن، لا يجرى الحديث فى التكليفيّات من جهه عدم الإجزاء.

وهو لا يجرى فى الوضعيّات من جهه لزوم الكلفه.

أقول:

صحيح أن الترك يرتفع بالحديث، لكن إذا كان موضوعا لأثر شرعى لا عقلى، والصحّه والفساد من الامور العقليّه، ينتزعان من موافقه المأتى به للمأمور به ومخالفته، فلا معنى لإجراء الحديث لرفع الفساد.

ثم إن ما ذكره من عدم الجريان فى الوضعيّات لاستلزامه الكلفه، مخدوش، بأنّ غرض صاحب المعامله مختلف، فإنْ كان غرضه فى تحقّقها فلا كلفه، وإن كان فى عدم تحقّقها، ففى وضع لزوم الوفاء كلفه. فالصّحيح هو التفصيل.

ولو تعلّق النسيان أو الإكراه أو الإضطرار بنفس العقد لابشرطه، فلا يجرى الحديث، لأنه مع النسيان لا عقد، لأن العقد من الامور القصديّه، وحديث الرفع لا يجرى فى الموضوع المتقوّم بالقصد كما فى محلّ الكلام، إذ مع عدم القصد لا موضوع، أى لا عقد أصلاً.

ص: ١٠٩

أمّا بالنسبه إلى الإكراه، فيجرى الحديث ويكون العقد باطلاً.

وأمّا الإضـطرار، فلا يجرى، للزوم خلاف الإمتنان، لأن رفع أثر بيع المضطرّ إلى البيع وجعله باطلاً خلاف الإمتنان بالنسبه إلى هذا المضطر.

هذا كلّه فى السبّب.

(أمّا المسبّب)

ففى الإعتبـارى كالملكيّه والزوجيّه، قال الميرزا بجريان الحـديث، لأنّ المسـبّب مجعول شـرعى فللشارع رفعه، وليس المرفوع هو الملكيّه بلحاظ الأثر أى التصرّف، بل هو نفس الملكيّه. لكنّ المسبّب لا يتعلّق به الإكراه.

كلام المحقق النائينى فى المسبب ونقده

أقول:

قد ذكرنا فى محلّه(١) أنّ فى حقيقه الإنشاء مسالك:

أحدها: إنه إيجاد المعنى بوجوده اللّفظى الجعلى الوضعى، أى بالجعل والمواضعه. فالملكيّه توجد بالعقد وجودا جعليّا، فهى مثل الشمس ــ مثلاً ــ لها وجود خارجى ووجود لفظى، فإذا قال ملّكت فقد أوجد الملكيّه بوجودها اللّفظى. قاله المحقق الإصفهانى.

والثانى: إنه الإعتبار والإبراز. أى يعتبر المعتبر ملكيّه زيد للدار ويبرز اعتبار ذلك بقوله ملّكتك. قاله السيّد الخوئى.

١- ١. تحقيق الاصول ١ / ١٥٢.

والثالث: السببيّه. وهو قول المشهور.

والكلام الآن حسب هذا المسلك الأخير فنقول:

صيغ العقود أسباب، فلمّا يقول «بعت» تتحقّق ملكيّه الدار لزيد فى اعتبار المتعاملين، ولذا يعتبر فى الصّيغه قصد الإنشاء. ثم إنّ هذا الأمر الموجود بالصّيغه فى اعتبارهما، قد يقع موقع الموافقه من العقلاء وقد لا يقع، فإنْ وافق عليه العقلاء أصبح البيع عقلائيّا، وحينئذٍ ينظر إلى اعتبار الشّارع، فإنْ وافق حصل منه الإعتبار المماثل. وإذا تمّت هذه المراحل الثلاث تصل النوبه إلى المرحله الرابعه، وهى مرحله ترتب الآثار مثل جواز التصرّف فى الثمن والمثمن.

فالمسببيّه هى من قبل المتعاقدين، ثم يكون موضوعا لاعتبار العقلاء والشّارع.

هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن حقيقه الإمضاء جعل المسبّب موضوعا للإعتبار المماثل، وحقيقه الردع عدم الإعتبار المماثل.

ومطلب ثالث: إن العناوين الإنشائيّه كلّها أفعال المتعاقدين، وقد تكون موضوعا للإعتبار الشرعى، فليست العناوين فعل الشّارع، ولمّا كانت من أفعال المتعاقدين فهى قابله للإكراه.

وقد وقع الخلط بين «آجرتك» و«تحقّق الإجاره»، لأنّ السبّب هو الأوّل، والثانى هو المسبّب، أى كون الدار موردا للإجاره المقصوده فى العقد، فعدم تعلّق

الإكراه يكون بالنسبه إلى فعل العقلاء والشّارع، لأنّ اعتبار العقلاء والشّارع ليس إنشائيّا، بل هو إمضاءٌ لما فعله المجرى للعقد، ولذا يصدق عنوان البائع عليه ولا يصدق على العقلاء والشّارع.

وأمّا فى الخارجى، فقد ذكر الميرزا أن الأمر الواقعى لا يقبل الوضع والرفع، بل المرفوع بحديث الرفع هو الأثر والحكم رفعا تشريعيّا.

ثم أورد الميرزا على نفسه: بأنه إذا تعلّق الإكراه بالنجاسه وكان الرفع بلحاظ الأثر، فلا يلزم تطهير المتنجّس، ولا يجب غسل الجنابه المكره عليها.

فأجاب: بأنّ الغَسل والغُسل أمران وجوديان يترتّبان على النجاسه والجنابه سواءً كانت اختياريّتين أوْ لا. ثم أمر بالتأمّل.

أقول:

فى ما ذكره فى الجواب نظر، لأنْ حديث الرفع حاكم على الأدلّه الأوليّه _ حكومه ظاهريّه فى «ما لا يعلمون» وواقعيّةً فى البقيّه _ والحكومه متوقفه على الإطلاق ثم رفع الحديث الحكم فى حال الإكراه والإضطرار... . فلا يعقل التقيّد بالإكراه أو عدمه، بل إن الموضوع فى الحديث عباره عمّا توجّه إليه الحكم بنحو اللّابشرط عن الإكراه وعدمه والإضطرار وعدمه... وهكذا.

وعليه، فلمّا ورد وجوب الغُسل على الجنابه مطلقا، فإنّ حديث الرفع يرفع الحكم بوجوب الغُسل فى حال الإكراه _ مثلًا _ فلا وجوب للغُسل فى الحصّه المكره عليها من الجنابه. ولعلّ هذا وجه التأمّل الذى أمر به.

ص: ١١٢

فالتحقيق فى الجواب:

هو إعاده النظر فى حقيقه النجاسه والحَدَث، فهل هما أمران واقعيّان أو اعتباريّان أو انتزاعيّان؟٠

والإيراد المذكور إنما يتوجّه بناءً على كونهما أمرين واقعيين. وأمّا بناءً على كونهما اعتباريين من الشّارع وأهل العرف، وأنهما حكمان شرعيّان مسبّبان، والأحكام الشرعيّه لا يعقل تعلّق الإكراه بهما، فالبحث منتف من الأصل.

وتفصيل المطلب هو إنه:

ذهب الشيخ وجماعه: إلى أن النجاسه والحدث أمران واقعيّان كشف عنهما الشّارع.

وقال آخرون منهم الميرزا(١): هما أمران اعتباريّان.

وقد استدلّ هؤلاء بأنّ مقتضى الأدلّه عباره عن المجعوليّه الشرعيّه، لأنّ لسان «كلّ شيء لك طاهر» لا يختلف عن لسان «الماء طاهر»، ووحده اللّسان فى الطّهاره الواقعيّه كما فى الماء، والظاهريّه كما فى القاعده، وهى اعتباريّه، تكشف عن كون الطّهاره والنجاسه من الاعتبارات الشرعيّه.

وقد أقام المحقّق الإصفهانى البرهان على عدم إمكان كونهما من الامور الواقعيّه، وأن كونهما من الإنتزاعيات والتكليفيّات غير معقول، فهما اعتباريّان.

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٥٧.

التحقيق فى المقام

أقول:

إن اللّغه والعرف يساعدان على كونهما من الامور الواقعيّه، ففى(۱) اللّغه: القذاره والنجاسه واحد، وهو مايستقذره الطبع. ولا ينافى ذلک وحده اللّسان بين «كلّ شىء لک طاهر» و«الماء طاهر»، فإنّ الشّارع يكشف فى عالم التشريع عن الطّهاره والنجاسه الواقعيتين، ويجعل المنكشف موضوعا للأثر الشرعى.

وأمّا الإستدلال لاعتباريّتهما: بأنه إذا أسلم الكافر يطهر ويكون ولده طاهرا بمقتضى قانون التبعيّه، وكيف يمكن التصديق بتبدّل أمر واقعى ــ وهو النجاسه ــ إلى أمر واقعى آخر ــ وهو الطّهاره ــ فى لحظات. فهما اعتباريّان.

ففيه: إنّا لا نقول بالواقعيّه مطلقا، بل بنحو الموجبه الجزئيّه كما سيتّضح، والقائل بالإعتباريّه مطلقا لا يفيده هذا الإستدلال، لأن الدّليل أخصّ من المدّعى.

وبالجمله، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ من كون الطّهاره والنجاسه أمرين واقعيين كشف عنهما الشّارع تام، عند شيخنا الاستاذ دام بقاه.

ثم إنه فصّل المطلب فأفاد:

إنّ من الموارد ما يكون أمرا واقعيّا كشف عنه الشّارع، والعرف لا يدرک فيه النجاسه مثل الكلب، إذ قال عليه السّلام: رجس نجس لا تتوضّأ بفضله.(۲) ومن الموارد ما هو أمر واقعى أمضاه الشّارع، مثل البول، فإنّه يتنفّر منه الطبع واقعا،

۱- ۱. مجمع البحرين ۳ / ۴۵۳.

۲- ۲. وسائل الشّيعه ۳ / ۵۱۶، باب وجوب تعفير الإناء بالتراب.

فالعرف واللّغه على أنه نجس والشّارع قد أمضى ذلك. ومن الموارد ما هو أمر اعتبارى مثل الطّهاره الظاهريّه، حيث اعتبر الشّارع فى مورد الشك الطّهاره بقوله عليه السّلام: كلّ شئ ٍ نظيف حتى تعلم أنه قذر،(۱) ففى مثله لا يمكن القول بالواقعيّه.

وأمّا الكافر، فقد يقال: بأنْ بدنه إن كان نظيفا لا يتنفّر منه الطبع، فليست نجاسته حقيقيّةً.

ولكنّ العلقه القويّه الموجوده بين الروح والبدن، توجب تأثّر البدن من الرّوح الخبيثه تأثّرا لا يدركه الإنسان، لكنّ الشّارع بحكمه بنجاسته قد كشف عن تلك الخباثه والقذاره، وعليه، فلا مانع من القول بكونها فيه حقيقيّه.

لكنّ ولد الكافر إذا أسلم يكون طاهرا بالتبعيّه بالإجماع، وهذه الطّهاره ظاهريّه لا واقعيّه.

فظهر أن الصحيح هو التفصيل بين موارد النجاسات.

وأمّا الحدث، فالمشهور على أنه أمر نفسانى، لكنْ لا مثبت لذلك، بل الظاهر من النصوص كونه كيفيّه جسمانيّه، كالخبر عن النبى صلّى اللّه عليه وآله: «تحت كلّ شعره جنابه»(۲) وكالخبر عن أبى عبداللّه عليه السّلام أنه قال فى كلامٍ له لأبى حنيفه: «الجنابه تخرج من سائر الجسد».(۳)

۱- ۱. وسائل الشیعه ۳ / ۴۶۷، باب أنّ كلّ شئ ٍ طاهر.

۲- ۲. بحارالأنوار ۷۸ / ۵۱.

۳- ۳. تعلیقه دعائم الاسلام ۱ / ۹۱.

بقی حلّ الإشکال الـذی ذکره المیرزا وأجاب عنه بأن الغسل یترتب علی مطلق الجنابه فلا یتعلّق بها الإکراه، فقد أفاد شـیخنا أنه قـد أوضح کلامه بعض الأعلام(۱) من تلامـذته بـأنّ الأـثر إن کان مترتّبا علی الشـیء بما هو فعل للمکلّف فیرتفع بالإکراه، وإن کـان مترتبـا لاـ بمـا هو فعل له فلایرتفع. والجنابه من قبیل الثانی. وهـذا مراد المیرزا من «مطلق الجنابه»، لکن الشـیخ الکاظمی لم یضبط کلام المیرزا. فلا مجال للإیراد المذکور، ولا یرتفع أثر الجنابه وهو الغسل بالإکراه.

هذا تمام الکلام فی هذا التنبیه.

ص: ۱۱۶

۱- ۱. الشیخ حسین الحلّی، أو المیرزا باقر الزنجانی قدّس سرّهما.

السادس: هل یجری الحدیث الرفع فی المستحبّات؟

اشاره

الأمر السادس

هل یجری الحدیث فی المستحبّات؟

أمّا البراءه العقلیّه، فلا موضوع لها فی المستحبات، کما هو واضح.

وأمّا البراءه الشرعیّه، فإنّ کان المرفوع بالحدیث هو المؤاخذه، فکذلک، کما هو واضح.

وإن کان مفاد حدیث الرفع هو رفع الحکم فی مرحله الظاهر أو هو إیجاب الإحتیاط، فللبحث مجال.

ثم إنّ المستحب إمّا إستقلالی وإمّا إرتباطی.

کلام المحقق الخوئی

کلام السیّد الخوئی

قال فی مصباح الاصول: والتحقیق أن یفصّل بین موارد الشک فی التکالیف الإستقلالیّه، وموارد الشک فی التکالیف الضمنیّه، ویلتزم بجریانها فی الثانیه دون الأولی. والوجه فی ذلک: إن المراد من الرفع فی الحدیث الشریف هو الرفع فی

ص: ۱۱۷

مرحله الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم فی مرحله الظاهر عدم وجوب الإحتیاط، لتضادّ الأحکام ولو فی مرحله الظاهر، وهذا المعنی غیر متحقّق فی موارد الشک فی التکالیف الإستقلالیّه، إذ لو شککنا فی استحباب شیء لا إشکال فی استحباب الإحتیاط، فانکشف أن التکلیف المحتمل غیر مرفوع فی مرحله الظاهر، فلا یکون مشمولاً لحدیث الرفع.

الصحیح هو الجریان مطلقا

وأمّا التکالیف الضمّنیه، فالأمر بالإحتیاط عند الشک فیها وإنْ کان ثابتا فیستحبّ الإحتیاط بإتیان ما یحتمل کونه جزءً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلی حدیث الرفع والحکم بعدم الإشتراط فی مرحله الظاهر.(۱)

أقول:

أمّا فی المستحبّات الضمنیّه، کأنْ یشک بنحو الشبهه الحکمیّه فی اعتبار القیام فی نافله اللّیل، فإنّ «رفع ما لا یعلمون» یرفع اعتبار القیام واشتراط النافله به ویکون المکلّف فی سعهٍ.

وأمّا فی المستحبّات الإستقلالیّه فقولان. وحاصل وجه عدم الجریان هو:

إنه لا ریب فی استحباب الإحتیاط، ومعه لا أثر لجریان حدیث الرفع.

لکن ینتقض: بأن الأمر فی الضّمنیّات أیضا کذلک، فإنّه إذا شک فی جزئیّه شیء لمستحبٍ من المستحبّات، فلا ریب فی استحباب الإحتیاط بالإتیان به، فلا

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۷۰.

منافاه بين جريان الحديث واستحباب الإحتياط. وعلى هذا، ففى المستحبّات الإستقلاليّه لا مانع من جريان الحديث.

وبعباره اخرى: إنه لا يجتمع رفع التكليف مع الإحتياط الوجوبى، أمّا رفعه مع حسن الإحتياط فممكن.

لكنّ المهمّ هو وجود الأثر لجريان حديث الرفع _ أمّا مع عدم الأثر فلا يجرى للزوم اللّغويّه _ ولو بنحو الموجبه الجزئيّه، فالمقتضى للجريان حينئذٍ _ وهو الإطلاق _ محفوظ، والمانع مفقود. وعليه، فلو كان المكلّف بصدد امتثال أوامر المولى الواقعيّه النفسيّه، سواء الواجبه والمستحبّه، من أجل القيام بوظائف العبوديّه، كان رفع التكليف الإستقلالى عنه بحديث الرفع توسعةً له ومنّةً عليه، وإذا كان هذا الأثر مترتّبا على جريان الحديث، فلا مانع من التمسّك به فى موارد الشك فى الإستحباب النفسى لعملٍ من الأعمال.

فالصّحيح هو القول بجريان الحديث فى المستحبّات مطلقا.

ص: ١١٩

السّابع: هل المنّه شخصيّه أو نوعيّه؟

اشاره

الأمر السّابع

هل المنّه شخصيّه أو نوعيه؟

إنه وقع الكلام فى أن المنّه فى حديث الرفع شخصيّه أو نوعيّه، فلو أتلف مال الغير، فإنْ كانت المنّه شخصيّه فالحديث جارٍ فلاضمان، وإنْ كانت نوعيه فالضمان ثابت، فنقول:

إنّ الحرج المنفىّ فى الشريعه هو الحرج الشّخصى، وفيما نحن فيه قال بعضهم كالمشكينى: بأنّ المنّه وإنْ كانت شخصيّه لكنّ رفع الضّمان يستلزم الضرّر على صاحب المال، وقاعده نفى الضّرر توجب الضّمان، وحينئذٍ يقع التزاحم بين الحديث والقاعده، فإن تساوى «المنه» و«الضرر» سقط الطرفان والمرجع: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»(۱) وإنْ كان أحدهما أهمّ تقدّم.

أقول: هنا امور:

التحقيق هو الثانى

الأوّل: قد تقرر أن جميع الأدلّه التى لسانها لسان الرفع مثل حديث «لا

ص: ۱۲۱

۱- ۱. نسبه فى جواهر الكلام ۳۱ / ۹۱ إلى قوله عليه السّلام.

ضرر»(١) و«ما جَعَلَ عَلَيْكَمْ فِي الدِّينِ»(٢) وحديث «الرفع» كلّها رافعه للحكم، وليس شيءٌ منها بجاعلٍ ومشرّع. وعليه، فإنّ قاعده لا ضرر لا تثبت الضمان.

والثاني: قد تقرّر أن التساقط يكون فى مورد التعارض مع عدم المرجح، وحينئذٍ يرجع إلى العام الفوق، وأمّا فى التزاحم فالتخيير لا التساقط.

والثالث: قد تقرّر أنّ ملاك التعارض هو التمانع فى مرحله الجعل، وملاك التزاحم هو عدم التمانع فى تلك المرحله، ووجوده فى مرحله الإمتثال، إذْ لا قدره على امتثال كلا الحكمين.

فظهر ما فى الكلام المذكور.

وأنّ الحق هو: إن الإمتنان نوعى، فلو لزم من الإمتنان على شخصٍ ضرر على آخر لم يجر الحديث. وعليه، فالضّمان ـ فى المثال المذكور ـ على أثرالحاصل بالإكراه والإضطرار ثابت.

١- ١. بحارالأنوار ٢٢ / ١٣٥، وهو فى عدّه أبواب من وسائل الشيعه.

٢- ٢. سوره الحج، الآيه: ٧٨.

الثامن: حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط من العناوين المذكوره فيه

اشاره

الأمر الثامن

إن حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط

كلام الشيخ

من العناوين المذكوره فيه

وقد تعرّض الشيخ قدّس سرّه لهذا المطلب فقال(۱) بعد ذكر بعض الإيرادات:

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث أنها لا ـ ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما.

(قال): وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الروايه كما هو حقّه، فاعلم:

إنه إنْ بنينا على عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار الشرعيّه المترتّبه على هذه العنوانات من حيث هی، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيّه المترتّبه على الخطأ والسّهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفّاره المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدتی السّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء. وليس المراد أيضا

۱- ۱. فرائد الاصول: ۱۹۶.

رفع الآثار المترتبه على الشیئ بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعمّد الإفطار فعلیه کذا، لأن هذا الأثر یرتفع بنفسه فی صوره الخطأ.

بل المراد: إن الآثار المترتبه على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشّارع عن ذلک الفعل إذا صدر عن الخطأ.

توضیح المحقق الخراسانی کلام الشیخ

توضیح المحقق الخراسانی کلام الشیخ

وقد أوضح المحقق الخراسانی فی حاشیته(۱) مرام الشیخ وبیّن وجه عدم المعقولیّه لرفع الآثار الشرعیّه بقوله:

وذلک: لأنّ الظاهر بل المتیقَّن أن سبب رفع الآثار منّهً فی الخطأ والنسیان وهکذا إلى ما لا یعلمون هو: نفس هذه الامور، لمناسبتها للتسهیل کما لا یخفى، ومعه، کیف یمکن أن یکون موضوعا لما رفع من الآثار، ولیس موضوع الأثر إلاّ مقتضیا لوضعه.

لا یقال: لکنه یوجب التفکیک بین ما ذکر وغیرهما من التسعه، بداهه أنّ الحسد والطیره والوسوسه قد رفع ما یترتب علیها بعناوینها من الآثار الشرعیّه.

فإنه لا ضیر فیه بعد ما کان بصدد بیان جمیع ما رفع آثاره، سواء کانت له بما هو معنون بعنوان خاص، کالحسد وأخواته، أو کانت له بأیّ عنوانٍ کان معنونا من العناوین المختلفه، من دون اندراج تحت أمرٍ أو اشتراک فی شئ، إلاّ فیما هو سبب

ص: ۱۲۴

۱- ۱. درر الفوائد فی حاشیه الفرائد: ۱۹۴.

رفعها فى الجميع من الخطأ والنسيان وأخواتهما، ولذا ذكرها بهذه العناوين ليجمع شتاتها بما هو ملاك الرفع فيها حيث لا جامع غيره.

وليكنْ مراده قدّس سرّه من عدم المعقوليّه ما ذكرناه، وإنْ كان خلاف ما يتراءى من ظاهر العباره...

أقول:

ومع التأمّل فى كلام الشيخ والمحقق المذكور يظهر الخلل فى كلمات المحقق الإصفهانى والمشكينى حيث نسبا إلى الشيخ انصراف الحديث عمّا ذكر، مع أنه لا عين ولا أثر للإنصراف فى كلامه.

وما ذكره الشيخ مع التوضيح المزبور له فى غايه المتانه.

وحاصل الكلام فى المقام هو:

إنّ الحديث رافع للأحكام التى لا يقتضى العنوان ثبوتها، وهى أحكام الفعل الذى تعلّق به الإكراه والإضطرار... ولا يرفع الحديث حكم الفعل المقيّد بالعمد، إذْ لا يوجد فى الخطأ والنسيان عمد. فهو يرفع الفعل اللّابشرط عن الخطأ والنسيان.

وبعباره أُخرى: إن موضوع الرفع هو الفعل المخطئ والمنسيّ اللّابشرط عن الخطأ والنسيان، لأن الموضوع، إمّا لا بشرط عن الخطأ والنسيان، وإمّا مقيّد بهما كالقتل الخطأى، وإمّا أنّ السّهو والنسيان موضوع. فالحديث يشمل اللّابشرط، وأمّا المقيَّد بالخطأ والنسيان، فخارج تخصّصا.

ص: ۱۲۵

هذا ما ذكره الشيخ والمحقق الخراسانی ــ وقد أيّده العراقی(۱) بروايه البزنطی «رفع ما أخطأوا وما نسوا»(۲) أی: المخطئ والمنسیّ... فما ذكراه هو الصحيح، كما أفاد شيخنا الاستاذ دام بقاه.

كلام المحقّق الاصفهانی وتوضيحه

كلام المحقّق الاصفهانی

وتعرّض المحقّق الإصفهانی رحمه اللّه لما أفاده الشيخ وحمله على معنىً آخر، ثم أجاب عن الإشكال بوجهٍ غيرما تقدّم، فلنورد نصّ كلامه بقدر الحاجه، ثمّ نوضّحه... قال:

قد أورد على حديث الرفع كما فی الرسائل بأنه موهون إذا أريد منه رفع جميع الآثار، للزوم التخصيص الكثير فيه، لأن آثار الخطأ والنسيان غيرمرتفعه.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان بما هما.

بل الآثار المترتبه على ذات الفعل لا بشرط العمد والخطأ مرفوعه بالخبر إذا صدر عن الخطأ قائلًا: بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعيّه المترتبه على الخطأ والسّهو من حيث هذين العنوانين.

ولعلّه بملاحظه أن رفع ما فرض ثبوته فی هذه الشريعه تناقض، فإن معناه

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۱۱.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۱۶ / ۲۱۷ عن العياشی فی حديثٍ: ما أخطأوا وما نسوا.

حينئذ أن الآثار الثابته لهذه العناوين فى هذه الشريعه غيرثابته فى هذه الشريعه، وهو تناقض واضح.

مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقى، كانت هذه المناقضه ثابته فيما إذا رفعت آثار الفعل لذاته فى حال الخطأ، فإن الرفع الحقيقى يقتضى ثبوتها فى هذه الشريعه للفعل فى حال الخطأ، فرفعها فى حال الخطأ مناقضه، ورفع الآثار الثابته فى الشرائع السّابقه صحيح فى كلا المقامين.

وأمّا إذا أريد الرفع بمعنى الدفع، فمعقول فى كلا المقامين، فكما يكفى ثبوت المقتضى للأثر حتى فى حال الخطأ، كذلك يكتفى بثبوت المقتضى له فى نفس الخطأ، فلا يكون رفعه بما هو أقوى اقتضاء منه مناقضه.

نعم يكون معارضا للأدلّه المتكفّله لآثار الخطأ والنسيان بما هما، وهذا غير عدم المعقوليّه.

وبالجمله: الإشكال فى الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان فى الموضوع كونه عنواناً، ومقتضياً له حقيقه، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بما هو خطأ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه.

فيكون معارضاً للدليل المتكفّل لحكم الخطأ بما هو، فيلزم التخصيص الكثير فى الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الإمتنان يقتضى أن الجهات الموجبه للمنّه _

برفع الأحكام والآثار ــ هى هذه العناوين المأخوذه فى الخبر، من الجهل و الخطأ والنسيان والإكراه والإضطرار.

فإذا كانت هذه الجهات مقتضيه لرفع تلك الأحكام، فلا محاله ليست بما هى مقتضيه لثبوتها، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرفى النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعيه لها ذات المجهول و ذات ما أكره عليه وهكذا.

وعليه، فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسيان بما هما، حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه.

ثم ذكر الجواب الثانى و أورد عليه بإيراد فقال:

فالأولى الإقتصار على الجواب الأوّل، باستظهار رافعيّه هذه العناوين الطاريه فى نفس ورود رفعها مورد الامتنان.(١)

أقول:

يريد رحمه اللّه أن مراد الشيخ قدّس سرّه هو أنه إذا كان الحديث رافعاً للأحكام المترتبه على نفس الخطأ فى الشريعه يلزم التناقض، لأن تلك الأحكام موضوعه شرعاً مثل حكم القتل عن خطأ. إذن، عدم المعقوليّه يرجع إلى لزوم التناقض، و هو اجتماع الوضع والرفع فى الشريعه.

ثم أشكل على الشيخ: بأنه إذا كان المراد هو الرفع الحقيقى، فالتناقض

١- ١. نهايه الدرايه ۴/۵۴ ــ ۵۷.

بالنسبه إلى الفعل اللّابشرط يتحقّق فى حال الخطأ والنسيان، لأنّ اللّا بشرط فى ظرف الخطأ له حكم فى الشريعه، و إن كان الرفع بمعناه الحقيقى، فالفعل له حكم فى الشريعه و قد ارتفع بالحديث، و إذ يكون بمعناه الحقيقى، لا يختص الأشكال بالآثار المترتبه على الفعل، بل يلزم بالنسبه إلى نفس الفعل المقيّد أيضاً.

وإن كان الرفع بالنسبه إلى الشّريعه السّابقه، فلا يلزم التناقض، لا فى اللّا بشرط و لا فى المقيّد، إذ لا مانع من رفع هذه الشريعه لما وضع فى الشريعه السّابقه.

وإن كان الرفع بمعنى الدفع، فلا يلزم إشكال التناقض أيضاً مطلقاً، لوجود المقتضى للفعل اللّابشرط فى الشرائع السابقه، و كذا لنفس الخطأ و النسيان وفى هذه الشريعه: للفعل اللّابشرط فى حال الخطأ المقتضى لثبوت الحكم، لكن قد منع الشّارع من تأثير المقتضى إمتناناً، و كذا نفس الخطأ والنسيان.

على أنّ الموضع الذى يلزم منه التناقض و عدم المعقوليّه يرجع إلى التعارض، والتعارض هو تنافى الدليلين فى مقام الإثبات وليس بغير معقول.

ثم إنه رحمه اللّه حاول رفع التعارض: بأن عناوين الخطأ والنسيان... أوجبت الرفع للآثار منّهً، هذا ظاهر الحديث، فالإكراه مثلًا ـ رافع، فلاـ محاله يكون رافعاً لأحكام ليس موضوعها نفس الخطأ والإكراه والنسيان، لأن الحكم المرفوع لا يكون حكم نفس الموضوع، وإلّا يلزم أن يكون الشى ء رافعاً و مثبتاً،

و هذا الذی ذکر یکون موجباً لصرف ظهور الحدیث إلی الموضوع اللّابشرط عن الخطأ...

فتلخص: إن الإشکال هو فی الحقیقه تعارض الدلیلین، وعدم المعقولیّه المذکوره یکون قرینه عقلیّه لصرف ظهور الحدیث إلی الموضوع اللّابشرط، و من هنا لا یعمّ الموضوع المقیّد. و هکذا یندفع الإشکال عن الخبر.

رأی شیخنا الاستاذ

نظر الاستاذ

ولکنّ إشکال المحقق المذکور غیر وارد، لأن التعارض فرع تمامیّه السّند والدلاله والجهه فی کلا الدلیلین، والشیخ یری عدم تمامیّه حدیث الرفع فی مرحله الإقتضاء بالنسبه إلی آثار نفس الخطأ والنسیان. و وجه ذلک هو إشتراط أن یکون لحدیث الرفع إطلاق یعمّ آثار نفس الخطأ حتی یتحقق التعارض، و هذا الإطلاق محال، لأن الحدیث مدلوله الدفع کما تقدّم، فالحدیث معناه دافعیّه الإکراه و... فهذه العناوین مانعه عن استحقاق العقاب، و معنی ذلک أن یکون المقتضی للممنوع أمر آخر غیر العنوان، فالمقتضی هو الفعل اللّابشرط، والإکراه و... مانعه، لأنّ نفس العنوان لا یعقل أن یکون مقتضیاً و مانعاً معاً، و هذا ما یقوله الشیخ.

ثم إنه لا مانعیّه لنفس الحسد و الطیره والوسوسه، کما أفاد هذا المحقق، بل الرافع والمانع إبتلاء أکثر الناس بهذه الأمور.

ص: ۱۳۰

التاسع: هل الإمتنان حكمه أو علّه؟

الأمر التاسع

هل الإمتنان حكمه أو علّه؟

وتظهر الفائده فيما إذا وجد العنوان، كأن يقع الأمر عن خطأ وله حكم شرعى ولامنّه فى رفعه على الشخص، فإنّه إنْ كان الإمتنان علّةً، فلا يرتفع الحكم لعدم الإمتنان كما هو الفرض، وإنْ كان حكمه رفع.

والحق: إن المنّه هنا علّه، فإنه وإنْ لم يكن فى الحديث تعليلٌ، لكنّ ملاك العلّه موجود فيه، وهو دوران رفع الحكم مدار المنّه. وذلك، لأن المقام مقام الإمتنان، واللّسان لسانه. والشاهد على ذلك الآيات الكريمه فى آخر سوره البقره، وكذا بعض ألفاظ الحديث نفسه، إذ قال صلّى اللّه عليه وآله: «وضع عن اُمّتى...».(۱)

وعلى الجمله، فإن السّياق والمقام يمنعان من انعقاد الإطلاق فى الحديث ليشمل المورد الذى لا منّه فيه فى الرفع، ولا أقلّ من الشك فى انعقاده.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۷ / ۲۹۳، باب عدم بطلان الصّلاه بالوسوسه.

العاشر: فی سند حدیث الرفع

الأمر العاشر

فی سند حدیث الرفع

إنه لا مجال للخدشه فی سند حدیث الرفع.

وأمّا روایته عن: أحمد بن محمد بن یحیی العطّار، عن سعد بن عبداللّه، عن یعقوب بن یزید، عن حمّاد بن عیسی، عن حریز بن عبداللّه عن أبی عبداللّه علیه السّلام...

فقد تلقّی جمهور العلماء هذا السّند بالقبول، لکنّ «أحمد بن محمد بن یحیی العطار» فیه کلام.

وقد استدلّ للقول بوثاقته بوجوه:

الأول: إنه من مشایخ الإجازه، ولاحاجه إلی التوثیق فیهم.

ولکنّ هذا بوحده لا یفید.

الثانی: توثیق الشهید الثانی والسّماهیجی والبهائی، واعتمده صاحب المعالم.

وقد أشكل: بأنّ توثيقات هؤلاء اجتهاديّه.

وأجيب: بأنّهم أدق نظرا من المتقدّمين.

وفيه: إن هذا صحيح، لكن توثيقهم مستند إلى الحدس، والمعتبر فى التوثيق كونه عن الحسّ.

الثالث: تصحيح العلاّمه طريق الشيخ الصّدوق إلى عبدالرحمن بن الحجاج وإلى ابن أبى يعفور، وهما مشتملان على هذا الرجل.

وأشكل عليه: بأنّ هذا التصحيح مبنى على مسلكه، وهو القول بأصاله العداله، والمبنى باطل.

وفيه: إن تصحيحات العلاّمه غير مبتيّه على المبنى المذكور، وإن منشأ هذا التوهّم كلامه بترجمه «أحمد بن إسماعيل بن سمكه» و«إبراهيم بن هاشم». لكنّ التأمّل فيما قاله يفيد أنّه لخصوصيهٍ فى الموردين قال ذلك الكلام، فليس مسلكه أصاله العداله، بل هو مخالف للشّيخ القائل بذلك، وللتفصيل محلّ آخر. وملخّص الكلام:

إن العداله عند العلاّمه ملكه تتحقّق بترك الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وهو بترجمه «زيد الزّراد» و«زيد النرسى» توقف عن قبول روايتهما لعدم التوثيق وطعن الأصحاب فيهما، ولو كان قائلاً بأصاله العداله لما توقّف.

وأمّا إحتمال استناد توثيقه إلى كونه من مشايخ الإجازه.

ففيه: عدم تماميّه ذلك، لكونه قد توقف عن قبول روايات بعض المشايخ.

والحاصل: إن تصحيح العلاّمه معتبر.

ص: ۱۳۳

الرابع: كلام أحمد بن على بن نوح السّيرافى، المذكور فى رجال النجاشى بترجمه «الحسين بن سعيد».

والإشكال: بأنّ الطريق الأوّل تامّ وهو المقصود بقوله «المعوّل عليه».

مندفع: بأنّه خلاف ظاهر العباره، بل كلا الطريقين معوّل عليه.

وتلخّص

تماميّه سند حديث الرفع.

وقال فى البحار:(۱)

فضاله، عن سيف بن عميره، عن إسماعيل الجعفى، عن أبى عبداللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الامور سته... .

وقد وقع الكلام فى «إسماعيل الجعفى» فإنه مشترک بين (ابن جابر الثقه) و(ابن عبدالرحمن) الذى لم يوثقه غير العلّامه. وفى النجاشى فى «بسطام بن حسيم»: كان أوجههم إسماعيل. لكنّ دلاله «الوجه» على الوثاقه محلّ خلاف.

وأمّا تعيين كونه (ابن جابر) لكونه الأشهر وأنه صاحب كتاب، فهو المنصرف إليه.

ففيه: إن الأشهريّه لا توجب الإنصراف. هذا أوّلاً.

وثانيا: إن المراد فى بعض الأسانيد هو ابن عبدالرحمن، غايه الأمر أن يكون ذاک أشهر من هذا، وهذا لا يكفى للإنصراف.

لكنّ المختار هو اعتبار تصحيحات العلّامه، فهذا السّند أيضا معتبر.

ص: ۱۳۴

۱- ۱. بحارالأنوار ۵ / ۳۰۴.

۲- حَديثُ الحَجب

اشاره

ومن الأخبار التی استدلّ بها للبراءه فیالشبهه الحکمیّه قوله علیه السّلام:

ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.(۱)

تقریب الاستدلال

إنه یدلّ علی أن الحکم الإلآهی المجهول موضوع عن العباد، فکلّ حکمٍ احتمال صدوره وخفی عنهم بحیث لو اطّلعوا علیه لکان واجبا علیهم امتثاله فهو موضوع عنهم، فحرمه شرب التتن مِثلًا _ محجوبه، فهی موضوعه عن العباد.

وقال المحقق العراقی وغیره: لعلّ هذا الخبر أظهر فی الدلاله علی المطلوب من حدیث الرفع، إذ لا یتوجه علیه إشکال الإختصاص بالشبهات الموضوعیّه.(۲)

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۶۳، باب وجوب التوقف والاحتیاط فی القضاء والفتوی.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۲۲۶.

إشكال الشيخ وأتباعه

إشكال الشيخ ومن تبعه

قال الشيخ:

وفيه: إن الظاهر ممّـا حجب اللّه علمه مـا لم يبيّنه للعبـاد، لاـ مـا بيّنه واختفى عليهم من معصـيه من عصـى اللّه في كتمان الحق أو ستره. فـالروايه مسـاوقه لمـا ورد عن مولانا أميرالمؤمنين عليه السّـلام: إن اللّه تعالى حـدّ حـدودا فلا تعتـدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلّفوها رحمةً من اللّه لكم.(۱)

أقول:

قـد ذكر الشـيخ وجه الإسـتدلال بـالروايه، ثم أشـكل بمـا حاصـله أنهـا ظاهره في معنىً آخر، والوجه المـذكور مخالف لظاهرها، فالروايه أجنبّيه عن حكم الشبهه الحكميّه وخارجه عن البحث.

وقد وافقه صاحب الكفايه، قال:(۲)

ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بـدعوى ظهوره في خصوص ما تعلّقت عنايته تعالى بمنع اطّلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث أنه بدونه لما صحّ إسناد الحجب إليه تعالى.

وقد أضاف ــ كما ترى ــ ظهور إسناد الحجب إلى اللّه في أنّ المراد ما تعلّقت

۱- ۱. نهج البلاغه، الكلمات القصار، رقم: ۱۰۲. مع اختلافٍ.

۲- ۲. كفايه الاصول: ۳۴۱.

إرادته تعالى بمنع إطلاع العباد عليه، وليس شرب التتن من هذا القبيل، فإنّ حكم هذا الفعل مبيّن فى الشريعه غير أنه أُخفى علينا بفعل الظالمين.

ووافقه المحقّق الميرزا(۱) ولم يضف إليه شيئا.

وكذا المحقق الإصفهانى(۲) فى كلام مطوّل.

وأمّا المحقق الحائرى، فلم يذكر هذه الروايه لعدم دلالتها على المدّعى.

وجوه الجواب عنه

اشاره

وجوه الجواب

وذهب جماعه إلى تماميّه الإستدلال بالرّوايه فى المقام، وأجابوا عن إشكال الشيخ وصاحب الكفايه، وتتلخّص أجوبتهم فى وجوهٍ:

۱_ جواب المحقق الهمدانى

اشاره

جواب الهمدانى

الأوّل: ما ذكره المحقق الهمدانى حيث قال فى حاشيته على الرسائل(۳):

إن أُريد بما لم يبيّنه للعباد ما لم يبيّنه رأسا حتى للنبىّ والوصى _ عليهم السّلام _ فلا واقعيّه له كى يعقل أنْ يصير علمه محجوبا عن العباد، إذْ ما من حكم إلاّ وبيّنه اللّه لنبيّه والنبى للوصىّ، بل كيف يعقل أنْ يأمر اللّه عباده بشىءٍ أو ينهاهم عن شىءٍ ولم يبيّنه لهم أصلاً. فالمراد بما حجب اللّه علمه عن العباد ليس إلاّ

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۳۱۴.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۵۹.

۳- ۳. الحاشيه على الفرائد: ۱۵۶.

الأحكام المبيّنه المعلومه لدى أهل العلم. فأُريد بالروايه بيان كونها موضوعةً عمّن لم يقدر على معرفتها كما هو المطلوب. فنسبه الحجب إلى اللّه كنسبه سائر الأشياء إليه، نظير قوله: كلّ ما غلب اللّه عليه فاللّه أولى بالعذر...(۱)

مناقشه المحقق الاصفهانی

مناقشه الاصفهانی

وأجاب عنه المحقق الإصفهانی(۲) بما حاصله:

إن المسبّبات ــ بما هی موجودات محدوده، وبما هیموجودات بقصر النظر على طبیعه الوجود المطلق ــ تنسب إلى الموجود المطلق، لأن الفاعل الذی منه الوجود منحصر فی واجب الوجود، دون فاعل ما به الوجود، فإنه غیر منحصر فی شئ، فالمسبّبات الصّادره عن الأسباب الطبیعیّه بلحاظ الإطلاق ینسب إلیه تعالى، فهو المحیی والممیت والضارّ والنافع.

بخلاف ما إذا صدرت عن أشخاص غلبت الجهه التی تلی الماهیّه فیهم، فإنّها تنفی عنه تعالى بهذا النظر. وما اختفى بإخفاء الظالمین من هذا القبیل، فلذا ورد فی کلامه تعالى: «إِنَّ الَّذینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ...»(۳) فنسب الکتمان إلیهم لغلبه الجهه التی تلی الماهیّه.

فکذا ما نحن فیه، فإن الحکم الذی أمر حججه علیهم السّلام بتبلیغه للعباد، فقد عرّفه لهم وإنما حجبه غیره.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۰ / ۲۲۷.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۴ / ۶۰ ــ ۶۲.

۳- ۳. سوره البقره، الآیه: ۱۵۹.

۲_ جواب المحقق العراقی ونقده

جواب العراقی

الثانی: ما ذکره المحقق العراقی،(۱) وحاصل کلامه:

إنّ ما سکت اللّه عنه هو ما لم یصل إلی مرحله الفعلیّه، بأنْ لم یبیّن حتی للنبی صلّی اللّه علیه وآله. وأمّا ما أوحی به إلی النبیّ فهو فعلیٌّ، فلو حُجب عن العباد بأیّ سببٍ من الأسباب شمله الحدیث، لأن کلّ حکم فعلی فهو قابل للوضع عن العباد. فظهر الفرق بین الحدیثین، واندفاع إشکال الشیخ.

ثم أضاف: أنه بعد کفایه هذا المقدار فی فعلیّه التکلیف نقول: إن روایه الحجب وإنْ لم تشمل التکالیف المجهوله التی کان السّبب فی خفائها معصیه من عصی اللّه، ولکنْ بعد شمول إطلاقها للأحکام الواصله إلی النبی صلّی اللّه علیه وآله بتوسیط خطابه إلیه التی لم یؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلی العباد _ بملاحظه صدق استناد الحجب فیها إلیه سبحانه _ یمکن التعدّی إلی غیرها من الأحکام المجهوله التی کان سبب خفائها الامور الخارجیّه، بمقتضی عدم الفصل بینهما، بعد صدق التکلیف الفعلی علی مضامین الخطابات المنزله إلی النبی صلّی اللّه علیه وآله ولو مع عدم الأمر بإبلاغها...

(قال) مع إمکان دعوی شمول الوصول فیما حجب للأحکام المبیّنه عن النبی أو الوصی المجهوله بسبب الامور الخارجیه، وأنّ نسبه حجب علمها إلیه سبحانه کنسبه سایر الأشیاء إلیه تعالی، نظیر قوله علیه السّلام: ما غلب اللّه علی العباد فهو أولی بالعذر... .

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۲۷.

أقول:

أمّا ما ذكره أخيرا، فهو جواب المحقق الهمدانی المتقدّم.

وأمّـا ما ذكره من كون الأحكام بمجرّد نزولها على النبیّ فعليّةً. ففيه: إنْ فعليّه الحكم دائما بفعليّه موضوعه بجميع قيوده وشـروطه الوجوديّه والعـدميّه، والوحی بوحـده غير كافٍ للفعليّه، ولـذا كانت جمله من الأحكام مودعه عند الإمام المهدی عجّل اللّه فرجه فيظهرها إذا ظهر، فهی ليست بفعليّه مع تحقّق الوحی بها.

وأمّـا مـا ذكره من التمسّـك بعـدم الفصـل. ففيه مـا لاـ يخفی، لأـنّ اعتبـار عـدم الفصـل بانتهـائه إلی الإجماع الكاشف عن رأی المعصوم، لكنّ القول بالبراءه مسـتند إلی الأدلّه، ومواردها مختلفه؛ إذ المسـتند فی الشّـبهات الحكميّه التی خفی الحكم فيها على أثر إجمـال النص أو فقـده ونحو ذلک، هو حـديث الرفع، وفی التی خفی فيها الحكم لعـدم البيان الشـرعی هو حـديث الحجب. وحينئذٍ كيف يدّعی الإجماع الكاشف؟

وتلخّص: عدم تماميّه ما أفاده المحقق العراقی جوابا عن إشكال الشيخ.

٣_ جواب المحقق الخوئی ونقده

جواب الخوئی

الثالث: ما ذكره المحقق الخوئی،(١) وهذا نصّ كلامه:

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٧١.

إن الموجب لخفاء الأحكام التی بیّنها اللّه تعالی بلسان رسوله وأوصیائه علیهم السّلام وإنْ كان هو الظالمین، إلاّ أنه تعالی قادر علی بیانها، بأنْ یأمر المهدی علیه السّلام بالظهور وبیان تلك الأحكام، فحیث لم یأمره بالبیان لحكمةٍ لا یعلمها إلاّ هو، صحّ إسناد الحجب إلیه تعالی. هذا فی الشّبهات الحكمیّه. وكذا الحال فی الشّبهات الموضوعیّه، فإنّ اللّه قادر علی إعطاء مقدّمات العلم الوجدانی لعباده، فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إلیه تعالی.

فصحّ الإستدلال بهذا الحدیث علی البراءه فی الشّبهات الحكمیّه والموضوعیّه، كحدیث الرفع.

أقول:

لا یخفی أنّ مفهوم الحجب هو المنع، وقد سلّم بأنّ سبب الخفاء هم الظالمون، فهل قدره اللّه علی رفع المنع تصحّح إسناد المنع إلی اللّه؟

كیف یجوز نسبه الفعل الصّادر من أحد إلی شخصٍ آخر بمجرّد قدره الآخر علی رفع ذلك الفعل؟ فلو آذی زید عمرا وكان بإمكان بكرٍ أنْ یرفع الأذی ولم یفعل، فهل ینسب الأذی إلی بكرٍ؟

هذا أوّلاً.

وثانیا: لقد قال رسول اللّه صلی اللّه علیه وآله فی یوم الغدیر: واللّه ما من شیٔ یقرّبكم من الجنه ویباعدكم عن النّار إلاّ وقد أمرتكم به، وما من شیٔ یقرّبكم من

النار ويباعدكم من الجنّه إلّا وقد نهيتكم عنه،(۱) وعليه، فقد بيّن اللّه تعالى الأحكام وأبلغها رسوله إلى العباد، إلّا أنّ الظّالمين _ بسدّهم باب بيته الذى جُعل لأن تنتشر عنه الأحكام _ حالوا دون وصولها إلى الناس، فاللّه تعالى قد أظهر الأحكام، والذين حجبوها هم الظالمون، ولا تصحُّ نسبته إلى اللّه، لا عقلاً ولا لغهً ولا عقلاءً.

وعلى الجمله، فإنّ الخير كلّه من اللّه، وينسب إليه على وجه الحقيقه. والشرّ كلّه من غيره ولا ينسب إليه ولا ذرّه منه، وحتّى فى مثل قوله تعالى «وَيُضِلُّ اللّه ُالظّالِمينَ وَيَفْعَلُ اللّه ُما يَشاءُ»(۲) ليس الإضلال منه، بل الظالمون هم السّبب فى ضلال أنفسهم، فلمّا ضلّوا تركهم على ضلالهم، كما هو مقتضى العدل، ومن كان أهلاً للهدايه هداه كما هو مقتضى الفضل.

۴_ جواب المحقق الإيروانى ونقده

اشاره

جواب الإيروانى

الرابع: ما ذكره المحقق الإيروانى،(۳) ومحصّله هو:

إنه لا يمكن الأخذ بظاهر الخبر، وذلك لأن الحكم إنما يترتب على الموضوع بعد إحرازه، والموضوع فى الخبر هو الواقع المستور، لكنّ إحراز هذا الموضوع إنما يكون بالكشف عن الواقع، فإذا انكشف لزم لغويّه الخبر. إذنْ، لابدّ من رفع اليد عن ظاهره.

ص: ۱۴۲

۱- ۱. بحارالأنوار ۶۷ / ۹۶.

۲- ۲. سوره إبراهيم، الآيه: ۲۷.

۳- ۳. نهايه النهايه فى الحاشيه على الكفايه: ۳ / ۲۵ _ ۲۶.

وحينئذٍ، يكون المراد من «الحجب» فى الخبر: عدم البيان من قبل الشّارع، ويكون حاصل المعنى: إن كلّما لم يبيّن من قبل الشّارع للعباد فهو موضوع عنهم. ولمّا وقع الشكُّ فى حكم التتن بنحو الشبهه الحكميّه فى تحقق البيان من الشّارع، فلا ريب فى أنَّ الحاله السّابقه هى العدم، لكون الأحكام تدريجيّه، خصوصا فى المثال، لعدم كونه موردا للإبتلاء فى صدر الإسلام، وحينئذٍ، يستصحب عدم البيان للعباد، فقد أحرز بذلك الموضوع فى الخبر، ويترتب عليه الحكم وهو: وضع التكليف عنهم.

وبهذا التقريب يندفع إشكال الشيخ بأنّ الخبر لا يشمل ما حجب وستر بسبب إخفاء الظالمين؛ لكون الخبر مطلقا يشمل جميع موارد الشبهه الحكميّه، ويكون دليلاً على البراءه.

أقول:

إن ما أفاده ــ وإنْ كان دقيقا ــ ينافى أصاله الظهور المحكمّه فى كلّ كلام ما لم تقم قرينهٌ عقليّه أو لفظيّه تقتضى رفع اليد عنها. وذلك: لأنّ ظاهر الخبر أنّ فى الشّريعه أحكاما واقعيّه هى محجوبهٌ عن العباد، أى لم يتعلّق بها العلم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وأن تلك الأحكام مرفوعه عن العباد، وعلى هذا، ففى كلّ شبههٍ احتمالان، احتمال أنْ يكون الحكم الواقعى فيها مسكوتا عنه وغير مبيَّن للعباد، كما هو الحال بالنسبه إلى الأحكام المودعه عند الإمام المهدى حتى يُظهرها إذا ظهر، فهو موضوع عن العباد، واحتمال أنْ يكون مبيّنا غير أنه اُخفى عن العباد

ص: ۱۴۳

بسبب ظلم الظالمين، ومع وجود الإحتمالين، يكون استصحاب عدم البيان بالنسبه إلى الواقع من الأصل المثبت.

وبما ذكرنا ظهر أنْ ليس ظاهر الحديث ما أفاده حتى ترفع اليد عنه بالقرينه العقليّه ثم يتمسّک بالإستصحاب ليتم الإستدلال به على البراءه.

هذا تمام الكلام على ما ذكره الأعلام فى جواب إشكال الشيخ.

التأمّل فى ألفاظ الحديث

التأمّل فى ألفاظ الحديث

ولكنْ ينبغى التأمل فى ألفاظ الحديث على ضوء إفادات استادنا المرحوم(۱) وشيخنا دام بقاه، وهى:

۱. الحجب. قال الراغب:(۲) الحجب والحجاب: المنع من الوصول... وقوله تعالى: «حَتّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ» يعنى الشمس إذا استترت بالمغيب، والحاجب: المانع عن السّلطان...

فمعنى الحجب فى الحديث: ما ستره اللّه ومنع العباد من الوصول إليه.

۲. العلم، هو إداک الشئ والوصول إليه، فهو فى العرف مبيّن وكاشف عنه، ولذا لا يطلق على الجهل المركّب ولا على الصّوره الذهنيّه التى ليس لها مطابَق فى الخارج.

ص: ۱۴۴

۱- ۱. منتقى الاصول ۴ / ۴۲۳.

۲- ۲. المفردات فى غريب القرآن: ۱۰۸.

فیدلّ قوله علیه السّلام: «ما حجب اللّه علمه عن العباد» علی وجود الأحکام فی الواقع، لکنّ اللّه سترها ومنع العباد عن الوصول إلیها.

۳. قوله: «فهو موضوع عنهم». ولفظ «الوضع» مشترک بین «الجعل» و«الرفع» وبحرف التعدیه یتعیَّن، فموضوع عنهم، أی مرفوع. لکنّ هذه الجمله فی الحدیث تفید أنّ تلک الأحکام قد بلغت حدّ الوضع علی العباد فوضعت عنهم، فهی ذات اقتضاءٍ للجعل إلاّ أنها لم تُجعل، فیکون وزآنها وزان حدیث الرفع، بخلاف قوله: «وسکت لکم عن أشیاء...» فإنه ظاهرٌ فی کون تلک الأشیاء موضوعةً عن العباد لعدم اقتضاء الجعل والتکلیف فیها.

وما أفاده المحقق الإصفهانی من أن «الوضع» مرادف «للجعل» فإذا تعدّی ب «عن» کان بمعنی «الصّرف» فیکون علی وزان «السّکوت» فی الحدیث الآخر.

ففیه: إن الوضع لا یرادف الجعل، بل الجعل أعم من الوضع والخلق.

وتحصّل مما ذکرنا فی تحقیق الحدیث النظر فی إشکال الشیخ، واتّضح الفرق بین حدیث الحجب وحدیث ما سکت اللّه عنه. فیکون الحدیث من أدلّه البراءه.

ولکنْ یقوی الإشکال بورود «وضع عنهم» فی موردٍ لیس فیه اقتضاء «الوضع علیهم». کقول أبی عبداللّه علیه السّلام ـ فی حدیثٍ ـ : «إنّ من قولنا: إنّ اللّه یحتجُّ علی العباد بما آتاهم وعرّفهم، ثم أرسل إلیهم رسولاً وأنزل علیهم الکتاب، فأمر فیه ونهی... وکذلک إذا نظرت فی جمیع الأشیاء لم تجد أحدا فی ضیق، ولم

تجد أحدا إلّا وللّه عليه الحجّه... إنّ اللّه يهدى ويضلّ، وما أمروا إلّا بدون سعتهم وكلّ شئ أُمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يَسَعون له فهو موضوع عنهم...»(۱)

ففى هذا الخبر اُطلق لفظ «موضوع عنهم» فى مورد «لا يَسَعون له» ولا مقتضى ل «الوضع عليهم».

وهذا الخبر موثوق الصّدور وإنْ كان فى سنده «حمزه بن الطيّار».

وعلى هذا، فالجمله لا تختصّ بمورد وجود المقتضى للوضع والإحتياط.

فيكون إشكال الشيخ فى محلّه.

وقد يؤيّد ذلك: بأنّ الشيخ الكلينى رحمه اللّه أورد الحديث المذكور وحديث الحجب كليهما فى باب حجج اللّه على خلقه. واللّه العالم.

سند حديث الحجب

سند حديث الحجب

رواه صاحب الوسائل، عن الشيخ الصّدوق، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن داود بن فرقد، عن أبيالحسن زكريا بن يحيى، عن أبى عبداللّه عليه السّلام قال: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.(۲)

ص: ۱۴۶

۱- ۱. الكافى ۱ / ۱۶۴.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۶۳، الباب ۱۲ من ابواب صفات القاضى، رقم: ۳۳.

قال: ورواه الكلينى عن محمد بن يحيى.(۱)

أقول:

رواه عنه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن داود بن فرقد، عن أبى الحسن زكريا بن يحيى...

وليس فيه لفظ «علمه» فتأمّل.

والشيخ لمّا ذكر الحديث قال: قوله عليه السّلام... وهو ظاهر فى اعتبار سنده عنده، وكأنه قد تبع الفصول فى ذلك.

قال شيخنا: والحق عدم تماميّه سنده، لا من جهه «أحمد بن محمد بن يحيى» فإنه موثق، على أنه ليس فى سند الكافى، بل من جهه «زكريا بن يحيى» فإنه مشترك بين عشره أشخاص، ولا دليل على كونه «الواسطى» الثقه، كما زعم جامع الرّواه.

ص: ۱۴۷

۱- ۱. الكافى ۱ / ۱۲۶.

۳– حدیث: کلّ شئ ٍ لک حلال

اشاره

وممّا یستدلّ به علی البراءه روایه: کلّ شئ ٍ لک حلال...

فعن عبـد اللّه بن سـنان عن أبی عبـداللّه علیه السّـلام: «کـلّ شـئ ٍ فیه حلاـل وحرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه».

وعن عبـد اللّه بن سـلیمان عن أبی جعفر علیه السّـلام: «کـلّ ما کان فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه من قبل نفسک».

وعن معاویه بن عمّار مثله.

وعن مسـعده بن صـدقه عن أبی عبـداللّه علیه السّـلام: «کـلّ شـئ ٍ لـک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتـدعه من قبل نفسک، وذلک مثل الثوب یکون علیک قـد اشتریته ولعلّه سـرقه، أو المملوک یکون عندک ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خُدع فبیع قهرا، أو امرأه تحتک ولعلّها اُختک أو رضیعتک. والأشیاء کلّها علی هذا حتی تستبین أو تقوم به البیّنه.(۱)

هذه هی ألفاظ الخبر، فبعضها یشتمل علی «فیه» وبعضها لا یشتمل علیه.

ص: ۱۴۹

---

۱ – ۱. بحـار الانوار ۶۵/۱۵۳ _ ۱۵۵. وفی «حتی...» فی الأـخیره احتمالاـت،والظـاهر أنّه قیـد للموضوع أو الحکم لا غایه للحکم المجعول لیکون مفاده الإستصحاب.والمراد الحلیّه الظاهریّه لاالواقعیّه.

كلام الشيخ

قال الشيخ:(١)

قد يستدلّ على المطلب _ أخذا من الشهيد فى الذكرى _ بقوله عليه السّلام: كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

قال: وتقريب الاستدلال _ كما فى شرح الوافيه _ إنّ معنى الحديث: إنّ كلّ فعل من الأفعال التى تتّصف بالحلّ والحرمه، وكذا كلّ عينٍ ممّا يتعلّق به فعل المكلّف ويتّصف بالحلّ والحرمه، إذا لم يعلم الحكم الخاصّ به من الحلّ والحرمه فهو حلال... فصار الحاصل: إن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً ـ لأنْ يكون حلالاً ولأن يكون حراما فهو حلال، سواء علم حكم كلّى فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحقّقه فى ضمنه لعلم حكمه أم لا.

وبعباره اخرى: إن كلّ شىء فيه الحلال والحرام عندك، بمعنى أنك تقسّمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا ـ تدرى المعيّن منهما، فهو لك حلال. فيقال حينئذٍ: الروايه صادقه على مثل اللّحم المشترى من السّوق المحتمل للمذكّى والميته، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير، إنْ لم نقل بوضوحه وشككنا فيه، لأنه يصدق على كلٍّ منها أنه شىء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين، فنقول هو إمّا حلال وإمّا حرام، وأنه يكون من

١- ١. فرائد الاصول: ٢٠٠.

جمله الأفعال التى يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراما، واشتركت فى أن الحكم الشرعى المتعلّق بها غير معلوم.

ثمّ إن الشيخ ناقش هذا التقريب، وانتهى إلى أنّ الروايه مختصّه بالشّبهه الموضوعيّه.

كلام صاحب الكفايه وتوضيحه

كلام صاحب الكفايه

وأمّا صاحب الكفايه، فقد استدلّ(۱) بروايه مسعده، قال:

ومنها: قوله عليه السّلام: كلّ شئ ٔ لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه. الحديث.

حيث دلَّ على حليّه ما لم يعلم حرمته مطلقا ولو كان من جهه عدم على حرمته، وبعدم الفصل قطعا بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط فى الشبهه الوجوبيّه، يتم المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته، فهو حلال. تأمّل.

أقول:

توضيح إستدلال الكفايه هو: إن الموضوع فى الخبر هو «الشئ ٔ» المشكوك فى حليّته وحرمته، والشك له مناشئ ٔ مختلفه، فقد يكون الأمر الخارجى، كاللّحم

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۱.

المشكوك فى تذكيته، وقد يكون فقدان النص، وإجمال النص، وتعارض النصّين، فالموضوع أعمّ من الشبهه الموضوعيّه والحكميّه.

ثم تمسّک بعدم الفصل، ليدلّ الخبر على البراءه فى الشبهه الوجوبيّه.

وذكر وجها آخر ــ بلا حاجه إلى عدم الفصل ــ وأمر فيه بالتأمّل.

ووجه التأمّل واضح، لعدم وجوب الترک فى الشبهه الوجوبيّه، وإلّا يلزم أنْ يكون حكمان: تحريمى، وهو الترک. ووجوبى، وهو الفعل. هذا، مع أنّ الترک أمر عدمى قد لا يشمله لفظ «شئ».

هذا، وقد عدل عن الإستدلال بالخبرين، لظهورهما فى الشّبهه الموضوعيّه، كما ذكر الشّيخ.

وجوه الإشكال على الإستدلال: الأوّل ونقده

وجوه الإشكال على الإستدلال

لكنْ يرد على الإستدلال بالأخبار الأربعه، وببعضها دون بعض، وجوهٌ من الإشكال:

الأوّل

ما أورد به على جميع الأخبار، وهو وجود كلمه «بعينه»، فإنها قيد احترازى ــ على حسب الأصل فى القيود ــ عن اللاّبعينه، والحال أنه لا يوجد لا بعينه فى الشّبهات الحكميّه، وإنما يوجد فى الموضوعيّه، فهى مختصّه بها، ولا تصلح للإستدلال فى كلتا الشبهتين. نعم، يوجد اللاّبعينه فى الشبهه الحكميّه المقرونه بالعلم الإجمالى، ولا كلام فى عدم جريان البراءه والحلّ هناك.

ص: ۱۵۲

أقول:

إن العمده فيهذا الإشكال دعوى ظهور كلمه «بعينه» في الإحترازيّه، لكنّ من الممكن أن تكون الكلمه تأكيدا لِلعلم لا احترازا، والتأكيد ليس على خلاف الظّاهر. ولو فرض كونه خلاف الظاهر، فإنّ حملها على ما ذكر أولى من الحمل على الإحترازيه وجعل القضيّه مختصّةً بمورد الاقتران بالعلم غير المنجّز أو الخارج بعض الأطراف عن الابتلاء. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنه لا ريب في جريان قاعده الحلّ في الشبهه الموضوعيّه، وليس جريانها فيه منوطا بالإقتران بالعلم الإجمالي غير المنجّز، بل الأصل في قاعده الحلّ جريانها في الشبهه الموضوعيّه البدويّه. وعليه، فليس «بعينه» إحترازا عن اللاّ بعينه.

وثالثا: يوجد في خبر مسعده «لعلّها...»، وهي شبهه مقرونه بالعلم الإجمالي.

نعم، يرد الإشكال على الروايه المشتمله على «فيه حلال وحرام»، لوجود التقسيم فيها، بخلاف روايه مسعده فليس فيها «فيه».

كلام المحقق الخوئي ونقده

كلام السيّد الخوئي

وقال في مصباح الاصول:(١) وأمّا الشبهه الموضوعيّه، فلا ينفك الشكّ فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فإنا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمرا كان الحرام معلوما لا بعينه، إذْ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٧٤.

انطباقه على هـذا المانع، فيكون الحرام معلوما لا بعينه، ولكن هذا العلم لا يوجب التنجزّ، لعدم حصـر أطرافه، وعدم كون جميعها فى محلّ الإبتلاء، فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليّه ما لم يعلم أنه حرام بعينه.

أقول:

حصـر الشـبهه الموضوعيّه بغير المحصوره وغير المبتلى ببعض أطرافهـا، غير صـحيح، بـل هى تعمُّ الشـبهه البـدويّه أيضا، ويشـهد بـذلك التقسـيم الذى ذكره الشـيخ ــ وتبعه السـيّد الخوئى نفسه ــ حيث قال: لأنه إمّا يعلم... وعلى الثانى، فإمّا لا يعلم أن ذلك المحرّم أو شـيئا منه... وعلى الثـانى: فإمّـا أن يعلم تفصـيلاً وإمّـا أنْ يعلم إجمالاً، فالصّور أربع. وأمّا الثانيه، فإن كانت الشّبهه غير محصوره فحكمها كالصّوره الأولى، وكذا إذا كانت محصوره بين ما لا يبتلى المكلّف وبين ما من شأنه أن يبتلى به... .

فدعوى انحصار الشبهه الموضوعيّه بما لا ينفك عن العلم، فى غير محلّها، بل إنّها تعم الشبهه البدويّه أيضا.

الوجه الثانى ونقده

الثانى

إنّ الموثقه مختصّه بالشـبهه الموضوعيّه، لأنّ الإمـام عليه السّـلام طبّق «كـلّ شـئ لـك حلال» عليها، ولا أقل من أنْ تكون هى القدر المتيقن فى مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق. قاله المحقق العراقى.(۱)

ص: ۱۵۴

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۳۳.

وفيه:

أوّلاً: إن هـذا الإشـكال إنّما يتوجّه على صاحب الكفايه، لأنه القائل بمانعيّه القـدر المتيقّن فى مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق، وهو المستدلّ بالموثقه.

وثانيا: إن القدر المتيقّن إنما يمنع عن انعقاد الإطلاق على المبنى، ولكن الموجود فى المقام هو العموم الوضـعى، وَلا يمنع القدر المتيقّن من انعقاد العموم.

فالإشكال خلطٌ بين أصاله العموم وأصاله الإطلاق.

الوجه الثالث

الثالث

إنّ الجمله المذكوره فى صدر الخبر لا تناسبها الأمثله المطروحه فى ذيله، ولذا لا يكون مدلول الصّدر قاعده الحلّ، وذلك:

لأن الثوب، يجرى فيه قاعده اليد، وهى أماره تزيل الشك فلا يبقى الموضوع لقاعده الحلّ.

والمملوك، مورد لقاعده الإقرار المزيله للشك كذلك.

والمرأه، يجرى فيها بالنسبه إلى الرّضاع أصاله العـدم النعتى، فلا مجال لجريان قاعـده الحلّ، وبالنسـبه إلى الأختيّه، يجرى أصاله العدم الأزلى، فلا مجال للقاعده كذلك.

فظهر أن مدلول الخبر ليس قاعده الحلّ أصلاً.

ص: ۱۵۵

نقد جواب المحقق العراقی عن هذا الوجه

جواب العراقی

وأجاب(۱) المحقق العراقی عن هذا الإشکال بأنه: إن کان قوله «کلّ شئ ...» إنشاءً، فالإشکال وارد. وأمّا إنْ کان إخبارا عن أن الحلیّه قد أنشأت بعناوین، ففی مورد الید بعنوان الید، وفی مورد السّوق بعنوان السّوق، وفی مورد وجود الحاله السّابقه بعنوان الإستصحاب، وفی مورد الإقرار بالإقرار... فالإیراد غیر وارد، إذ الخبر یفید أنّ الشّارع قد جعل الحلیّه فی مورد الشک فی الحلیّه والحرمه، إلاّ أنه تارةً بعنوان السّوق، واخری بعنوان الید. وهکذا...

وفیه:

إنّه لیس فی الخبر حکایه عن عنوان «مشکوک الحلیّه» حتی یکون إخبارا عن جعل الحلیّه لمشکوک الحلیّه والحرمه، بل الخبر حاکٍ عن مورد السّوق والید...

علی أنّ عنوان «مشکوک الحلیّه والحرمه» لا موضوعیّه له بالنسبه إلی الموارد المذکوره فی الخبر، لأن الموضوع فی الإستصحاب ـ مثلاً ـ هو الیقین المتعقّب بالشک لا المشکوک فی حلیّته وحرمته.

الجواب الصحیح

الجواب الصحیح

فالصّحیح ـ کما قال شیخنا ـ أن یقال فی الجواب:

إن ما جاء فی ذیل الخبر من «والأشیاء کلّها...» عامّ، فلا یختصّ بالموارد

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۳۴.

المذكوره فيه، ومن هذا الذيل ينكشف أن المخبر به يشمل قاعده الحلّ، لأنها عنوانٌ كسائر العناوين، وله مصاديق مثلها.

الوجه الرابع

الرابع

إنّ ذيل الخبر «والأشياء كلّها...» قرينه عَلى الصّدر، لأنَّ قيام البيّنه إنما يختصُّ بالشبهه الموضوعيّه، فالخبر يختصُّ بها.

جواب المحقق الخوئی ونقده

جواب السيّد الخوئی

واُجيب(۱): بأنَّ المراد من «البيّنه» معناها اللّغوی، فهی فی الخبر كما فی قوله تعالی: «... حَتّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِنَ اللّه ...»(۲). وليس المراد شهاده العدلين، إذ ليست الكلمه بحقيقةٍ شرعيّه أو متشرّعيّه فی هذا المعنی.

مناقشه الجواب

وهذا الجواب غير تام. وبيان ذلک يتوقف علی مقدّمتين:

الأولی: إن من القواعد فی المشتقّ، أنْ تدلّ المادّه علی معناها الموضوعه له فی مختلف الهيئات، بأنْ لا توجب الهيئه اختلافا فی المادّه، لأنّ كلّ مادّةٍ من المواد

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۷۴.

۲- ۲. سوره البيّنه، الآيه: ۱ _ ۲.

فهى موضوعه لمفهومها الخاصّ بها، والهيئه معنىً حرفى، وليس للمشتقّ ـ وهو مجموع الماده والهيئه ـ وضع مستقلّ.

والثانيه: إنّ «أو» إن كانت للتقسيم أو الترديد تدلُّ على التفصيل، والتفصيل قاطع للشركه، فلا يكون ما قبلها قسما ممّا بعدها.

وعلى ما ذكر:

فإنّ مادّه «البيان» موجوده فى «تستبين» و«البيّنه»، فإن كان المراد من «البيّنه» هو المعنى اللّغوى، لزم أن يكون المعنى فى الكلمتين واحدا، وذلك ينافى التقسيم بـ «أو». إذنْ، لابدّ وأنْ يختلف المعنى فى الكلمتين، فإنْ كان «يستبين» بمعنى «العلم»، و«البيّنه» بمعنى «الحجّه الشرعيّه» صحّ التقسيم، لكنْ ليس «الحجّه الشرعيّه» معنى لفظ «البيّنه» لغهً، بل معناها فى اللّغه: الدلاله الواضحه عقلاً أو حسّا.

وإذْ لم يمكن حمل «البيّنه» على المعنى المذكور، ولم يمكن أخذ «العلم» فى مفهوم «البيّنه»، لأن المفروض كونه مأخوذا فى «تستبين» والتقسيم قاطع للشركه، تعيّن أن يكون المراد منها خصوص «شهاده العدلين».

بل إنّ المراد من «البيّنه» فى جميع الروايات عن النبى والأئمّه عليهم السّلام ليس إلاّ «شهاده العدلين».

ولو فرض احتمال كون «البيّنه» فى الخبر بمعنى «الحجّه الشرعيّه» كان الخبر مجملاً.

سقوط الاستدلال بخبر مسعده

سقوط الاستدلال بخبر مسعده

وكيف كان، فالإشكال وارد، والإستدلال ساقط، لظهور الخبر فى الشّبهات الموضوعيّه.

هذا فى خبر مسعده بن صدقه.

الكلام فى الروايات الاخرى

الكلام فى الروايات الاخرى

وأمّا الروايات الاخرى:

فقد أُشكل على ما يشتمل منها على «المعرفه»، بأن: المعرفه إنما تكون فى الامور الجزئيّه، ولا تطلق مادّه «العرفان» فى موارد الامور الكليّه، وبحثنا فى الأحكام الكليّه الإلهيّه.

ويندفع: بأنه لا دليل على اختصاص هذه المادّه بالجزئيّات، لا من اللّغه ولا العرف، بل قد ورد فى مورد الكليّات كما فى مقبوله عمر بن حنظله: «... وعرف أحكامنا...»(۱) والمراد الكليّات، لأن ذلك شأن الفقيه.

إشكال الشيخ

وأشكل الشيخ(۲): بأن «فيه» ظاهر فى التقسيم، لاسيّما مع وجود «بعينه» و«منه». فالحديث إنما جاء للتقسيم لا للترديد، والذى فى الشّبهات البدويّه هو

ص: ۱۵۹

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۱.

۲- ۲. فرائد الاصول: ۲۰۱.

«الترديد» لا «التقسيم»، فلا معنى ل «فيه حلال وحرام» في مثل شرب التتن. نعم، له معنى في اللّحم، إذ فيه الحلال كلحم الغنم والحرام كلحم الخنزير.

قال الشيخ: فسواء قلنا بالإستخدام أوْ لا، يختصُّ الحديث بالشبهه الموضوعيّه. أمّا على عدم القول به، فإنّ مفهوم «الشئ» هو الكلّي القابل للتقسيم، وأمّا على القول به، بأنْ يكون «الشئ» جزئيًا ــ فالضمير في «فيه» راجع إلى النوع والجنس حتى يصحّ التقسيم إلى الحلال والحرام.

جواب المحقق العراقي ونقده

جواب العراقي

وأجاب المحقق العراقي[1]: بأنّ اللّحم ــ مثلاً ــ فيه حلال كلحم الغنم وحرام كلحم الخنزير، ومن الحلال ما تقع فيه الشبهه كلحم الحمار. وأمّا ما لا ينقسم إلى الحلال والحرام كشرب التتن، فيتّم المطلب فيه بعدم الفصل، فيتمّ استدلال الشّهيد رحمه اللّه بالروايات.

مناقشته

وفيه: إنْ منشأ الشبهه ليس وجود القسمين بل هو فقد الدّليل، وإنْ كان عدم القسمين منشأً لعدم الشك. توضيحه: إن كان اللّحم كلّه حلالاً أو كان كلّه حراما، فإنّه لا شك في حليّه أو حرمه لحم الحمار، فعدم القسمين ليس رافعا للشك، لكن

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۳۳.

وجودهما ليس منشأَ للشک فی حکم لحم الحمار، بل المنشأ هو قصور الدّليل من جهه الفقد أو الإجمال أو التعارض.

فالحق مع الشيخ، لأن ظاهر الروايات كون المنشأ للشک وجود القسمين، وذلک يكون فی الشبهه الموضوعيّه، أمّا الشک فی الشبهه الحکميّه فينشأ عن قصور الأدلّه، کما عرفت.

وأمّا تمسّک العراقی بعدم الفصل لما ليس فيه قسمان کشرب التتن، فقد ذکر الشيخ أنّه إذا کان «کلّ شیء فيه حلال وحرام» شاملاً للمورد الذی ليس فيه تقسيم، فلا حاجه إلی الإجماع المرکّب، لأنه کما أنّ اللّحم فيه قسمين، کذلک الشرب، فإنه ينقسم إلی الحلال کشرب الماء، وحرام کشرب البنک، ومشکوک فيه کشرب التتن.

فإنْ قيل: الشرب جنس بعيد بالنسبه إلی شرب التتن.

قلنا: يکفی الجنس البعيد.

أقول:

إذا کان الجنس البعيد کافيا، فليکن الجنس هنا هو «الأکل»، فإنّ فيه الحلال والحرام، ويشمل اللّحم والجبن، ويکون «کلّ شیء...» أعمّ من الأکل والشّرب. ولکنّ الظاهر عدم التزام الشيخ بذلک.

لايقال: فی المورد الذی يوجد العنوان الأخصّ نأخذ به، وفی المورد الذی لا يوجد، نأخذ بالعنوان الأعم.

ص: ۱۶۱

لأنا نقول: لا فرق، مع صدق عنوان «الشئ» على الأخصّ والأعمّ.

ثم إنّ ظاهر الروايات كون الموضوع الواقعى الذى له الحكم، فيه الحلال والحرام، كالدم ولحم الخنزير فإنهما محرّمان، لكنّ العلماء لمّا رأوا أن نفس العنوان غير قابل للحرمه التكليفيّه، قدّروا «الشرب» فى الأوّل، و«الأكل» فى الثانى، مع أنّ المتّخذ موضوعا للحلّ والحرمه فى الأدلّه هو العين. فكان معنى: كلّ شئ فيه... : كلّ ما كان موضوعا للحكم الشرعى من العناوين المنطبقه كالجبن واللّحم والسّمن... فالعنوان نفس الذات، وكلّ واحده منها فيها القسم الحلال والقسم الحرام، والإرجاع إلى الأكل والشرب خلاف الظاهر.

وعلى هذا، يخرج التتن من البحث، لأنّه ليس من العناوين، بل هو مشكوك الحلّ والحرمه، وقد عرفت أن مفاد الروايات: كلّ فردٍ وقع الشك فيه وكان منقسما إلى الحلال والحرام فهو لك حلال.

فما ذكره الشيخ غير تام.

وأمّا إجماع العراقى، فغير حجّه، لكونه مدركيا، وقد قصد منه: إن الأخبارى يقول بالحرمه فى الحكميّه مطلقا، والاصولى بالجواز مطلقا، فالقول بالجواز فيما له قسمان كاللّحم، وبالحرمه فيما ليس له قسمان كالتتن، خلاف الإجماع المركّب.

وتلخّص:

إنّ ما يشتمل من النصوص على «فيه» لا يدلّ على الحلّ فى الشبهه الحكميّه كالذى لا يشتمل عليه. واللّه العالم.

ص: ۱۶۲

أمّا خبر مسعده، فموثق. ومسعده من رجال تفسير القمّى، وتضعيف العلّامه سببه بطلان عقيدته.

وأمّا خبر عبد اللّه بن سليمان، فإنّ الرجل لا توثيق له، وكونه صاحب أصلٍ لايكفى للوثاقه، إلّا إنّه من رجال ابن أبيعمير.

وأمّا خبر ابن سنان، ففى الكافى والتهذيب بسندٍ صحيح، وهو فى الفقيه أيضا، لكنّ إسناد الصّدوق إلى ابن محبوب فيه «ابن المتوكّل»، وقد وقع فيه الكلام المشهور.

هذا تمام الكلام فى أخبار «كلّ شئ لك حلال».

۴- حديث الناس فى سعه ما لا يعلمون

اشاره

قال عليه السّلام: الناس فى سعه ما لا يعلمون.

ويقرء هذا الحديث بوجهين:

١. أن تكون «ما» موصولهً.

٢. أن تكون ظرفيّه زمانيّه.

وقد استدلّ به على كلا الوجهين لكلتا الشبهتين.

أمّا على الأوّل: فالناس فى سعهٍ، سواء كان الحكم كليّا وجُهل به من جهه إجمال النصّ أو فقده أو تعارضه. أو جزئيّا، وذلك يكون فى الشبهه الموضوعيّه.

وأمّا على الثانى، فالنّاس فى سعهٍ ما دام عدم العلم، سواء كانت الشبهه حكميّه أو موضوعيّه.

الإختلاف فى النسّبه بينه وأخبار الإحتياط

وعلى الجمله، فإن الحديث جاء لجعل السّعه والمؤمنيّه، وأخبار الإحتياط تجعل الضّيق. فهل النسبه بينهما التعارض أو الورود؟

ص: ۱۶۵

قال الشیخ بالثانی، فأخبار الإحتیاط وارده علی هذا الحدیث، لکونها مفیدهً للعلم، فیکون مثل قوله تعالی: «وَما کُنّا مُعَذِّبینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً».(۱)

وقال صاحب الکفایه وتبعه العراقی: بالتعارض بین الطرفین.

وأجاب فی الکفایه(۲): بأنّ ورود أخبار الإحتیاط یتوقف علی دلالتها علی وجوب الإحتیاط وجوبا نفسیّا، لکنها تفید الوجوب الطریقی، فلا مصلحه فی نفس الإحتیاط، وإنما جاءت بداعی تنجیز الواقع. وحینئذٍ، لمّا کان حدیث السّعه معذّرا بالنسبه إلی الواقع، فیقع التعارض بین الطرفین.

وفصّل فی مصباح الاصول،(۳) بأنّ «ما» إن کانت موصولهً، فالحدیث یدلّ علی البراءه کما علیه صاحب الکفایه، وإن کانت ظرفیّه، فهو مورود بأخبار الإحتیاط کما علیه الشیخ. ولکنّ «ما» الظرفیّه لا ترد علی الفعل المضارع إلّا نادرا. فهی موصوله. فالحق مع الکفایه.

أقول:

والظاهر عدم تمامیّه هذا التفصیل، لأنّ نهایه الظرف وآخره هو العلم، وهو مقیّد حتما بالشیء الذی جعل موضوعا فی القضیّه، إذ لا یکون ارتفاع الجهل بشیء آخر غایهً للتوسعه ولا العلم بالشیء مهملاً، فالغایه للتوسعه هو العلم بالشیء الذی کان مجهولاً، فلا فرق بین الموصوله والظرّفیه.

ص: ۱۶۶

۱- ۱. سوره الإسراء، الآیه: ۱۵.

۲- ۲. کفایه الاصول: ۳۴۲.

۳- ۳. مصباح الاصول ۲ / ۲۷۸.

نعم، فی الموصوله یتقدّر الضـمیر فی «یعلمون» الراجع إلی «ما» أی: یعلمونه، وهو غیر موجود إذا کانت ظرفیّه، ولا مرجع، إلاّ أنّ البرهان العقلی المذکور یقتضی تقیّد العلم بالشیء المجهول نفسه لا بشیء آخر.

المختار رأی الکفایه

وتلخّص: دوران الأمر بین رأی الشیخ ورأی صاحب الکفایه.

والمختار هو الثانی، وتوضیح ذلک هو:

إنّ المحتملات _ ثبوتا _ فی حدیث السّعه ثلاثه:

١. أن یکون «ما لا یعلمون» نفس «المجهول».

٢. أن یکون «ما لا یعلمون» مطلقا، أی سواء کان المجهول أو الوظیفه الفعلیّه.

٣. أن یکون «ما لا یعلمون» بمعنی: لیس عندهم حجّه، بأن یکون «العلم» کنایه عن «الحجّه».

والمحتملات کذلک فی أخبار الإحتیاط هی:

١. أن یکون مـدلولها عبـارهً عن إنشـاء الحکم، ویکون المنشأ للإنشاء هو الواقع بعنوان المحتمل، فتکون أخبار الإحتیاط موصـله للواقـع، لأنّ الشّـارع تـاره: ینشـئ الحکم للواقـع بعنـوانه کقولـک: لحم الخنزیر حرام. وتـارهً: ینشـئ الحکم الـواقعی بعنـوان المشکوکیّه.

۲. أن يكون إنشاء الإحتياط إنشاءً نفسيّا ناشئا عن المصلحه القائمه بنفس الإحتياط لا القائمه بالواقع.

۳. أن تكون الأوامر الإحتياطيّه طريقيّه، فلا هى ناشئه عن مصلحه الواقع ولا عن مصلحه الإحتياط نفسه، بل بداعى تنجيز الواقع والتحفّظ عليه.

هذا كلّه بحسب الثبوت.

وفى مقام الإثبات نقول: إنّ الظاهر من حديث السّعه: عدم العلم بنفس الشئ، لأن إطلاق «العلم» وإراده «الحجّه» خلاف الظاهر، كما أن جعل «العلم» أعمّ من الشئ المجهول والوظيفه الفعليّه، خلاف الظاهر كذلك.

كما أن الظاهر من أخبار الإحتياط أنها ليست للإيصال إلى الواقع. وكون المصلحه فى نفس الإحتياط خلاف الظاهر. فيتعيّن الوجه الثالث، وهو كونها مفيدةً لجعل التنجّز على الواقع حفظا له وإتماما للحجّه.

وعلى هذا، فإذا جهل حكم شرب التتن فالمكلّف فى سعه، لكن أوامر الإحتياط تعارضه. وهذا وجه ما أفاده فى الكفايه، وهو الصّحيح.

النظر فى رأى الشيخ

وأمّا مسلك الشيخ ــ وهو الورود ــ فيبتنى على أحد الإحتمالات التاليه:

الأوّل: إن متعلّق «العلم» فى الحديث هو «الشئ»، لكن أخبار الإحتياط تدلّ على تضيّق العلم بالشئ، فهو يكون عالما بالشئ، سواء كان علمه به بعنوانه الأوّلى

مثل: أكرم زيدا، أو بعنوانه الثانوى مثل: أكرم هذا القاعد. وعلى هذا، تتقدّم أخبار الإحتياط بالورود.

لكن هذا الإحتمال فى أدلّه الإحتياط خلاف الظاهر.

والثانى: إنّ متعلّق «العلم» هو الأعّم من الشيئ والوظيفه الفعليّه فى ظرف الجهل، وأدلّه الإحتياط تعيّن الوظيفه فى ظرف الجهل، فهى متقدّمه بالورود، لأنها ترفع الجهل فلا سعه.

وهذا ما اعتمده الشيخ قدّس سرّه. لكنه خلاف الظاهر.

والثالث: أن يكون «العلم» هنا بمعنى «الحجّه». فهم فى سعهٍ ما لم يكن عندهم حجّه منجّزه للواقع، لكنّ أخبار الإحتياط حجّه، لكونها منجّزه له، فتقدّم على الحديث بالورود.

وهذا هو المستفاد من كلام المحقق الإصفهانى.(۱)

وقد عرفت أن جعل «العلم» بمعنى «الحجّه» خلاف الظاهر.

قال المحقق الإصفهانى:

لا يقال: إنْ أخذنا «العلم» بمعنى «الحجّه» وأوامر الإحتياط على الطريقيّه، تمتّ المعارضه كما قال صاحب الكفايه، لا الورود. لأن مفاد أدلّه الإحتياط هو وجوب الإحتياط ما دام لا يوجد المعذّر، فهى حينئذٍ منجّزه، لكنّ حديث السّعه معذّر. وهذا هو التعارض.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۷۰.

لأنا نقول: لا شكّ فی تنافی المنجّز والمعذّر بالنسبه إلی الشیٔ الواحد، لکنّ لسان دلیل السّعه ودلیل الإحتیاط لسان الورود لا التعارض، لأن موضوع أدلّه الإحتیاط هو احتمال ثبوت التکلیف، لأنها جاءت لحفظ الغرض الإلآهی والتکلیف الواقعی، فلیس الموضوع عدم المعذّر، وحدیث السّعه یوسّع لمن لیس له منجّز، لأن موضوعه عدم المنجّز، فإذا لوحظ الموضوع فی الدلیلین کانت النسبه هی «الورود».

أقول:

إنّ ما ذکره منقوض بحدیث الرفع، فإنّ الذی أفاده لا یختصُّ بحدیث السّعه، لأن حدیث الرفع أیضا فی مقام التوسعه، فلماذا لا یکون موروداً؟ لا سیّما مع تعبیر الإصفهانی ب«دلیل البراءه» الشامل لحدیث الرفع؟

وحلّ المطلب هو: ما ذکرناه، من أنّ حمل «العلم» علی «الحجّه» خلاف الظّاهر، لأنّه مغایر له مفهوما، وکذا کون الحجّه أعمّ من العلم مصداقا. هذا أوّلاً.

وثانیا: إنّ حدیث السّعه هو الوارد لا المورود، لکون أخبار الإحتیاط قد جاءت للتحفّظ علی الواقع، لأن الموضوع المأخوذ فی لسانها هو «الشبهه» کقوله: «قف عند الشبهه» أو «المشکل»، ووزان هذا المرفوع وزان موضوع أدلّه القرعه: «القرعه لکلّ أمر مشکل» أو «مشتبه»، وقد ثبت أنه لا قرعه مع العلم بالوظیفه الظاهریّه فضلاً عن الواقعیّه، لأن «المشتبه» لا حجّه فیه ظاهرا وواقعا. وعلی هذا، یکون الأمر فی أدلّه الإحتیاط کذلک، لأن دلیل البراءه یفید الحکم الظاهری وینفی

الشبهه، فدليل البراءه هو الوارد لا ـ العكس. نعم، لو كان موضوع أخبار الإحتياط احتمال التكليف كان لما ذكره المحقق المذكور وجه.

ثم إنه إن كان الإحتياط واجبا بالوجوب النفسى، وكان مدلول الحديث هو العلم الأعمّ من الشئ ٔ المجهول والوظيفه الفعليّه الظاهريّه، فقد أشكل الإصفهانى بأنه لا يبقى حينئذٍ مورد للبراءه وتلزم اللغويّه فى أدلّتها، لأن أخبار الإحتياط تفيد الوظيفه، فتقدّم دائما على البراءه ولا يبقى مورد لها أصلاً.

إلّا أن هذا الإشكال يتوجّه بناءً على كون الإحتياط طريقيّا وكون العلم بمعنى الحجّه أيضا.

لكنّ اللّغويه إنّما تلزم فى صوره اختصاص دليل السّـعه بالشبهات الحكميّه، لأ ـنّ المفروض وجود الإحتياط فى جميع تلك الشّبهات، ولكنْ، إذا كان دليل السّـعه مثل حديث الرفع شاملاً للشبهتين، والإحتياط غير لازم فى الموضوعيّه، فلا لغويّه لدليل السّـعه. ودعوى ظهوره فى الحكميّه غير مسموعه، فإنّ أحدا لم يقل باختصاص «ما لا يعلمون» بالحكميّه، ولا فرق بين حديث الرفع وحديث السّعه، لأن «ما» فى كليهما أعمّ. هذا أوّلاً.

وثانيا: إن المنجّزيه والمعذريّه متقوّمان بالوصول، ووجوب الإحتياط إذا لم يصل فى موردٍ يكون لحديث السّـعه موضوع فى ذلك المورد، فلا لغويّه.

هذا، وقد يجاب عن دعوى الورود الذى ذكره الإصفهانى: بأن معنى العلم هنا هو الحجّه، والمراد من الحجّه هو الطرق الشرعيّه، والإحتياط ليس من الطرق الشرعيّه، فليس بحجّه، فلا تتقدّم أدلّه الإحتياط على حديث السّعه بالورود.

ص: ۱۷۱

وفيه:

إن الحجّه ما يصلح للإحتجاج به، والإحتياط الذى قام عليه الدّليل يصلح للإحتجاج، ولذا كان للفقيه أنْ يفتى بالإحتياط فى الشبهه الحكميّه مع عدم تماميّه أدلّه البراءه. ويؤيد ما ذكرناه، إطلاق «الحجّه» فى بعض الأخبار على الإحتياط وعلى الإستصحاب أيضا.

والحاصل: إن فى الحديث ثلاثه إحتمالات، وهو ظاهر فى العلم بنفس الشئ المجهول، وليس بمعنى الحجّه، وقد قال بذلك الإصفهانى هنا ثم رجع عنه فى المباحث الآتيه، بل هو بمعنى الإنكشاف، فيقع التعارض بينه وبين أدلّه الإحتياط، كما عليه صاحب الكفايه. وهو الحق.

سند حديث السّعه

ولفظه فى الكتب مختلف. ففى بعضها «ما لم يعلموا». وهو على كلّ حالٍ مرسل، ولا يوجد فى كتب الحديث. والذى نجده فيها ما رواه الكلينى، عن على ابن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلى، عن السكونى عن أبى عبداللّه عليه السّلام: إن أميرالمؤمنين سئل عن سفرهٍ وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكين. فقال أميرالمؤمنين: يقوّم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل: يا أميرالمؤمنين: لا يدرى سفره

ص: ۱۷۲

مسلم أو سفره مجوسی؟ فقال: هم فی سعهٍ حتی یعلموا».(۱)

وفی المستدرک عن الراوندی: هم فی سعهٍ ما لم یعلموا.(۲)

وعن الجعفریات: هم فی سعهٍ من أکلها ما لم یعلموا حتی یعلموا.(۳)

والمهمّ لفظ الکلینی الخالی من «أکلوا». والظاهر أخذ الاصولیین بهذه الروایه مع تصرّفهم فیها بجعل «الناس» بدلاً عن «هم».

ولکنّ الکلام فی سند الکلینی، من جهه «النوفلی»، ففی مرآه العقول(۴) ضعیف علی المشهور، وذکر الأردبیلی الروایه فی الأطعمه والأشربه من مجمع الفائده(۵) وقال: ضعیفه لکنّ ضعفها لایضر لموافقتها للعقل. ولکنّ الرجل من رجال تفسیر القمی وکتاب کامل الزیارات. واللّه العالم.

ص: ۱۷۳

۱- ۱. الکافی ۶ / ۲۹۷.

۲- ۲. مستدرک الوسائل ۲ / ۵۸۸.

۳- ۳. المصدر ۲ / ۵۸۸.

۴- ۴. مرآه العقول ۱ / ۳۶.

۵- ۵. مجمع الفائده والبرهان ۱۱ / ۳۰۰.

۵ _ حدیث کلّ شئ ٍ مطلق حتی یرد فیه نهی

اشاره

حدیث کلّ شئ ٍ مطلق

وهو قوله علیه السّلام: کلّ شئ ٍ مطلق حتی یرد فیه نهی(۱)

الاختلاف فی دلاله الحدیث علی البراءه

اختلاف الأصحاب فی الاستدلال به

واختلف الأصحاب فی دلالته علی البراءه:

فالشیخ والإصفهانی استدلّا به.

وصاحب الکفایه لا یری صحّه الإستدلال. وتبعه المیرزا والعراقی.

کلام الشیخ

قال الشیخ(۲):

ومنها: قوله فی مرسله الفقیه: کلّ شئ ٍ مطلق حتی یرد فیه نهی. استدلّ به

۱- ۱. وسائل الشّیعه ۲۷ / ۱۷۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، رقم: ۶۷.

۲- ۲. فرائد الاصول: ۱۹۹.

الصّدوق على جواز القنوت بالفارسيّه، واستند إليه فى أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه.

ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ. وظاهره عدم وجوب الإحتياط، لأن الظاهر إراده ورود النهى من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنْ تمّ ما سيأتى من أدلّه الإحتياط دلاله وسندا، وجب ملاحظه التعارض بينها وبين هذه الروايه وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الإحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعده التعارض.

محتملات الحديث

أقول:

إنّ الإستدلال بهذا الخبر يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن تكون النسبه بينه وبين أخبار الإحتياط التعارض لا الورود.

والآخر: تعيين المراد من «الإطلاق»، و«الورود»، و«النهى».

أمّا الإطلاق، فالظاهر أن المراد منه هو عدم التقييد، ويعبّر عنه ب«الإرسال» و«الحليّه». وهو المعنى اللّغوى.

وأمّا الورود، فيحتمل: الصّدور، ويحتمل: الوصول.

وأمّا النهى، فيحتمل النهى عن الشئ بعنوانه الأولى، ويحتمل النهى عنه بالأعم من العنوان الأوّلى والثانوى، أى: عنوان مجهول الحكم، كما أن أخبار

الأحتياط تنهى عن الإرتكاب بالعنوان الثانوى، لأن موضوعها هو الشئ ً المشتبه.

وبما ذكرنا يظهر أنّ فى الخبر أربعه احتمالات:

الأوّل: الورود هو الصّدور، والنهى عن الشئ ً أعم من أنْ يكون بعنوانه أو بعنوان المشتبه.

وحينئذٍ، تكون أخبار الإحتياط وارده على الخبر.

الثانى: الورود هو الوصول، والنهى أعمّ كذلك.

وعليه، فالورود كذلك.

الثالث: الورود بمعنى الصّدور، والنهى عن الشئ ً بعنوانه الواقعى.

وعليه، يسقط الإستدلال، لأنّ البحث ليس فى صدور النهى وعدم صدوره. بل فى وصوله وعدم وصوله، فيكون وزان الحديث وزان اسكتواعمّا سكت اللّه.

الرابع: الورود بمعنى الوصول والنهى بعنوانه الواقعى.

وعليه، يتم الإستدلال ويقع التعارض.

والعلماء الأعلام أسقطوا الإحتمالين الأوّل والثانى، لأن «الشئ ً» عنوان مشير إلى العناوين الأوّليه للأشياء، وضمير النهى يرجع إلى نفس العنوان الأوّلى، وأمّا النهى عن الشئ ً بعنوان أنه مجهول الحكم، فليس نهيا عن الشئ ً، بل هو عنوان كلّيينطبق عليه «الشئ ً».

فالإحتمالان اللّذان كان النهى فيهما عن الشئ ً بالمعنى الأعمّ ساقطان، وينحصر البحث فى الإحتمالين الباقيين.

ص: ۱۷۷

وحینئذٍ، یقع الکلام فی أن «الورود» فی الخبر هو بمعنی «الوصول» أو «الصّدور»؟

هل الورود بمعنی الوصول أو الصدور؟

هل «الورود» بمعنی «الوصول» أو «الصدور»؟

قال الشیخ بالأوّل. وعلیه، فکلّ شبهه حکمیّه تحریمیّه کشرب التتن «شیء» لم یصل فیه «نهی» عن الشّارع بعنوانه، فهو «مطلق». وفی الشبهه الوجوبیّه قال الشیخ: بأن الأقوی البراءه، للأدلّه الأربعه بضمیمه الإجماع المرکّب. فالحدیث دلیل علی البراءه فی الشبهتین.

کلام الکفایه ونقده

وقال صاحب الکفایه:(۱) لیس الورود بمعنی الوصول، فإنه یصدق علی الصّدور وإنْ وصل إلی البعض لا الکلّ، بل یصدق وإنْ لم یصل أصلاً. فالحدیث دلیل علی أنّ کلّ شیء محکوم بالإطلاق والإباحه ما دام لم یصدر فیه نهی، فیکون مورد البحث شبهه مصداقیّه للحدیث، لأنّا نشکّ فی صدور النهی فی شرب التتن وعدم صدوره.

ثم قال:

لا یقال: نحن نحرز الموضوع ببرکه الأصل، فیستصحب عدم ورود النهی عن شرب التتن.

لأنا نقول: هذا تمسّک بالإستصحاب، وبحثنا فی الخبر والإستدلال به علی البراءه.

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۲.

على أن هـذا الأصل لا يجرى فى بعض الموارد، كمورد توارد الحالتين، كأنْ صدر نهىٌ وصدرت إباحه ولم يعلم المتقدّم منهما، وحينئذٍ، لايجرى استصحاب عدم صدور النهى، لعدم المقتضى لدليل الإستصحاب، إذ يعتبر اتّصال زمان المسّكوك فيه بزمان المتيّقن، ومع العلم بعـدم الإتصال لا يجرى الإستصحاب، كما أنه مع احتمال عـدم الإتصال يكون التمسّک بدليله من التمسّـک بالدليل فى الشـبهه المصداقيّه، وهنا يحتمل أن تكون الإباحه متأخّره عن الحرمه، وهذا الإستصحاب غيرجارٍ على مسلك الشيخ للتعارض بين الحالتين.

فأجاب بتماميّه الإستصحاب فى مورد توارد الحالتين.

وأشكل على عـدم الفصـل: بـأنه إنما يـدّعى حيث يكون المسـتند فى أحـد الطرفين هو الـدليل، وأمّا لو كان المسـتند أصـلًا فلا يتمسّک بعدم الفصل، لأن معنى عدم الفصل هو التلازم بين الموردين فى الحكم، فإن كان على أحدهما دليل تمّ حكم الملازم الآخر بذلک الدليل، لحجيّه مثبتات الأدلّه، بخلاف الأصل، لأن مثبته ليس بحجّه.

أقول:

فكيف تمسّـک صـاحب الكفـايه نفسه بعـدم الفصـل فيمـا تقـدّم، إذ كان المسـتمسک فى الشـبهه التّحريميّه أصاله البراءه، فقال بالبراءه فى الوجوبيّه كذلک لعدم الفصل؟

وأجاب المحقق الإصفهانى: بأنّ الأصل هناک كان من سنخ واحدٍ ــ وهو

الحلّ ــ فی الطرفین، والملاک واحد، وهنا یوجد الإستصحاب فی طرفٍ والبراءه فی الآخر.

فأشکل شیخنا: بأنّ صاحب الکفایه قال: إنْ کان دلیلٌ فکذا وإنْ کان أصل فکذا، ولم یقل: إن کانا من سنخٍ واحدٍ فکذا وإنْ کانا من سنخین فکذا!

وتلخّص:

إنه إنْ کان «الورود» بمعنی «الوصول» فالإستدلال تام، وإنْ کان بمعنی «الصدور» فلاـ وقد قال الشیخ بالأوّل وتبعه المحقق الإصفهانی وبرهن علیه، فقال:(۱)

کلام المحقق الإصفهانی

کلام المحقق الإصبهانی

إنّ الورود لا یمکن أن یکون هنا بمعنی الصّدور، لأن الإباحه إمّا عقلیّه وإمّا شرعیّه، والشرعیّه إمّا واقعیّه وإما ظاهریّه. والشقوق کلّها باطله، فالورود لیس بمعنی الصّدور بل هو بمعنی الوصول. توضیحه:

أمّا إن کانت واقعیّهً، فلا یمکن أن یکون الورود بمعنی الصّدور، لأنّ هذه الإباحه إمّا هی مغیّاه بورود النهی، وإمّا هی غیر مغیّاه به بل موضوعها مقیّد بعدم ورود النهی، وفی هذه الصّوره إما هو مقیّد بعنوان المشیر أو مقیّد حقیقهً. وکلّها غیر معقول، لأن الإباحه إن کانت واقعیّه شرعیّه مغیّاه بصدور النهی، فإنّها تنشأ عن

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۷۲.

عدم اقتضاء الموضوع بالنسبه إلى الوجوب والحرمه، فإنْ كانت مغيّاه بصدور النهى، فإن صدوره لا يمكن إلّا مع تحقق الإقتضاء فى الموضوع بالنسبه إلى الحرمه، والمفروض عدم الإقتضاء لا إلى الحرمه ولا إلى الوجوب، فيلزم انقلاب الموضوع أو اقتضاؤه للحرمه مع عدم الإقتضاء إلى أحد الطرفين، وكلاهما محال.

وإنْ كان هنا قيد، بمعنى أن الموضوع مقيّد بورود النهى، فإمّا هو عنوان مشير إلى ما هو فى الخارج، أى: كلّ ما كان فيه نهى فهو حرام، وما لا نهى فيه فهو حلال، وهذا غير معقول، لأنه توضيح للواضح، وإمّا هو قيد حقيقهً للموضوع، أىْ يقيّد بعض الأشياء بعدم ورود النهى ثم يأتى بالإباحه عليه، وهذا محال كذلك، للزوم تقيّد الشئ بعدم شئ حتى يطرأ عليه ضدّ ذلك الشئ. أى: تقيد الشئ بعدم النهى حتى يأتى ضدّ النهى وهو الإباحه، وقد بُين استحاله هذا فى مبحث الضّد.

وتلخّص: أن الإباحه ليست إباحه واقعيّه شرعيّه.

وإنْ كانت ظاهريّه، فلا يعقل أيضا لوجوهٍ ثلاثه:

الأوّل: إنْ كانت الإباحه ظاهريّه، فإن غايتها العلم _ لكون موضوع الإباحه الظاهريّه هو الجهل _ لا الحرمه الواقعيّه، لأن الحكم الواقعى لا يكون غايهً للحكم الظاهرى، فلا يكون الورود بمعنى الصّدور، لأن الصّدور يعنى وجود الحرمه الواقعيّه، وقد قلنا بأنه ليس رافعا للحكم الظاهرى.

الثانى: إنْ الإباحه الظاهريّه هى فى مورد وجود الشك فى وجود الحرمه الواقعيّه، فإذا أردنا إثبات الإباحه الظاهريّه باستصحاب عدم صدور النهى، يكون

تمسّکا بالإستصحاب لا بالحدیث، والتمسّک حینئذٍ بالحدیث من قبیل التمسّک بالدلیل فی الشبهه الموضوعیّه.

الثالث: إن کانت الإباحه الظاهریّه، والغایه صدور النهی، فإنّه لا نهی إلاّ بقاءً، أی ما دام لم یصدر نهی فالإباحه موجوده. فإذن، یوجد فی أوّل الأمر علم بعدم النهی، فلا شک حتی تثبت الإباحه الظاهریّه.

فظهر أن «الإطلاق» لیس بمعنی الإباحه الشرعیّه الظاهریّه.

وأمّا الإباحه العقلیّه، فغیر ممکنه أیضا، لأنها عباره عن اللاّحرجیّه بحکم العقل قبل الشرع، وهذا المعنی یستقلّ به عقل کلّ عاقل. مع أنه لا وجه لأنْ یبیّن الإمام الصّادق فی هذا الحدیث الوظیفه قبل ورود الشرع.

وإذا بطل کلّ هذه الشقوق المبتیّه علی کون الورود بمعنی الصّدور، تعیّن کونه بمعنی الوصول إذْ لا إحتمال ثالث.

هذا مضافا إلی:

۱. إن «الورود» من المفاهیم المتعدّیه، والنسبه بین الوارد والمورود هی الإضافه، فالمورود هو «المکلّف» والوارد هو «الحکم». فیکون معنی الحدیث: کلّ شئ ٍ مطلق حتی یرد علیک فیه نهی، ولیس معناه إلا «الوصول».

۲. إن «الورود» بمعنی الصّدور غیر موجود فی اللّغه والعرف.

فالحق مع الشیخ فی أن المراد هو «الوصول».

ص: ۱۸۲

نقد هذا الكلام

مناقشته

أقول:

أوّلاً: إنّ البحث عن الإباحه واللاّحرجيّه العقليّه، إنْ كان عن حكم العقل بغضّ النظر عن الشرع ـ كما يبحث عن حكم العقل في مجهول الحكم ومقتضى الأصل العقلي فيه بقطع النظر عن الدّليل النقلي ـ فإنّه لا لغويّه في البيان.

نعم، لو كان البحث حول حكم العقل قبل الشرع بالقبليّه الزمانيّه، لم يكن للبيان أثر، لكن البحث ليس في ذلك.

وثانيا: إن دعوى استقلال عقل كلّ عاقل بالإباحه. مندفعه، لأن الأقوال في تلك المسأله مختلفه.

فظهر إلى الآن أنّ الحديث ناظر ـ كما ذكر الميرزا(١) ـ إلى الإباحه العقليّه بقطع النظر عن البيان الشرعي.

وأمّا ما ذكره، من نفي الإباحه مطلقا.

ففيه: أنه منقوض بالأحكام الإلزاميّه التدريجيّه، كمسأله حرمه الخمر، فقبل النهي الإلزامي يستحيل وجود الإباحه الظاهريّه، بل هي واقعيّه، وليس منشأ الإباحه الواقعيّه منحصرا باللاّإقتضائيّه، بل يمكن أنْ يكون التزاحم بين مصلحه التدرّج والتسهيل والمفاسد الواقعيّه منشأً لتأخير بيان الحكم التحريمي، فيكون معنى الحديث: كلّ شئ لم يصدر فيه نهي فهو مطلق واقعا.

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٣١٧.

فيصحّ أن يكون الورود بمعنى الصّدور.

ثم إن «الورود» يستعمل على أنحاء، فتارهً: يتعدّى بنفسه، كما فى ورد الماء. وأخرى: ب_«على» كقولك: ورد عليّ. وثالثه ب_«فى» مثل: ورد فى البلد.

والتضائف متقوّم بالطرفين، ولكنْ لا يقتضى أن يكون حرف التعديه «على» فقط، فلا حاجه برهانا إلى وجود «مورود عليه» زائدا على مدخول «فى» كما جاء الحديث كذلك.

فإن قيل: كلّ حكم فهو يحتاج إلى الموضوع والمورد، مثل حرمه الشرب، فمورده هو الشرب وموضوعه المكلّف.

قلت: هذا لا ربط له بالتضايف، مع أن الحكم يتوقف على الموضوع ولا يتوقف تحققه على الوصول.

هذا، وفى الأماليللشيخ مسندا: والأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر ونهى.(١)

وهذه الروايه ظاهره فى أن المراد هو الوصول، فتدلّ على البراءه فى الشبهتين التحريميّه والوجوبيّه.

لكنّ سندها غير تام.

كما أن روايه الفقيه مرسله.

۱- ۱. أمالى الشيخ: ۶۶۹.

تتمه فی قاعده الملازمه

تتمه

إنّ حقیقه قاعده الملازمه عباره عن کشف الملاک، بحیث یحرز المقتضی وفقد المانع، فإذا اُحرز أصل وجود المصلحه والإقتضاء، وأُحرز تمامیّه الإقتضاء، وأُحرز عدم المانع، فإنه ینکشف الملاک للحکم الشرعی، ویستحیل _ بمقتضی تبعیّه الأحکام للملاکات _ تخلّف الحکم عن الملاک.

هذا معنی قاعده الملازمه، وعلیه، فلو أُحرز المقتضی ولم یحرز عدم المانع بل أُحتمل المفسده المزاحمه، لم یکن للقاعده موضوع.

وبما ذکرنا یظهر عدم ورود إشکال المحقق العراقی(1) _ القائل بکون «الورود» بمعنی «الصّدور» _ علی قول المحقّق الإصفهانی بأنه توضیح للواضحات، بأنّ هذا البیان لدفع قاعده الملازمه، فلیس بتوضیح للواضحات.

ووجه عدم الورود هو: إنه إذا لم یحرز عدم المانع لم یکن للقاعده موضوع، وإنْ اُحرز، فالملاک تام والحکم مترتب، فلا معنی لدفع القاعده حینئذٍ.

هذا تمام الکلام فی أخبار البراءه.

ص: ۱۸۵

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۳۰.

الاستدلال بالإجماع على البراءه

اشاره

الإجماع على البراءه

لقـد ادّعى الإجمـاع على البراءه، كما ادّعى الإجماع المحصّل القولى على البراءه فى الشّـبهات التى لم يتعيّن فيها الحكم بالعنوان الأوّلى، وادّعى المنقول منه على البراءه فى تلك الشّـبهات. كما ادّعى الإجماع العملى وسـيره المسـلمين، ومن أهل الشرائع كافه بل من جميع العقلاء.

فللإجماع المدّعى فى المسأله تقريبات ستّه، ذكرها الشيخ(۱).

كلام الشيخ

أمّا الإجماع على الكبرى، فقد ذكر الشيخ سقوطه بأخبار الإحتياط، لأن وزان هذا الإجماع وزان البراءه العقليّه، فتتقدّم عليه أخبار الإحتياط بالورود.

وظاهر الشيخ: تماميّه هذا الإجماع إقتضاءً.

ص: ۱۸۷

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۰۲.

وفيه نظر، لأن قوله تعالى: «وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱) إرشاد إلى قبح العقاب بلا بيان، فليست بدليلٍ شرعى حتى يرد عليها أخبار الإحتياط، وليس الإجماع بأهمّ من الآيه. لكنّ الإشكال هو كونه مدركّيا، ومستنده قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهى وارده على أخبار الإحتياط.

وأمّا الإجماع القولى المحصّل الذى يريد الشيخ تحصيله من كلمات الأعلام من المحدّثين والمجتهدين على حكم الواقعه بالعنوان الأوّلى، فإنه إنْ تمّ يكون معارضا لأخبار الإحتياط لا موروداً. وقد أورد الشيخ كلام الكلينى والصّدوق، وذكر أن المستفاد منهما أن ذلك اعتقاد الطائفه، ولا أقل من دلاله قول الصّدوق «إعتقادنا» على كونه اعتقاده واعتقاد مشايخه المحدّثين.

ونقل أيضا كلمات المجتهدين: السيدين والمفيد والشيخ.

نعم، الأخباريون المتأخرون كصاحبى الحدائق والوسائل مخالفون، لكن العبره بالمتقدّمين.

النّظر فى كلمات المتقدّمين

أقول:

قال الشيخ الكلينى رحمه اللّه فى ديباجه الكافى: بأنّ من قال بعدم التوقف فى الخبرين المتعارضين مع وجود النصّ على التوقف، فهو قائل بعدمه فيما لا نصّ فيه على التوقف.

۱- ۱. سوره الإسراء: ۱۵.

وفی دلاله هذا الکلام علی الإجماع تأمّل، لوجود الدّلیل فی باب التعارض علی التخییر بین الخبرین، فلا توقف. لکن إذا لم یکن عندنا نصّ فی موردٍ ــ کما فی الشّبهات الحکمیّه ــ فما هو الدّلیل علی عدم وجوب الإحتیاط؟ وکیف ینسب هذا إلی الکلینی؟

وأمّا کلام الصّدوق، فظاهر قوله «إعتقادنا» هو عقیده الطائفه، لکنْ یمکن أن یکون المستند ما رواه هو من حدیث: کلّ شیء مطلق...

فهذا ما یتعلّق بإجماع المحدّثین.

وأمّا المجتهدون، فالسّیدان علی القول بالإباحه العقلیّه، إلّا أنه لا یستفاد من کلامهما الرأی فی النسبه بین هذه الإباحه والأدله الشرعیّه القائمه علی الإحتیاط، وبحثنا فی الإباحه والبراءه الشرعیّه. أللّهم إلّا أن یقولا بالبراءه الشرعیّه حیث لا إباحه عقلیّه، وهذا إجماع تقدیری وهو لیس بحجّه.

وأمّا شیخ الطائفه، فقد نقل فی العده(۱) أدلّه البراءه أوّلاً ثم أشکل علیها بأنها أدلّه سمعیّه، ونحن بالنظر إلیها نقول بالإباحه، إلّا أن البحث فی الدّلیل العقلی، لکنه یتمسّک للإباحه بالأدله السمعیّه المشار إلیها. فلا نعلم ما هو دلیله علی الإباحه، وبحثنا فی الإباحه هو من حیث کونها أصلاً لا من حیث کونها دلیلاً، وکلّ دلیل أفاد الحلیّه مثل «أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ»(۲) فتلک حلیّه واقعیّه لا ظاهریّه.

وهذا تمام الکلام فی الإجماع.

ص: ۱۸۹

۱- ۱. العدّه فی اُصول الفقه ۲ / ۷۵۰.

۲- ۲. سوره المائده، الآیه: ۵.

الاستدلال بالعقل على البراءه

اشاره

الدليل العقلى على البراءه

وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى أن هـذا البحث إنما يطرح بعـد التنزّل عمّا تقـدّم من الأدلّه الشـرعيّه على البراءه، أو على فرض عـدم تماميّه شـئ من ذلك، وإلّا فلا موضوع للبراءه العقليّه بعد جعل الشّارع البراءه بعنوان الحكم الظاهرى فى ظرف الجهل بالحكم الواقعى. وكذا لو تمتّ أدلّه وجوب الإحتياط فى الشبهه، فإنه لاموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

كلماتهم فى أساس قاعده قبح العقاب بلابيان

كلماتهم فى أساس هذه القاعده

وقد تسالم الأكابر على هذه القاعده، واختلفت كلماتهم فى الأساس لها:

رأى الشيخ

قال الشيخ(۱): العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، والعقلاء يحكمون.

فهى قاعده عقليّه وعقلائيّه.

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۰۳.

رأی المحقق الخراسانی

وقال صاحب الکفایه: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبه والمؤاخذه علی مخالفه التکلیف المجهول، بعد الفحص والیأس عن الظفر بما کان حجّهً علیه، فإنّهما بدونها عقاب بلا بیان ومؤاخذه بلا برهان، وهما قبیحان بشهاده الوجدان.(۱)

فأرجع القاعده إلی الوجدان.

رأی المحقق النائینی

وقال المیرزا: وأمّا العقل، فحکمه بالبراءه ممّا لا یکاد یخفی، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بیان واصلٍ إلی المکلّف بعد إعمال العبد ما تقتضیه وظیفته من الفحص عن حکم الشبهه والیأس عن الظفر به فی مظانّ وجوده، ولا یکفی فی صحّه المؤاخذه واستحقاق العقوبه مجرّد البیان الواقعی مع عدم وصوله الی المکلّف، فإن وجود البیان الواقعی کعدمه غیر قابلٍ لأن یکون باعثاً ومحرّکاً لإراده العبد ما لم یصل إلیه و یکون له وجود علمی. فتوهّم: أن البیان فی موضوع حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، هو البیان الواقعی سواء وصل إلی العبد أو لم یصل. فاسد. فإن العقل ـ و إن استقلّ بقبح العقاب مع عدم البیان الواقعی ـ إلّا أنّ استقلاله بذلک لمکان أن مبادی الإراده الامریّه بعد لم تتم، فلا إراده فی الواقع، و مع عدم الإراده لا مقتضی لاستحقاق العقاب، لأنه لم یحصل تفویت لمراد المولی واقعاً،

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۳.

بخلاف البيان غير الواصل، فإنه و إن لم يحصل مراد المولى و فات مطلوبه واقعاً، إلاّ أنّ فواته لم يستند إلى المكلّف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إمّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادةً، وإمّا أن يكون لبعض الأسباب التى توجب اختفاء مراد المولى عن المكلّف. و على كلّ تقدير، لايستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقلّ العبد بقبح مؤاخذته. فمناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعى غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيانٍ واصل إلى المكلّف.

هذا ما أفاده فى الدوره الأُولى.(١)

وقال فى الدوره الثانيه:

إنَّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، إنما هو لأجل أنّ الأحكام الواقعيّه _ بعد وضوح أنها لا تكون محرّكةً للعبد إلاّ بالإراده _ لا يعقل محركيّتها إلاّ بعد الوصول، ضروره عدم إمكان الإنبعاث إلاّ عن البعث بوجوده العلمى دون الخارجى، فكما أنّ الأسد الخارجى لا يوجب التحرّز والفرار عنه إلاّ بعد محرزيّه وجوده، فكذلك الحرمه المجعوله من الشّارع لا يترتب عليها الإنزجار إلاّ بعد وصولها، و قبله لا اقتضاء لها للمحركيّه أبداً، وإنما تتمّ محرّكيّتها بالإراده و فى فرض الإنقياد بالوصول و إحرازها.

١- ١. فوائد الاصول ٣/٣٦٥ _ ٣٦٦.

وأمّا الحكم المحتمل، فهو بنفسه غير قابل للمحركيه أيضاً، لتساوى احتمال الوجود مع احتمال عدمه. نعم، يصحّ كونه محرّكاً بضميمهٍ خارجيهٍ مثل كون العبد فى مقام الاحتياط و نحو ذلك. وإذا كان الحكم بوجوده الواقعى غير قابل للمحرّكيه أصلاً، و وجوده الإحتمالى غير قابلٍ لها بنفسه، فالعقاب على مخالفته عند عدم وصوله عقاب على مخالفه حكم لا اقتضاء له للمحرّكيه، ولا ريب فى قبح ذلك، كما يظهر ذلك بأدنى تأمل فى أحوال العبيد مع مواليهم العرفيّه.(۱)

رأى المحقق الإصفهانى

رأى المحقق الإصفهانى

وقال المحقق الإصفهانى:(۲)

نحن وإنْ ذكرنا مراراً أن مدار الإطاعه والعصيان على الحكم الحقيقى، وأن الحكم الحقيقى متقوّم بنحوٍ من أنحاء الوصول، لعدم معقوليّه تأثير الإنشاء الواقعى فى انقداح الدّاعى، وحينئذٍ، فلا تكليف حقيقى مع عدم الوصول، فلا مخالفه للتكليف الحقيقى فلا عقاب، فإنه على مخالفه التكليف الحقيقى، إلاّ أنّ عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو الثانى دون الأوّل.

۱- ۱. أجود التقريرات ۳/۳۲۳ _ ۳۲۴.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴/۸۳ _ ۸۴.

أقول:

بـل إنّ التقوّم المـذكور غير تام، لأنّ الوصول متعلّق بالتكليف لا أن التكليف متقوّم بالوصول. و بعباره اخرى: لا يعقل الإنكشاف بلا منكشف، فالواصل هو التكليف، أى يتحقق ثم يصل أو لا يصل.

قال رحمه اللّه:

فالأولى تقريب القاعده بوجهٍ عام مناسب للمقام.

فنقول: فى توضيح المقام: إن هذا الحكم العقلى حكم عقلى عملى بملاك التحسين والتقبيح العقليين، وقد بيّنا فى مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مـأخوذ من الأحكـام العقلائيّه التى حقيقتهـا مـا تطـابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهى المسمّاه بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصّناعات الخمس من علم الميزان.

ومن الواضـح أن حكم العقـل بقبـح العقـاب بلا بيـان ليس حكماً عقليّاً عمليّاً منفرداً عن سائر الأحكام العقليّه العمليّه، بل هو من أفراد حكم العقـل بقبـح الظلم عنـد العقلاء، نظراً إلى أن مخـالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن زىّ الرقيّه ورسم العبوديّه، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحق منه الذم والعقاب.

كما أن مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زىّ الرقيّه أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع وفى نفس الأمر، فليس مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه خروجاً عن زىّ الرقيّه حتى يكون ظلماً.

ص: ١٩٥

وحینئـذ، فالعقوبه علیه ظلم من المولی علی عبـده؛ إذ الـذم علی ما لا یذم علیه، والعقوبه علی ما لا یوجب العقوبه عدوان محض وإیـذاء بحت بلا موجب عقلائی، فهو ظلم، والظلم بنوعه یؤدّی إلی فساد النوع واختلال النظام، وهو قبیـح من کلّ أحد بالإضافه إلی کلّ أحد ولو من المولی إلی عبده.

لکن لاـ یخفی أن المهم هـو دفع إسـتحقاق العقـاب علی فعـل محتمـل الحرمه مثلاًـ مـا لم تقم علیه حجه منجّزه لهـا، و حیث أنّ موضـوع الإسـتحقاق بالأـخره هو الظلم علی المولی، فمع عـدمه لاـ اسـتحقاق قطعـاً، و ضمّ قبـح العقـاب إلی المولی أجنـبی عن المقدار المهم هنا وإن کان صحیحاً فی نفسه.

رأی المحقق الخوئی

رأی المحقق الخوئی

وجاء فی مصباح الاصول فی مقام الإستدلال للقاعده:

لاینبغی الشک فی تمامیّه قبح العقاب بلا بیان علی القول بالتحسین والتقبیح العقلیین کما علیه العدلیّه والمعتزله، فإنه من الواضح أنّ الإنبعاث نحو عملٍ أو الإنزجار عنه إنما هو من آثار التکلیف الواصل، و ما یکون محرّکاً للعبد نحو عملٍ أو زاجراً له عنه إنما هو العلم بـالتکلیف لاـ وجوده الواقعی، فـإذا لم یکن التکلیف واصـلاً إلی العبـد کـان العقـاب علی مخالفته قبیحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولی لیس مستنداً إلی تقصیرٍ من العبد، بل إلی عدم تمامیّه البیان من قبل المولی. فنفس قاعده قبح العقاب بلا بیانٍ تامّه بلا شبهه وإشکال، ومسلّمه عند الأُصولی والأخباری.(۱)

۱- ۱. مصباح الاصول ۲/۲۸۳.

خلاصه ما استدلّ به للقاعده

و يتخلصّ كلام الأعاظم فى ثبوت قاعده قبح العقاب بلا بيان فى وجوه:

الأوّل: الإحاله إلى الوجدان.

والثانى: إنه يقبح العقاب مع عدم البيان الواصل، لأنّ فوات غرض المولى فى هذه الحاله غير مستندٍ إلى المكلّف المفروض فحصه عن الدليل على الحكم ويأسه عن العثور عليه، بل هو مستند إمّا إلى المولى أو إلى الظالمين الذين أخفوا الأحكام.

والثالث: إنه مع عدم الوصول لا مقتضى لتحريك العبد نحو العمل أو الترك.

والرابع: إنّ العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّه على المكلّف، حتى تكون مخالفته خروجاً عن زى العبوديّه فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلم من المولى و هو قبيح.

مناقشه السيّد الاستاذ

وقد ناقش السيّد الأُستاذ الوجوه المذكوره فى منتقى الاصول،(۱) وفى الدّوره التى حضرناها، وانتهى إلى القول بأنْ لا أساس لقاعده قبح العقاب بلابيان، وقد قدّم لذلك مقدّمةً مفيدةً و خلاصتها:

أن هنا مسلكين، أحدهما: أنه لا حكم للعقل بالحسن و القبح بل هو مدرك،

۱- ۱. منتقى الاصول ۴/۴۴۳ _ ۴۴۵.

والحكم بالحسن والقبح حكم عقلائى من أجل حفظ النظام. والآخر: إن العقل يحكم بالحسن والقبح، بمعنى أنه يحكم بحسن ما هو ملائم للقوّه العاقله و قبح ما هو منافر لها ــ كما هو الحال بالنسبه إلى الحواسّ الخمس ــ سواء كان هناك نظامٌ أو لا.

قال: و يقع البحث حينئذٍ فى حكم العقل أو العقلاء ــ على المسلكين ــ تارةً: بين الموالى و العبيد العرفيّه. واخرى: بين المولى الحقيقى والمكلّفين. وفى الثانى: تارةً: فى عالم الدنيا، واخرى: فى العالم الأخروى.

فذكر أنّ القاعده محكمه بين المولى والعبد العرفى فى مورد غفله العبد.

وأمّا بين المولى الحقيقى والمكلّف فى دار الدنيا، فهذا خارج عن البحث.

إنما الكلام فى صحه مؤاخذه المولى الحقيقى العبد المكلّف فى عالم الآخره مع عدم البيان على التكليف. و قد أفاد هنا أن العذاب الأخروى ليس من باب التشفّى ــ كما قد يقع بين المولى والعبد العرفى فى دار الدنيا ــ و ليس من باب التأديب، إذ لا تأديب فى عالم الآخره، و أنه قد اختلف الناس فى العقاب ــ و كذا الثواب ــ فى الآخره على أربعه آراء:

الأول: أنه من باب تجسّم الأعمال.

والثانى: أنه من قبيل الأثر الوضعى.

والثالث: أنه من أجل التهذيب والوصول إلى الكمال.

والرابع: أنه وفاء بالوعد.

ص: ١٩٨

فعلى القولين الأوّل والثانى، لا يوجد هناك فعل حتى يتّصف بالحسن أو القبح، فلا مجال لحكم العقل. و على الثالث، فإنا لا ندرى هل الفعل الصّادر قبيح فيلزم تهذيب النفس منه أو ليس بقبيح.

فالعمده هو الرأى الرابع الذى عليه المتشرّعه، فهل لو عاقب البارى تعالى العبد على التكليف المحتمل ورتّب الأثر على وعيده، يكون ظلماً؟

أمّا الوجدان، فأوّل الكلام.

وأمّا أنّ التكليف غير واصلٍ، فليس العقاب على عدم الوصول حتى يقال بأنه عقاب على أمرٍ خارج عن اختيار المكلّف، بل هو على مخالفه التكليف المحتمل، والمخالفه فعل اختيارى له. وأمّا أنّ اختفاء الأحكام مستند إلى فعل الظالمين، فهذا لا ربط له بالبحث.

وأمّا أنه مع عدم الوصول لا مقتضى لتحريك العبد، فإن كان المراد من ذلك تقوّم فعليّه التكليف بالوصول _ كما عليه المحقق الإصفهانى _ فالمفروض أنه خلاف مبناه. وإن كان المراد أن الوجود العلمى هو المحرّك، فهذا هو أوّل الكلام.

وأمّا أنّ العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّه على المكلّف حتى تكون مخالفته خروجاً عن زىّ العبوديه فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلمٌ من المولى، وهو قبيح، ففيه:

أوّلاً: إنه لا يتمشّى على مسلك قائله _ و هو المحقق الإصفهانى _ من أن مبنى الحسن والقبح هو بناء العقلاء حفظاً للنظام، لأن ذلك يتعلّق بعالم الدنيا، وكلامنا فى العقاب فى النشأه الأُخرويّه.

وثانياً: إن مورد الكلام ما إذا احتمل المكلّف التكليف فخالف. وكون العقوبه فى هـذه الحاله ظلماً ــ و خاصةً فى الامور المهمّه ــ أوّل الكلام.

أقول:

وهكـذا ناقش رحمه اللّه الوجوه التى أقامها المحققون لإثبات قاعـده قبـح العقاب بلا بيان، و قال بالتالى: إنا لا نفهم هذه القاعده المشـهوره حسب تعبيره... و لم نجـد فى كلامه دليلاً على جواز عقاب المولى الحقيقى للعبـد على التكليف المحتمل... أللهمّ إلّا أنه مالـك له، و للمالـك أن يتصـرّف فى مملوكه كيفمـا شـاء، ولا حقّ للعبـد على مولاه أصـلًا، بل عليه يطيعه حتى فى تكاليفه المحتمله.

رأى السيّد الصّدر

وهـذا ما عبّر عنـد السيّد الشـهيد الصّـدر بقانون حقّ الطاعه، قال: لأن المولويّه عباره عن حق الطّاعه، و حق الطّاعه يـدركه العقل بملاـكٍ فى الملاكـات، كملاـك شـكر المنعم أو ملاك الخالقيه أو المالكيّه، ولكنّ حق الطّاعه له مراتب، وكلّما كان الملاك آكـد كـان حـق الطـاعه أوسع... و مرجع البحث فى قاعـده قبـح العقـاب بلاـ بيـانٍ إلى البحث عن أن مولويّه المولى هـل تشـمل التكاليف المحتمله أم لا، ولاشك أنه فى التكاليف العقلائيّه عادةً تكون المولويّه ضـيّقه و محـدوده بموارد العلم بالتكليف. وأمّا فى المولى الحقيقى، فسعه المولويّه وضـيقها يرجع فيها إلى حكم العقل العملى تجاه الخالق سـبحانه، و مظنونى أنه بعد الإلتفات إلى ما بيّناه لا يبقى

من لا یقول بسعه مولویّه المولی الحقیقی بنحوٍ تشمل حتی التکالیف الموهومه، و من هنا نحن لا نری جریان البراءه العقلیّه.(۱)

أقول:

ولکنْ بین الکلامین تفاوتٌ کبیر من جههٍ أُخری، وذلک أن السیّد الاستاذ حاول دفع شبهه صدور الظلم من المولی الحقیقی فی عقابه للعبد علی مخالفه التکلیف المشکوک فیه، والشهید الصّدر یحاول توسعه دائره مولویّه المولی الحقیقی لتشمل حتی التکالیف الموهومه، و حینئذٍ یتوجّه إلیه السّؤال عن أنه هل یلتزم بصحّه مؤاخذه المولی الحقیقی العبد علی التکلیف الموهوم وأنه لا یکون ظالماً بذلک؟

النظر فی کلام السیّد الاستاذ والسیّد الصدر

لایخفی إنّ مورد الکلام:

۱. العبد المکلّف العادی، لا مثل الإمام أمیرالمؤمنین علیه السّلام الذی قال: إلآهی ما عبدتک خوفاً من نارک ولا طمعاً فی جنّتک بل وجدتک أهلاً للعباده فعبدتک.

۲. العبد المکلّف الذی هو بصدد القیام بوظیفه العبودیّه، لا العبد الذی یقصّر فی الوظیفه ولا یهتم إلاّ بالأحکام الواصله إلیه بلا تحمّل مشقّه.

۳. العبد المکلّف الذی فحص عن حکم المولی حتی حصل له الإطمینان بعدمه، و لم یکن فوت غرض المولی من الحکم مستنداً إلیه.

۱- ۱. بحوث فی علم الاصول. مباحث الحجج والاصول العملیّه ۲/۲۴.

فهل مجرّد احتمال التكليف منجّز؟

إن من أغراض المولى ما لا يرضى بفواته حتى فى صوره الجهل، وحتى بعد الفحص واليأس، وحينئذٍ، لا مناص من أن يجعل المولى الإحتياط لكى تحفظ أغراضه، وأمّا حيث لم يجعل الإحتياط ينكشف عدم وصول غرضه إلى ذلك الحدّ من الفعليّه، وإنما يريد تحقّقه فى صوره العثور على حكمه بالفحص.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى يبيّن أحكامه ويوصلها إلى المكلّف بالطرق المتعارفه، ووظيفه العبد أنْ يفحص عنها حتى العلم أو الإطمينان بالعدم _ فلا يكفى الظن بعدم الحكم، لأنه ليس بحجّه شرعا وعقلاءً _ فإذا حصل له العلم أو الإطمينان بعدم البيان القابل للوصول، لم يكن للمولى أنْ يعاقبه، لعدم استناد فوت الغرض إليه، لأنّ المفروض أداؤه حق المولى بالفحص عن حكمه وبيانه القابل للوصول إليه وعدم عثوره عليه، ففى هذه الحاله، يعذّر العقل العبد ويقول بأنّ احتمال ثبوت حق الطّاعه فى هذه الحاله ليس بيانا ليكون رافعا لموضوع القاعده.

هذا كلّه، مضافا إلى السّيره العقلائيّه والإرتكاز العقلائى على معذوريّه العبد فى ما إذا فحص عن الحكم واطمأنّ بعدم تكليف المولى. ومن الواضح أن التكاليف الشرعيّه ملقاه إلى الناس على طبق سيرتهم فيما بينهم، ولو كان الإحتمال بوحده منجّزا للزم على الشّارع الرّدع عن هذه السّيره، حتّى لا يطّبقها المكلّفون بحسب ارتكازهم تجاه الأحكام المولويّه الشرعيّه.

فالحق: تماميّه قاعده قبح العقاب بلابيان وفاقا لشيخنا الاستاذ دام بقاه.

ص: ۲۰۲

النسبه بين القاعده وقاعده دفع الضرر

ووقع الكلام حول النسبه بين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وقاعده «وجوب دفع الضّرر المحتمل»

كلام المحقق الخراسانی

فقال صاحب الكفايه:(١)

إن كـان المراد من «الضـرر» هو «العقـاب»، فإمّا العقل مسـتقلّ بقبـح العقاب، وإمّا لا، فعلى الأوّل: لا موضوع لقاعـده وجوب دفع الضّرر تكوينا.

ولا يخفى أنه قال هنا بالورود، وهو مسامحه، لأن انتفاء الموضوع فی الورود يكون تعبّـدا لا تكوينا، وهو هنا تكوينی يقينا. والأمر سهل.

وعلى الثانی، قال: لا حاجه إلى قاعده وجوب دفع الضّرر، إذ يتحقق الإستحقاق فی صوره المصادفه.

يعنی: يكفی فی هذه الحاله انتفاء موضوع القاعده وهو «العقاب المحتمل» ولا حاجه إلى محمولها وهو «الوجوب».

فظهر أنّ احتمـال العقـاب لاـ يبقى مع قبـح العقـاب بلاـ بيـان. أی: ينتفی المحمول وهو «الوجوب» بانتفاء الموضوع وهو «احتمال العقاب»، ولا يمكن أنْ تكون قاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل «بيانا»، لأن احتمال العقاب متأخر رتبهً

ص: ٢٠٣

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤٣.

عن «البيـان»، فلا يمكن أن تكون قاعـده «وجوب دفع الضـرر» بيانا، لتوقّفها على البيانيّه، والبيانيّه متوقفه على مجئ المحمول ــ وهو «الوجوب» ــ على الموضوع، وهو «احتمال العقاب». فيلزم الدور.

محتملات الوجوب

وتفصيل الكلام فى هذا المقام يتم بالنظر فى محتملات «الوجوب» فى هذه القاعده، فنقول:

إن هذا الوجوب إمّا شرعى وإمّا عقلى.

لكنّه ليس بشرعى، فلا هو حكم شرعى ظاهرى، ولا غيرى، ولا نفسى، حتى يكون موردا لقاعده الملازمه.

وليس هو حكما عقليّا نفسيّا، ولا غيريّا.

ولا يعقل أنْ يكون حكما عقليّا طريقيّا، لأن الحكم الطريقى يترتب عليه استحقاق العقاب، والإستحقاق لا يفيد القطع بالعقاب بل يفيد احتماله، لأنّ العفو والشّفاعه محتملان كذلك، بل القطع باستحقاق العقاب يوجب احتمال العقاب، وهذا القطع يحصل إن كان الوجوب طريقيّا، أى كان بداعى تنجيز الواقع.

فظهر أن احتمـال العقاب متأخّر عن الوجوب الطريقى، لكن موضوع القاعـده هو احتمال العقاب، فلو كان حكما عقليّا طريقيّا لزم الدور، لأن احتمال العقاب موضوع وجوب الدفع، فلولا الإحتمال فلا وجوب. هذا من جهه. ومن

جهه اخرى: لابدّ من تحقق الوجوب حتى يتم الإحتمال، لأن الوجوب يفيد القطع باستحقاق العقاب فاحتماله، فتوقف الإحتمال على الوجوب والوجوب على الإحتمال. وهذا دور.

هل هو حكم عقلى إرشادى؟

قال الشيخ وصاحب الكفايه(۱): نعم.

وقال المحقق الإصفهانى(۲): لا ـ لأن الإرشاديّه تقابل المولويّه، وكلاهما من شئون الأمر، ولا يعقل الأمر للقوّه العاقله، لأن شأن القوّه العاقله هو الإدراك، فلا أمر ولا بعث للعقل، فلا إرشاديّه.

ويمكن الجواب: بأنّ الإرشاديّه من شئون الإخبار والإنشاء معا على السّواء، وليست من شئون الأمر فقط، فلو أخبر الطبيب حقيقةً بأن الدواء الفلانى نافع للدّاء الفلانى، اتّصف كلامه بالإرشاديه مع كونه إخبارا، فالعقل له الإرشاديّه وإنْ لم يكن له إلّا الدرك، فله الإرشاد وإنْ لم يكن له المولويّه، ولا ـ برهان على عدم اتصاف إدراكاته بالإرشاديّه، والإرشاد يكون بالداعى، وهو تارةً الإنشاء، واخرى الإخبار، وفى الخبر عَن النبيّ صلّى اللّه عليه وآله: «استرشدوا العقل ترشدوا»(۳).

فالعقل مرشد، وما ذكره مندفع.

ص: ۲۰۵

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۴، كفايه الاصول: ۳۴۳.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۹۰.

۳- ۳. كنز الفوائد ۲ / ۳۱، بحارالأنوار ۱ / ۹۶.

إلاّـ أنّ الحكم الإرشادى للعقل ــ الذى هو عباره عن وجوب دفع العقاب المحتمل ــ ليس بيانا، لأنه فى موضوع العقاب المحتمل، فلا يمكنه أنْ يحقّق احتمال العقاب وإلاّ يلزم الدّور المذكور سابقا، فإحتمال الإرشاديّه ساقط.

ويبقى احتمالان:

أحدهما: أنْ يكون حكما عقليّا بملاك الحسن والقبح العقليين.

والثانى: أنْ يكون حكما فطريّا جبلّيا.

رأى المحقق الإصفهانى

وأنكر الإصفهانى(1) الأوّل: بأن العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، وإليهما تنتهى الأحكام العقليّه فى باب الحسن والقبح، والحكمان المذكوران ناشئان من تطابق آراء العقلاء حفظا للنظام، وعلى هذا الأساس، فلا يمكن أن يكون وجوب دفع الضّرر المحتمل حكما عقليّا، لأن العقلاء يمدحون ويذمّون والشّارع يعاقب ويثيب، والإقدام على الأمر الممدوح عليه ليس موردا للمدح، وعلى المذموم عليه ليس موردا للذم، والإقدام على الأمر المثاب عليه يقينا ليس عليه ثواب، كما أن الإقدام على الأمر المعاقب عليه يقينا ليس بموردٍ للعقاب، فضلًا عن محتمل الثواب والعقاب، وذلك، لعدم القبح فى هذا الإقدام أو عدم الحسن فيه، بل الحسن هو العدل والقبيح هو الظلم.

١- ١. نهايه الدرايه ۴ / ٩٠ ــ ٩١.

فتلخص: أن الإقدام على المحتمل ليس موردا لحكم العقل.

هذا أوّلاً.

وثانيا: الحكم العقلى بالحسن والقبح بملاك حفظ النظام، وأمّا العقاب، فأمر يرتبط بعالم الآخره، فموضوع قاعده احتمال العقاب هو العقاب الأُخروى، وحكم العقل بالحسن والقبح هو بملاك حفظ النظام العام الدنيوى. إذن، لا يلزم اختلال النظام من الإقدام على القبيح حتى يكون دفع الإقدام حسنا.

أقول:

أمّا ما ذكره فى الوجه الثانى من أنّ الحكم بحسن العدل وقبح الظلم من الاعتبارات العقلائيّه من أجل حفظ النظام.

ففيه: إن الأمر ليس كذلك، بل إن العقل يدرك الحسن والقبح المذكورين، سواء كان هناك نظام أوْ لا. لكنّ هذا الإشكال مبنائى.

وأمّا ما ذكره أوّلاً فمتينٌ.

ويبقى قوله:

وليس وجوب دفع الضّرر المحتمل عند العقلاء من قبيل التزامهم بالعمل بخبر الثقه والبيّنه والأخذ بالظاهر ونحو ذلك من البناءات العقلائيّه التى أمضاها الشّارع، لأنّ البناءات العقلائيّه مترتبه على مصالح نوعيّه علاوةً على مصلحه الواقع، وليس وراء الثواب أو العقاب الواقعى مصلحه نوعيّه توجب بناء العقلاء على الإلتزام بدفع العقاب المحتمل.

ص: ۲۰۷

وفیه نظر:

لأنه یستلزم القول باستحقاق العقاب لمن تخلّف عن العمل بخبر الثقه فیما إذا طابق الواقع، لتحقّق مفسده الواقع وفوت المصلحه النوعیّه الموجبه لبناء العقلاء علی العمل بخبر الثقه. وهذا المحقق لا یلتزم بتعدد العقاب. کما أنه إن لم یطابق الخبر الواقع، کان لازم ما ذکره استحقاق العقاب أیضا، لفوت المصلحه النوعیّه. وهو لا یلتزم بذلک أیضا.

هذا کلّه إن کان «الضرر» بمعنی «العقاب».

إنْ کان الضّرر بالمعنی المادّی

إنْ کان «الضّرر» بالمعنی المادّی

وإنْ کان المراد من «الضرر» هو المعنی المعروف.

فهل تکون قاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل بیانا، فتکون مانعهً عن قاعده قبح العقاب بلا بیان؟

إن کان المراد من الضّرر هو الأعمّ من الضّرر المادّی ــ النقص فی البدن والمال والعرض ــ ومن الضرّر المعنوی، کان «الضرّر» متحدّا مصداقا مع «المفسده». وإنْ کان الضّرر خصوص الضّرر المادّی، کانت النسبه بینه وبین المفسده العموم والخصوص من وجه، لأنّ دفع الزکاه مثلاً ضرر ــ بناءً علی القول بخروج النصاب عن الملک. وأمّا بناءً علی أن المکلّف لا یملک النصاب من الأوّل، فلا یصدق عنوان الضّرر ــ لکنْ لیس فیه مفسده بل مصلحه،

ص: ۲۰۸

والمال المغصوب ليس ضررا بل نفع لكنْ فيه مفسده، وقد يجتمع الأمران كما فى شرب المسكر.

وبعد: فإنه لابدّ:

من تماميّه الصغرى، وهى الضّرر.

ومن تماميّه الكبرى، وهى كون وجوب الدفع لا بالفطره بل بحكم العقل.

أمّا من ناحيه الصـغرى، فإنّه لا ضـرر فى الشّبهات الوجوبيّه، وكذا فى أكثر الشّبهات التحريميّه، وإنْ كانت المفسده موجوده فيها. نعم، قد يوجد الضّرر كما فى الإضرار بالنفس بناءً على حرمته. هذا أوّلاً.

وثانيـا: إنه مع احتمال الضّـرر تعود الشـبهه موضوعيّهً، إذ ليس الضّـرر من الأحكام بل هو من الامور الخارجيّه، والبراءه جاريه فى الشبهه الموضوعيّه بالإتفاق. نعم، الإتفاق هو فى الشبهه الموضوعيّه التى ليس على الشّارع بيانها بل المرجع فيها العرف، وأمّا التى يكون المرجع فيها هو الشّارع كالطهاره والنجاسه على مسلك الشيخ والموضوعات المستنبطه، فلا تجرى فيها البراءه.

وعليه، ففى الضّـرر الـذى لا يكون المرجع فيه هو الشّارع، تجرى البراءه، وفى قسمٍ من الضّـرر المخفىّ علينا ــ مثل الجهل بضـرر لحم الحيوان الكذائى الذى منع الشّارع من أكله ــ يكون المرجع هو الشّارع ولا تجرى البراءه.

فالحق هو التفصيل، وأنه ليس المرجع هو الشّارع مطلقا، كما قال به بعضهم(۱) مستشكلاً على صاحب الكفايه.

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۸۷.

هذا كلّه فى الصغرى.

وأمّا فى الكبرى، فيقع الكلام فى الدّليل على وجوب دفع الضّرر المحتمل ــ بالمعنى المذكور ــ حتى يكون بيانا؟

إن الحكم العقلى تارةً: يكون بصوره درك الملاك، وحينئذٍ يستكشف منه الحكم الشرعى. واخرى: يكون بصوره درك الحسن والقبح. وهذا تارةً: يكون فى طول الحكم الشرعى، مثل دركه حسن طاعه المولى وقبح معصيته، سواء انطبق عنوان العدل على الطّاعه والظلم على المعصيه أوْ لا ـ فحسن الطاعه يتفرّع على وجود الحكم الشرعى من قبل أمرا أو نهيا. واخرى: ليس فى طول الحكم الشرعى، مثل دركه حسن العدل وقبح الظلم، سواء كان هناك شرع أوْ لا.

والذى فى الطّول لا يمكن أن يكون موردا لقاعده الملازمه، لبرهان اللّغويّه وبرهان التسلسل.

والذى ليس فى الطّول ــ وهو ما كان من قبيل الحسن والقبح ــ يمكن، إذ يمكن أن يكون للشارع حكم بعد درك العقل، لعدم اللّغويه، وذلك إنْ قلنا بأن العقل يدرك حسن العدل فقط، ولا حكم له باستحقاق العذاب على مخالفه العدل، وأن موضوع استحقاقه هو حكم الشرع. فالملازمه فى هذه الصّوره تامه. كما أنّ لها مجالاً على مبنى استحقاق العذاب بحكم العقل، لأن حكم الشّارع هنا يؤثر بالنسبه إلى من ينبعث من حكمه ولا ينبعث من درك العقل للإستحقاق، فلا لغويّه.

لكن المبنى باطل.

ص: ٢١٠

وأمّـا الحكم العقلى الكـائن بصـوره درک الملاكـات، فمورد للقاعـده كـذلک، وللعقـل أن يحيـط بملاـكٍ من جميع الجهـات فيحكم، فإن هذا ممكن وإنْ كان قليلاً.

فظهر أنّ الملاـزمه تكـون فى قسـمين ـــ ولاـ تكون فى الحكم العقلى الـذى فى طول الحكم الشـرعى ـــ ، والفرق بينهمـا هو: إن الذى بصوره درک الملاک يضمّ إليه قاعده «إن الأحكام الشـرعيّه ألطاف فى الواجبات العقليّه» وهو بمعنى أن الأحكام الشرعيّه تابعه للملاكات، ولا دخل ههنا للحسن والقبـح، وإنْ كانت المفسـده ملازمه للقبح والمصـلحه ملازمه للحسن، لكن الملاک هو المصلحه أو المفسده غير المزاحمه، فالعقل يستكشف الحكم الشرعى بضميمه القاعده المذكوره.

وتلخّص: إن وجوب دفع الضّرر المحتمل ليس حكما عقليّا فى طول الحكم الشرعى، فهو مورد لقاعده الملازمه، بخلاف وجوب دفع العقاب المحتمل، فإنه فى الطّول ولايكون موردا للقاعده.

هل يجب دفع الضّرر المادّى؟

وهل الضرر، بمعنى النقص المادّى يجب دفعه عقلاً؟

إن كان الضّرر متداركا أو مقدّمه لحصول منفعه، فليس بموردٍ لحكم العقل، وإنْ كان للشرع هناک حكم فذاک أمر آخر.

وإنْ لم يكن متداركا ولا مقدمهً لمنفعهٍ ولا يترتب عليه مفسده:

فربما يقال: بكونه موردا للحكم المذكور، لأنّ هذا الضّرر يقتضى القبح، فهو كالكذب، فإنه إذا خلا عن المصلحه كان قبيحا، وإذا حكم العقل بذلك حكم الشرع باستحقاق العقاب.

لكنه مشكل، بل المساعده على ما ذكر فى الكذب ــ بقطع النظر عن الحكم الشرعى ــ مشكله أيضا، إذْ لا قبح عقلى فى كذبٍ لا يترتب عليه مفسده ولا مصلحه بحيث يستتبع حكما شرعيّا، والعقل يفرّق بين تضييع الإنسان لمالٍ يخصّه بلا مصلحه ومفسده وبين ضرب اليتيم تشفيّا، ولا يجعل كليهما ظلما، بل الثانى عنده ظلم دون الأوّل.

نعم، لا ـ مناص من تصديق حكم العقل فى كلّ موردٍ صدق فيه عنوان «الظلم بالنفس»، كما لو أوجد فى بدنه نقصا غير قابل للارتفاع، فإنه يحكم العقل فيه بالقبح، بل لا فرق بين النفس والغير، ويشهد بعدم الفرق قوله تعالى: «وَما ظَلَمُونا وَلكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»(١) ونحوه غيره. وهذا القبح العقلى ملازم لاستحقاق العقاب.

فالحق هو التفصيل بين القول بأنه قبيح لاقتضائه القبح كالكذب، وبين القول بعدم القبح فى الضّرر الدنيوى مطلقا، وإنّما هو مجرّد عمل سفهى لغو وقبيح عقلاءً ولا يستلزم عقابا.

هذا كلّه بالنسبه إلى الضّرر الدنيوى الواقعى.

ص: ٢١٢

١- ١. سوره البقره، الآيه: ٥٧.

وأمّا الضّرر الدنيوى المحتمل، ففى حكم العقل بوجوب دفعه كلام. فأمّا الذى لا يحكم العقل بوجوب دفعه مع كونه واقعيّا، فلا كلام فى عدمه فى محتمله، وأمّا الذى للعقل فيه حكم بوجوب الدفع، مثل الظلم الكبير بالنفس فإشكال:

من أنه يحتمل الضّرر وترتب المفسده.

ومن أنه يحتمل أن تكون فيه مصلحه التوسعه والتسهيل من الشّارع، فتكون تلك المصلحه مزاحمه للمفسده المحتمله.

ومثل هذا الضّرر المحتمل المزاحم لا يكون موضوعا لقاعده وجوب الدفع عقلاً، لأن موضوعها هو الضّرر المحتمل بلا مزاحمه مصلحه محتمله. نعم، لا يبعد الحكم العقلى فيما إذا كان الضّرر المحتمل كبيرا، مثل احتمال وقوع النفس فى خطر الموت، وهل يكون الحكم العقلى حينئذٍ بيانا لتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

إن حكم العقل فى هكذا موردٍ أثره الوقوع فى الخطر إذا خالف على تقدير المصادفه، ولكنْ لا يكون بيانا مستتبعا لاستحقاق العقاب حتى تسقط به القاعده.

ووجه عدم البيانيّه هو: إنّ هذا الحكم العقلى لحفظ الإنسان من الوقوع فيالدنيوى، فإذا خالف وقع فيه، ولا أثر أُخروى لهذا الحكم إلاّ إذا صار مورد قاعده الملازمه، فيكون الأثر الأُخروى للحكم الشرعى الملازم.

ص: ٢١٣

حكم الإضرار بالنفس

وذهب المحقق الإصفهانى(۱) إلى عدم قبح الإضرار بالنفس، واستدلّ بوجهين:

الأول:

إنّ حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم إنما هو لأجل حفظ المصالح العامّه وتحصيلها لأجل حفظ النظام وحمل الناس على حفظ حقوق الآخرين. وأمّا الضّرر والنفع الشخصيين فلا حاجه إلى الحسن والقبح بالإضافه إليهما، لوجود الداعى الجبلّى للإنسان إلى جرّ النفع إلى نفسه ودفع الضّرر عنها، فلا موضوع للتحسين والتقبيح من العقل مع وجود الداعى المذكور.

الثانى:

إنه لو كان الإضرار بالنفس من باب الظلم لكان القبح موجودا حتى مع ترتّب المنفعه والمصلحه كما هو الشأن فى الإضرار بالغير، فإنه ظلم قبيح حتى مع ترتّب المنفعه. لكنّ الإضرار بالنفس ينتفى قبحه _ لو كان قبيحا _ فى صوره ترتّب النفع عليه.

أقول:

إنّ الظلم هو التعدّى على الحق والتجاوز عن الحدّ، سواء كان على النفس أو الغير، إذْ لا دخل للغير والنفس فى مفهوم الظلم. وإنّ لنفس الإنسان وما يتعلّق به

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۹۵ _ ۹۷.

حقّا على الإنسان، فإذا لم يؤدّ الحق كان ظلما، ويشهد بذلک الکتاب والسّنه والعقل واللّغه والعرف.

فالظلم بالنسبه إلى النفس موجود.

فإن قيل: هو ظلم وليس قبيحا.

قلنا: قبح الظلم ذاتى.

وأمّا قوله:

إن التحسين والتقبيح العقليين يكونان فى مورد عدم الدّاعى، وفى الإضرار بالنفس يوجد الدّاعى إلى الترک.

ففيه:

إنه لا برهان على ذلک، بل من الناس من يوجد عندهم الداعى إلى الإنزجار عن الإضرار بالغير أکثر وأقوى من الإضرار بالنفس، فيلزم أنْ لا يوجد التحسين والتقبيح العقليّان بالنسبه إليهم فى الإضرار بالغير، وكذا الأمر بالنسبه إلى الأفراد الذين يوجد عندهم الداعى إلى إيجاد المصلحه والمنفعه لغيرهم أكثر من أنفسهم... والإصفهانى لا يلتزم بهذا.

وأمّا ما ذكره ثانيا من تبدّل العنوان بترتّب المنفعه.

ففيه: إنّ التصرّف فى مال الغير سلطنه على ذلک المال، وهو ظلم وإنْ ترتّب على ذلک التصرّف منفعه، ويشهد بذلک ارتفاع عنوان الظلم بمجرّد الرّضا والإذن

فی التصرّف وإنْ لم تکن المصلحه، وبقاء عنوان الظلم مع عدم الإذن والرّضا وإنْ حصل النفع.

وأمّا بالنسبه إلی النفس، فبما أنه لا یحتاج إلی الإذن، فإنه بترتّب المنفعه یتبدّل العنوان ویخرج عن الظلمیّه.

وإنْ کان «الظلم» بمعنی «المفسده».

ففی المفسده القطعیّه، لا ریب فی حکم العقل، لانطباق عنوان الظلم، والظلم قبیح. هذا من جهه.

ومن جهه اخری: تکشف المفسده إنّا عن الحکم الشّرعی بقانون الملازمه.

وفی المفسده المحتمله، یختصّ وجوب الدّفع بالمحرّمات، وقاعده قبح العقاب بلا بیان جاریه فی الواجبات والمحرّمات، فالدّلیل أخصّ من المدّعی، فلا تکون قاعده وجوب دفع الضّرر بیانا لقاعده قبح العقاب.

ولکنّ دعوی حکم العقل بوجوب دفع المفسده المحتمله مع وجود المصلحه المزاحمه، مشکله جدّا. نعم، لا مانع منها مع عدم احتمال المصلحه المزاحمه، لکنّ إقامه البرهان العقلی علی ذلک فی غایه الإشکال، لأن عنوان «الظلم» متقوّم بالقصد والإلتفات، فاحتمال الظلم محال، وکذا العدل. ولذا لا یعقل الشبهه الموضوعیّه فی موضوعات الأحکام العقلیّه، لأن الموضوع العقلی متقوّم بالوجدان العقلی، ولا یعقل الشک فیه حتی یتمسّک بدلیل قبح الظلم.

ص: ۲۱۶

وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟

لا يمكن إقامه البرهان عليه. نعم، السّيره العقلائيّه قائمه على الإجتناب من المفسده المحتمله، وحيث لا يكون ردع تكون السّيره بيانا فتقدّم على قاعده قبح العقاب.

وتلخّص: إنه لولا ـ تماميّه أدلّه البراءه، لكانت السّيره غير المردوعه القائمه على الإحتياط بيانا، لكنّها لمّا تمتّ تكون رادعه عن السّيره.

وصاحب الكفايه(۱) جعل مطلق محتمل المفسده غير واجب الدفع عقلاً وشرعا، والشاهد على ذلك إقدام العقلاء، وأنّ الشّارع قد جوّز ذلك، ولو كان قبيحا لما جوّزه، فيظهر عدم قبحه قطعا.

لكنّ هذه الدعوى على إطلاقها ممنوعه. نعم، ليس بناء العقلاء على الإجتناب عن مطلق المفسده، فالحق هو التفصيل.

وأمّا التجويز الشّرعى، فيكشف عن مزاحمه المصلحه الأقوى، وهى مصلحه التسهيل، للمفسده المحتمله، وهذا التجويز لا يدلّ على عدم وجوب دفع تلك المفسده لولا المزاحمه، وبحثنا فى مطلق احتمال المفسده، سواء اُحرز المزاحم أوْ لا.

ص: ۲۱۷

۱ـ ۱. كفايه الاصول: ۳۴۴.

تلخّص:

إن قاعده قبح العقاب تامه. ولا بيان لا من جهه حق الطّاعه ولا من قاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل، فإن فى هذه القاعده تفصيلاً.

فالبراءه العقليّه تامّه.

كما أن البراءه الشرعيّه تامّه بحديث الرفع.

وهذا تمام الكلام فى البراءه.

والحمدللّه.

ص: ٢١٨

الإحتياط

اشاره

ص: ۲۱۹

استدلّ المحدّثون لوجوب الإحتياط بالأدلّه الثلاثه.

۱. الكتاب، وهى آيات.

۲. السنّه، وهى فى الكفايه ومصباح الاصول طائفتان، وعند الميرزا ثلاثه، وعند العراقى خمسه.

۳. العقل.

الكتاب

الاستدلال بالكتاب للإحتياط

اشاره

استدلّ من الكتاب العزيز بطائفتين من الآيات:

الأُولى: الآيات الناهيه عن القول بغير علمٍ وأنه افتراء على اللّه:

كقوله تعالى: «إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطانٍ بِهذا أَ تَقُولُونَ عَلَى اللّه ِ ما لا تَعْلَمُونَ»(۱)

وقوله: «وَلا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هذا حَلالٌ وَهذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللّه ِ الْكَذِبَ»(۲)

۱- ۱. سوره يونس، الآيه: ۶۸.

۲- ۲. سوره النحل، الآيه: ۱۱۶.

وقوله: «قُلْ آللّه ُ أَذِنَ لَكَمْ أَمْ عَلَى اللّه ِ تَفْتَرُونَ»(۱)

والثانیه: الآیات الآمره بالتقوی. وسیأتی ذکر بعضها فی کلام الشیخ.

کلام الشیخ

قال الشیخ:

فمن الکتاب طائفتان:

إحداهما: ما دلّ علی النهی عن القول بغیر علم. فإن الحکم بترخیص الشّارع المحتمل الحرمه قول علیه بغیر علم وافتراء، حیث أنه لم یؤذن فیه. ولا یرد ذلک علی أهل الإحتیاط لأنهم لا یحکمون بالحرمه وإنما یترکون لاحتمال الحرمه، وهذا بخلاف الإرتکاب، فإنه لا یکون إلّا بعد الحکم بالرّخصه والعمل علی الإباحه.

والاخری: ما دلّ بظاهره علی لزوم الإحتیاط والإتّقاء والتوّرع، مثل ما ذکره الشهید فی الذکری(۲) فی خاتمه قضاء الفوائت... وهی قوله تعالی: «اتَّقُوا اللّه َ حَقَّ تُقاتِهِ»(۳) و «جاهِدُوا فِی اللّه ِ حَقَّ جِهادِهِ»(۴) ... «فَاتَّقُوا اللّه َ مَا اسْتَطَعْتُمْ»(۵) و

ص: ۲۲۲

۱– ۱. سوره یونس، الآیه: ۵۹.

۲– ۲. ذکری الشیعه ۲ / ۴۴۴.

۳– ۳. سوره آل عمران، الآیه: ۱۰۲.

۴– ۴. سوره الحج، الآیه: ۷۸.

۵– ۵. سوره التغابن، الآیه: ۱۶.

«لا تُلْقُوا بِأَیْدیکَمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ»(۱) و «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّه ِوَالرَّسُولِ».(۲)

أجاب الشیخ:

أمّا من الآیات الناهیه من القول بغیر علم ـ مضافا إلی النقض بشبهه الوجوب والشبهه فی الموضوع ـ فبأن فعل الشئ المشتبه حکمه اتّکالاً علی قبح العقاب من غیر بیان المتّفق علیه بین المجتهدین والأخباریین لیس من ذلک.

وأمّا عمّا عدا آیه التهلکه، فبمنع منافاه الإرتکاب للتقوی والمجاهده، مع أن غایتها الدلاله علی الرجحان علی ما استشهد به الشهید.

وأمّا عن آیه التهلکه، فبأن الهلاک بمعنی العقاب معلوم العدم، وبمعنی غیره یکون شبهه موضوعیّه لا یجب فیها الإجتناب بالإتفاق.(۳)

کلام صاحب الکفایه

وقد أشار صاحب الکفایه إلی الآیات، وأجاب عن الإستدلال بها، وهذه عبارته:

أمّا الکتاب، فبالآیات الناهیه عن القول بغیر علم، وعن الإلقاء فی التهلکه، والآمره بالتقوی.

۱- ۱. سوره البقره، الآیه: ۱۹۵.

۲- ۲. سوره النساء، الآیه: ۵۹.

۳- ۳. فرائد الاصول: ۲۰۵.

والجواب: إنّ القول بالإباحه شرعا وبالأمن من العقوبه عقلاً، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الإباحه من النقل وعلى البراءه من حكم العقل، ومعهما لا مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلاً، ولا فيه مخالفه للتقوى، كما لا يخفى.(۱)

أقول:

ولاحاجه بعد هذا إلى التطويل والإسهاب فى بيان الإستدلال والجواب.

السُنّه

الاستدلال بالسنّه للاحتياط

اشاره

وتعرّض الشيخ للأخبار المستدل بها على الإحتياط وأجاب عنها بالتفصيل، وتبعه المتأخّرون عنه فى ذلك، ونحن نطرح أهمّ البحوث وننظر فى الكلمات و نتأمّل فيها.

۱. الأخبار الآمره بالتوقّف عند الشبهه

اشاره

وهى لا تحصى كثرةً _ كما ذكر الشيخ _ كقوله عليه السّلام فى مقبوله عمر ابن حنظله: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشّبهات خير من الإقتحام فى الهلكات.(۲)

وقوله _ فى روايات عدّهٍ _: الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه.(۳)

ص: ۲۲۴

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۴.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۱.

۳- ۳. المصدر ۲۷ / ۱۵۴. باب وجوب التوقف والاحتياط...

وفی موثقه مسعده بن زیاد عن أبی عبداللّه عن أبیه عن آبائه عن النبی صلّی اللّه علیه وآله: لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه، وقفوا عند الشبهه... فإنّ الوقوف عند الشبهه خیر من الإقتحام فی الهلکه.(۱)

وفی روایه جمیل عن الصّادق علیه السّلام عن آبائه أنه قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله: الامور ثلاثه، أمر بیّن رشده فاتّبعه، وأمر بیّن لک غیّه فاجتنبه، وأمر اختلف فیه فردّه إلی اللّه عزّ و جلّ.(۲)

جواب الشیخ

ثم إنّ الشیخ رحمه اللّه أجاب عن الإستدلال بهذه الطائفه من الأخبار بما ملخّصه:

إن بعضها مختصٌّ بما إذا کان المضیّ فی الشبهه اقتحاما فی الهلکه، ولا یکون ذلک إلّا مع عدم معذوریّه الفاعل، لأجل القدره علی إزاله الشبهه بالرجوع إلی الإمام أو إلی الطرق المنصوبه عنه.

وبعضها وارد فی مقام النهی عن ذلک، لاتّکاله فی الامور العملیّه علی الإستنباطات العقلیّه الظنیّه.

أو لکون المسأله من الإعتقادیّات.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۹.

۲- ۲. المصدر ۲۷ / ۱۶۲.

وبعضها ظاهر فى الإستحباب.

قال الشيخ: وملخّص الجواب عن تلك الأخبار: إنه لا ينبغى الشك فى كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطبّاء المقصود منها عدم الوقوع فى المضارّ، إذ قد تبيّن فيها حكمه طلب التوقّف...(۱)

جواب الكفايه

وأجاب صاحب الكفايه بقوله: إنه لاـ مهلكه فى الشبهه البدويّه مع دلاله النقل على الإباحه وحكم العقل بالبراءه على ما عرفت.(۲)

أقول:

إنّ الجواب عن أخبار التوقّف: بأنّ الموضوع فى بعضها هو «الهلكه» وإن جاء بصوره العلّه، ولا هلكه مع أدله البراءه.

التحقيق فى المقام

وفى بعضها «الشبهه»، وهى أيضا منتفيه بتعيين الشّارع والعقل الوظيفه وهى الإباحه والبراءه، وأنه مع ذلك لا تبقى «شبهه».

ويشهد بذلك عدم الرجوع إلى أخبار القرعه مع وجود الحكم الظاهرى من الإستصحاب أو البراءه، لأن موضوعها هو «الشبهه»، ومع الحكم الظاهرى لا تبقى «شبهه».

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۰۶ _ ۲۰۷.

۲- ۲. كفايه الاصول: ۳۴۵.

وهذا الجواب متينٌ على القاعده.

إلاّـ أن روايه مسعده بن زياد ـ وهى معتبره ـ لاـ تساعد على ذلك، لأنه قد اُمر فيها بالتوقّف، معلّلاً بأنه خير من الإقتحام فى الهلكه، مع وجود الإستصحاب فى المورد، لجريان استصحاب عدم الرضاع واستصحاب عدم تحقّق النّسب.

فالجواب المذكور مخدوش.

وأمّا الجواب بالحمل على الإستحباب، فقد استقربه الميرزا(١) أيضا، لأنّه على أثر الوقوف عند الشبهه تحصل فى النفس حاله معنويّه تحمل الإنسان على الإحتياط وتحفظه عن الإقتحام فى الهلكات، كما أن ترك المكروهات يسهّل الإحتراز عن المحرّمات، وترك الصغائر يسهّل الإحتراز عن الكبائر. وحاصل ذلك: كون الأوامر استحبابيّهً، فلا تفيد وجوب الإحتياط فى الشّبهات البدويّه بعد الفحص. وقد ادّعى الإستفاضه أو التواتر للأخبار المستفاد منها هذا المعنى.

ولكنّ دعوى التواتر بل الإستفاضه لتلك الأخبار لا يخفى ما فيها.

ثم إنّ الحمل على الإستحباب لا تساعد عليه مقبوله عمر بن حنظله: «أرجه حتى تلقى أمامك» وذلك:

لأنه لاـ يخلو أن يكون موردها هو «الحاكم» أو «المفتى»، لكونها تدلّ على الإحتياط عند تعارض الخبرين. أمّا «المجتهد»، فإنه حينئذٍ لا حجّه عنده، فيجب عليه الإحتياط وتحرم الفتوى لأنها بغير علم، ولذا نقول بالتعارض ـ على تقدير

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٧٤.

كون موردها «المفتى» ــ بين المقبوله وما دلّ على التخيير فى الخبرين المتعارضـين، لأن مورد هـذه الأخبار هو المفتى بلا كلام. وأمّا «الحاكم» فلا يجوز له القطع فى الحكم.

فالمقبوله على كلّ حال دالّه على وجوب الإحتياط، ولا تحمل على الإستحباب.

نعم، لا مانع من حمل خبر مسعده بن زياد(۱) المتقدّم على ذلك.

هذا أوّلاً.

وثانيـا: لا ريب فى كون أخبار الوقوف نصّا فى الشـبهه المقرونه بالعلم الإجمالى والبـدويّه قبل الفحص، لأن هاتين الشـبهتين هى القدر المتيقّن، وحمل الأمر بالوقوف فيهما على الاستحباب غيرتام، بل هو ــ أى التوقف ــ فيهما واجب يقينا.

جواب المحقق الإصفهانى

وقربّ المحقق الإصفهانى(۲) الإسـتدلال بأخبار الوقوف: بأنّ وجوب الوقوف إمّا نفسـى وإمّا ارشادى وإمّا طريقى. وعلى الأخير: إمّا تكون «فإن الوقوف» تفريعا وإمّا تكون تعليلاً.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۵۹.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۱۰۱.

(قال): أمّا الوجوب النفسى، فغير معقول، بوجهين.

الأوّل: إنه إن كان نفسيّا، يلزم أن يكون المشتبه أسوء حالاً ـ من الحرام، لأن فى ارتكاب الحرام عقابا واحدا، أمّا فى ارتكاب المشتبه فعقابان، أحدهما لمخالفه الأمر بالوقوف، والآخر لارتكاب الحرام الواقعى.

والثانى: إن عنوان «الوقوف» و«الإحتياط» لا يقبلان النفسيّه بحسب الظهور اللّفظى، لأنّ ملاك التوقف والإحتياط فى مورد الشبهه هو التحفّظ على المصالح وعدم إلقاء النفس فى المفاسد الواقعيّه.

وأمّا الوجوب الإرشادى، فهو ممكن، ولكنْ لا يكون دليلًا على وجوب التوقّف فى الشبهه البدويّه، لأن «الهلكه» لابدّ وأنْ تكون مفروضه الوجود حتى يكون الأمر بالتوقف إرشاديّا من أجل عدم الوقوع فيها، ومن هنا يتّضح عدم تحقق الهلكه من ناحيه الأمر بالتوقف. وعلى هذا، لايكون الأمر بالتوقف بناءً على الإرشاديّه قابلًا للتنجيز والوجوب واللّزوم.

وأمّا الوجوب الطريقى، وهو كون الأمر بالوقوف مجعولاً بداعى تنجيز الواقع، لكنّ ظاهر الأخبار هو كون وجوب التوقف منبعثا من الهلكه والعقاب، مع أنه لابدّ من وجود الهلكه من قبل، فيلزم البيان بنحوٍ يتم المطلب على الطريقيّه، وذلك يكون:

إمّا بجعل «فإن الوقوف...» متفرّعا، بمعنى تفرّع العقاب على الوقوف فيكون الأصل: قف. والفرع: إن الوقوف، فالهلكه متفرّعه على وجوب الوقوف.

ص: ٢٢٩

وعلى هذا التفسير، يتم الإستدلال بهذه الأخبار على وجوب الإحتياط، لأنّ «الشبهه» حينئذٍ تختصّ بالبدويّه، لأن فيها فقط يتفرّع العقاب على وجوب الوقوف. أى: بالمخالفه للأمر بالوقوف يقع الإنسان فى الهلكه والعذاب... وبناءً على هذا، لا تعمّ «الشبهه» للمقرونه بالعلم الإجمالى، لأن العقاب غيرمتفرّع فيها على مخالفه الأمر بالوقوف، بل على مخالفه العلم الإجمالى. وكذا البدويّه قبل الفحص، لأن الحاكم بالإستحقاق فيها هو العقل. ويكون حاصل ذلك عدم صلاحيّه هذه الأخبار للإستدلال فى الشبهتين.

وإمّا بجعل: «فإن الوقوف...» تعليلاً فتكون «الهلكه» علّه لوجوب التوقف. وفى «البدويّه» لا «هلكه» قبل «الأمر بالوقوف»، فالاستدلال حينئذٍ لا يتم إلّا بجعل «الهلكه» بمعنى «العقاب» وأن المراد من الشبهه جميع الشّبهات لا خصوص «البدويّه». وحينئذٍ يثبت العقاب فى البدويّه ويتم الإستدلال.

لكنْ ما هو الملاك لوجود «العقاب» فى البدويّه مع «عدم البيان»؟

لابدّ من أجل حفظ الكلام عن اللّغويه أن يقال: باستكشاف الإنسان من هذه الأوامر أن الشّارع قد جعل وجوب الإحتياط من قبل، بداعى تنجيز الواقع. ولو قيل: هذا المنكشف غيرواصل فكيف يكون منجزّا؟ قلنا: وجوب الإحتياط المشار اليه ينجزّ الواقع بمعلوله وهو الأمر بالوقوف، فإذا وصل كذلك، كان الإحتياط فى الشبهه البدويّه واصلاً.

هذا ملخّص ما ذكره فى تقريب الإستدلال.

ثم أجاب بما ملخّصه:

إنّ شـمول عنوان «الشبهه» فی النصوص للشبهه البدويّه غيرواضح. نعم مقتضی الجمع المحلّی باللّام فی مقبوله عمر بن حنظله هو الشـمول، و«الهلكه» فيهـا هو «العقاب»، سواء كانت فی مورد «الحاكم» أو «الفقيه»، لأن الإحتياط فی الخبرين المتعارضـين واجب والتخلّف يوجب العقـاب، فـالهلكه بمعنی العقـاب والشـبهه عامّه، لكنّ خصوصـيّه المورد فی المقبوله هی التی اقتضت أن تكون الهلكه بمعنی العقاب.

وأمّـا خبر مسـعده، فـإن جريـان قاعـده الحـلّ فی مورده واضـح، فـالهلكه فيه بمعنی المفسـده لا العقاب، وعليه، يكون قوله: «فإن الوقوف...» فی المقبوله وخبر مسعده بوزانٍ واحدٍ وهو «الإرشاد»، فإنّ كان منجزّا فالعقاب وإلّا فالمفسده.

وتحصّـل: إن الأـمر بـالوقوف إرشادی لا طريقی، فلا يتنجّز فی الشـبهه البـدويّه، والهلكه أعم من العقاب، خلافا لصاحب الكفايه والميرزا، إذ جعلاها بمعنی العقاب فقط.

الكلام حوله

أقول:

أوّلًا: إنّ حمل الأمر بالوقوف علی الوجوب النفسّـی، لا يسـتلزم أن تكون الشبهه أسوء حالاً من الحرام الواقعی، لأن معنی النفسيّه نشوء الوجوب من

المصلحه فی نفس الإحتیاط، وعلیه، فلا بیانیّه لوجوب الإحتیاط بالنسبه إلی الواقع، وحیث لابیان، فلا عقاب علی المخالفه، لقبح العقاب بلا- بیان، فلو خالف لم یترتب إلّاعقاب واحد من أجل مخالفه الأمر بالوقوف. فالمخالفه واحده والعقاب واحد ولا أسوئیّه.

وثانیا: إن القول بتمامیّه الإستدلال بناءً علی حمل الأمر علی الوجوب الطریقی، لإطلاق «الشبهه» وکون الهلکه بمعنی العقوبه.

فیه: إنه مستلزم للدّور، وقد تفطّن له المحقّق العراقی،(۱) لأن تمامیّه الاستدلال المذکور تتوقف علی إطلاق «الشبهه»، وإطلاقها یتوقف علی تحقق البیان بالنسبه إلی الشبهه البدویّه، وتمامیّه البیان تتوقف علی الإطلاق، لأن المفروض عدم البیان إلّا من جهه الإطلاق.

ولکنّ التحقیق: إن هذا الدور یقع فیما إذا کان التنجیز بالوصول، وأمّا بناءً علی تحقّقه بالمعرضیّه للوصول وعدم اشتراط الوصول، فلا- لأن الإحتیاط المجعول بالنسبه إلی الأحکام الواقعیّه له قابلیّه الوصول بقوله «قف»، والمفروض کفایه القابلیّه، وبذلک یتم الاستدلال، لأنا نقول بکاشفیه أخبار الإحتیاط حینئذٍ عن وجود المنجزّ القابل للوصول. ویشهد بذلک کفایه مجرّد قابلیّه الأخبار الإحتیاطیّه فی الشبهه قبل الفحص للمنجزیّه، ومع کفایه القابلیّه لذلک لا یلزم الدّور.

وثالثا: إن ما ذکره من دلاله الجمع المحلّی باللاّم علی العموم، أوّل الکلام، فإن المحقق الإصفهانی نفسه لا یقول بذلک کما هو التحقیق.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۴۵.

العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد

قال الشيخ: بدوران أمر أخبار الوقوف بين الحمل على الإرشاد والتخصيص (قال) والأوّل أولى.

أقول:

إنّ المدّعى هو الصّحيح كما سيظهر، لكنّ الكلام فى وجه الأولويّه، لأنه:

إنْ كان الوجه إباء الأخبار عن التخصيص، فقد جاء الترخيص فى الإقتحام فى الشبهه الموضوعيّه والشبهه الوجوبيّه، والترخيص لا ينافى كون الوقوف خيرا من الإقتحام. إذن، ليس فى المقام تخصيص يأبى عنه لسان الأخبار، بل لا مانع عقلًا وشرعا عن أن ينصّ على الترخيص مع أمره بالوقوف، بأنْ يقول مثلاً: قف عند الشبهه الوجوبيّه فإن الوقوف عندها خير من الإقتحام، لكنّك مرخّص. وعلى هذا المنوال جاء خبر مسعده، حيث اشتمل على قوله: «فإن...» مع وجود الإذن فى الإقتحام، وإذا لم يكن مانع من الجمع بين التعليل والإذن فى الإقتحام بالتنصيص، فكيف يكون المانع مع التعليل الإطلاقى؟

وإنْ كان الوجه لزوم تخصيص الأكثر، ففيه:

أوّلًا: إن محذور تخصيص الأكثر يكون فى القضايا الخارجيّه، لأن الحكم فيها يأتى على الأفراد، وأمّا فى القضايا الحقيقيّه، ففيه بحث وكلام، لأن الحكم يأتى على العنوان.

وثانيا: سلّمنا، لكن الشيخ يرى عدم المحذور، ومن قال فى قاعده لا ضرر

بـأنّ تخصـيص الأـكثر إن كان بعنوان واحـدٍ فلا مانع منه. ينتقض عليه: بأنّ الشـبهه الوجوبيّه والشـبهه الموضوعيّه خارجان بعنوان واحد من تحت: قف عند الشبهه، والعنوان هو: ماله مؤمّن.

وأمّا الحمل على الإرشاد من جهه عدم ترتب العقاب على مخالفه هذا الأمر.

ففيه: إن عـدم ترتب العقاب عليه لايسـتلزم كونه إرشاديا، فإن الأمر المولوى الطريقى أيضا لا يترتب على مخالفته العقاب، فعـدم الترتب لازم أعم.

هذا ما يتعلّق بكلمات الشيخ.

الحمل على الإرشاديّه هو الصحّيح

قال شيخنا: والحق: إنّ مدّعاه هو الصحيح وإنْ لم يتم استدلاله، وذلك:

لأـنّ «التهلكه» أعمّ من العقـاب والمفسـده، خلافا للكفايه، لأنّها طبّقت على المفسـده فى خبر مسـعده، وفى المقبوله اُطلقت على المخالفه العمليّه المحرّمه، وهى أعمّ من المنجّزه وغيرالمنجّزه.

ثم إنّ أخبـار الوقوف على ثلاثه أقسام، منها: ما اشـتمل على العلّه فقط. ومنها ما اشـتمل على المعلول فقط. ومنها ما اشـتمل على كليهما.

قالوا: إن مقتضى مقام الشارعيّه هو الحمل على المولويّه إلاّ لقرينهٍ تقتضى الحمل على الإرشاديّه. هذا من حيث الكبرى.

ص: ۲۳۴

ثم إنّ قـوله عليه السّـلام: «من تركك الشّـبهات فهـو للحرام أترك»(۱) يحتمـل المولـويّه، من جهه دلالـته على أن للوقوف ملاكا ومصلحهً نفسيّهً وهو حصول الأتركيه للإثم. ويحتمل الإرشاديّه، من جهه كون الأتركيه لحفظ الواقع.

لكن السّند غيرمعتبر.

وأمّا المقبوله، فقـد طبّق فيها «الهلكه» على «العقوبه» خاصّهً، لكنْ يمكن الاسـتدلال بقوله فيها: «... وهلكك من حيث لا يعلم»، لأنه ظاهر فى الوقوع فى الحرام واستحقاق العقاب من حيث لا يعلم، فكان الغرض من المنع عن ارتكاب الشبهه هو عـدم الوقوع فى الحرام، وحيث أنّ «الشّـبهات» تعمّ البـدويّه، و«الهلاك من حيث لا يعلم» يكون فى ارتكـاب المحرّمـات غيرالمنجّزه، فـالمقبوله مطلقه تعمّ العقاب والمفسـده معا. وهذا الإطلاق محكّم، ولا وجه للتقييد بالعقوبه، فأصـبحت المقبوله مثل روايه مسـعده. ولمّا لم تكن «الهلكه» بمعنى «العقوبه» خـاصّهً، فالأمر ليس مولويّا، لأنّ المولويّه والإرشاديّه متقابلان، فلا يجتمعان فى كلام واحـد. هـذا من جهه. ومن جهه اخرى، فـإنه ليس للهيئه فى مقـام الإثبـات إلاّ مـدلول واحـد، فلا يمكن إراده المعنيين من «قف»، فأمّا الحمل على المولويّه فلم يتم، والمولويه والإرشاديّه لايجتمعان كما تقدّم، فالأمر إرشادى.

فالحق مع الشيخ، وقد ظهر ما فى كلام الكفايه والإصفهانى.

هذا تمام الكلام فى أخبار الوقوف.

ص: ۲۳۵

۱- ۱. مجموعه ورّام ۲ / ۳۳.

٢. الأخبار الآمره بالإحتياط

اشاره

٢. الأخبار الآمره بالإحتياط

وهی کثیره کذلک.

منها: صحیحه عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: «سألت أبا الحسن علیه السّلام عن رجلین أصابا صیدا وهما محرمان، الجزاء بینهما أو علی کلّ واحـد منهما جزاء؟ قال: لا، بل علیهما أن یجزی کلّ واحد منهما الصـید. قلت: إن بعض أصـحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه؟ قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالإحتیاط حتی تسألوا عنه وتعلموا.(١)

جواب الشیخ عن الاستدلال بصحیحه عبدالرحمن

جواب الشیخ عن صحیحه عبدالرحمن

أجاب الشیخ عن الصحیحه بقوله:

أمّا عن الصـحیحه، فبعـدم الدلاله، لأن المشار إلیه فی قوله علیه السّـلام «بمثل هذا» إمّا نفس واقعه الصّـید، وإمّا أن یکون السؤال عن حکمها. وعلی الأوّل:

فإن جعلنا المورد من قبیل الشک فی التکلیف، بمعنی أن وجوب نصف الجزاء علی کلّ واحد متیقّن ویشک فی وجوب النصف الآـخر علیه، فیکون من قبیـل وجوب أداء الـدّین المردّد بین الأقـل والأکثر، وقضاء الفوائت المردّده، والإحتیاط فی مثل هـذا غیر لازم بالإتفاق، لأنه شک فی الوجوب. وعلی تقدیر

١- ١. وسائل الشیعه ٢٧ / ١۵۴.

قولنـا بوجوب الإحتيـاط فى مورد الروايه وأمثاله ممّا ثبت التكليف فيه فى الجمله لأجل هـذه الصـحيحه وغيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهه مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأسا.

وإنْ جعلنـا المـورد من قبيـل الشـك فى متعلّق التكليـف، وهـو المكلّـف به، لكون الأقـل على تقـدير وجوب الأـكثر غير واجب بالإسـتقلال، نظير وجوب التسليم فى الصّلاه، فالإحتياط فيها وإنْ كان مذهب جماعه من المجتهدين أيضا، إلاّ أن ما نحن فيه من الشبهه الحكميّه التحريميّه ليس مثلاً لمورد الروايه، لأن الشك فى أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الروايه التمكن من اسـتعلام حكم الواقعه بالسؤال والتعليم فيما بعد. ولا مضايقه عن القول بوجوب الإحتياط فى هذه الواقعه الشخصيّه حتى يتعلّم المسأله لما تستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر أنه إنْ كان المشار إليه بهـذا هو السؤال عن حكم الواقعه ــ كما هو الثانى من شـقّى الترديـد ــ فإنْ اُريد من الإحتياط فيه الإفتاء، لم ينفع فيما نحن فيه. وإنْ اُريد من الإحتياط الإحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالإحتياط، فكذلك.(1)

١- ١. فرائد الاصول: ٢١٠.

جواب المحقق النائینی عن الصحیحه

جواب المیرزا

وتبع المیرزا(۱) الشیخ فی الجواب، فقال:

أمّا الصحیحه الأُولی: فلعدم العمل بها فی موردها، فإنّ الشک فی وجوب الجزاء علی کلّ من اللّذین اصطادا، إمّا أن یرجع إلی الأقل والأکثر الإرتباطیین، وإمّا أن یرجع إلی الأقل والأکثر الغیر الإرتباطیین، لأنّ فی صوره اشتراک الشخصین فی الصید، إمّا أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنه، وإمّا أن نقول بوجوب إعطاء قیمه البدنه.

فإن قلنا: بوجوب إعطاء القیمه، فالشک فی مورد السؤال یرجع إلی الأقل والأکثر الغیر الإرتباطیین، لأنّ اشتغال ذمّه کلّ منهما بنصف قیمه البدنه متیقن ویشک فی اشتغال الذمه بالزائد، نظیر تردد الدین بین الأقل والأکثر.

وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنه، فالشک فی مورد السؤال یرجع إلی الأقل والأکثر الإرتباطیین، لأنّه یدور الأمر بین وجوب إعطاء تمام البدنه علی کلّ منهما أو نصفها؛ وعلی تقدیر کون الواجب هو تمام البدنه لا یجزی الأقل ولا یسقط به التکلیف، نظیر تردد أجزاء الصّلاه بین الأقل والأکثر.

وعلی کلا التقدیرین: الشبهه فی مورد السؤال إنّما تکون وجوبیه ولا یجب الإحتیاط فیها باتفاق الأخباریّین، فالصحیحه فی موردها لم یعمل بها.

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۷۵ _ ۳۷۶.

مضافا إلى أنّ مورد البحث هو الشبهه البدويه التى لم يسبق العلم بالتكليف فى موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحه هو ما إذا علم بـالتكليف فى الجمله وإن تردّد متعلّقه بين الأقـل والأـكثر؛ فيمكن الإـلتزام بوجوب الإحتيـاط فى مورد الصـحيحه وعـدم وجوب الإحتيـاط فى مورد البحث؛ مع أنّ ظـاهر الصـحيحه هو كون المكلف متمكّنا من الفحص وتحصـيل العلم بحكم الواقعه؛ ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعه، فلا يصح التمسك بالصحيحه لمورد البحث.

النظر فى جواب المحقق النائينى

النظر فى جواب الميرزا

لقـد ادّعى الميرزا رحمه اللّه الإتفـاق على عـدم لزوم الإحتياط فى الإرتباطيين، مع أن الشـيخ صـرّح بـذهاب جمعٍ من الأصوليين إليه.

لكنْ عن السيّد المجاهد الطباطبائى أنه نقل عن المعارج وجود الخلاف بين الاصوليين فى غير الإرتباطيين أيضا. فدعواه الإتفاق مخدوشه.

هذا أوّلاً.

وثانيـا: إن مـا ذكره من الفرق بين مورد الصـحيحه ومحلّ الكلام، لكون موردها مقترنا بالعلم الإجمالى ــ لأن المفروض وجوب شئ ً على كلّ واحـدٍ من الرجلين، غير أنه يشك فى أنّ الواجب جزاء كامل أو نصف جزاء ــ وما نحن فيه هو الشـبهه البـدويّه. مخدوش كذلك بأنه:

إن أراد تنجيز العلم لأطراف الشبهه فی موردها، ولا منجّز هنا، ففيه:

أنّ المتيقّن فی موردها هو الأقل ولا منجّز للأكثر.

وإنّ أراد وجود الإقتران بالعلم هناك دون ما نحن فيه. ففيه:

أنّ كلّ مكلّف ملتفت إلی الأحكام، يحصل له العلم الإجمالی بالتكليف المرّدد بين الأقل والأكثر، وهـذا العلم الإجمالی لا ينحلّ بالأقل قبل الفحص وينحلّ بعده، فالتفريق بلا وجه.

موثقه ابن وضّاح

موثقه ابن وضّاح

ومنهـا: موثّقه عبـداللّه بن وضّاح، قال: كتبت إلی العبـد الصالـح: يتواری عنّا القرص ويقبل اللّيل ويزيـد اللّيل ارتفاعا، وتسـتترعنّا الشـمس، وترتفع فوق الجبـل حمره، ويؤذّن عنـدنا المؤذّنون، فأصـلّی حينئـذٍ واُفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتی تـذهب الحمره التی فوق الجبل؟

فكتب عليه السّلام: أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمره التی فوق الجبل، وتأخذ بالحائطه لدينک.(۱)

بتقريب أن قـول الإمـام عليه السّـلام: «تأخـذ بالحـائطه لـدينک» بمنزله التعليـل لقـوله: «أری لـک...»، فتـدلّ الروايه علی وجـوب الإحتياط مطلقا.

ص: ۲۴۰

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۰ / ۱۲۴، الباب ۱۶ من أبواب المواقيت، رقم: ۱۴.

جواب الشيخ عن الاستدلال بالموثقه

جواب الشيخ عن الموثقه

وأجاب الشيخ عنها: بأنّ ظاهرها الإستحباب. والظاهر أن مراده بالإحتياط من حيث الشبهه الموضوعيّه، لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمره المرتفعه أماره عليها، لأن إراده الإحتياط فى الحكميّه بعيده عن منصب الإمام عليه السّلام، لأنه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله، ولاريب أن الإنتظار مع الشك فى الاستتار واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم اللّيل والاشتغال بالصّوم وقاعده الاشتغال بالصّلاه. فالمخاطب بالأخذ بالحائطه هو الشاک فى براءه ذمّته عن الصّوم والصّلاه، ويتعدّى منه إلى كلّ شاک فى براءه ذمّته عمّا يجب عليه يقينا، لا مطلق الشاک، لأنّ الشّاک فى الموضوع الخارجى مع عدم تيقّن التكليف لا يجب عليه الإحتياط باتفاقٍ من الأخباريين أيضا. هذا كلّه على تقدير القول بكفايه إستتار القرص فى الغروب، وكون الحمره غيرالحمره المشرقيّه.

ويحتمل بعيدا أن يراد من الحمره الحمره المشرقيّه التى لابدّ من زوالها فى تحقق الغروب، وتعليله حينئذٍ بالإحتياط وإنْ كان بعيدا عن منصب الإمام كما لا يخفى، إلاّ أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّه، لإيهام أن الوجه فى التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لأن المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار.

كما أن قوله: «أرى لک» يستشمّ منه رائحه الإستحباب، فلعلّ التعبير به

ص: ۲۴۱

مع وجوب التأخير من جهه التقيّه، وحينئذٍ، فتوجيه الحكم بالإحتياط لا يدلّ إلّا على رجحانه(۱)

النّظر فی الجواب

النّظر فی هذا الجواب

ولا يخفى الإضطراب فی كلامه، لأنه جعل كلمه «أرى» ظاهرةً فی الإستحباب، ثم قال: يستشمّ منها الإستحباب. على أنه لا معنى للإستحباب فی الشبهه الموضوعیّه.

هذا، ومقتضى الدقّه فی الموثقه ظهورها فی الشبهه الحكميّه، ولا أقلّ من عدم تماميّه دعوى ظهورها فی الموضوعیّه، فتصبح مجمله.

نعم، الأمر بالإحتياط فی الشبهه الحكميّه لا يناسب مقام الإمامه، ولكنّ ذلك يسوغ فی حال التقيّه، إلّا أنه لو كان فی حال التقيّه لما كان لكلمه «أرى» حاجه، وإنْ كان فی مقام بيان الحكم الواقعی، فلماذا قال: «أرى»؟

ثم إن استحباب الإنتظار لا يوافق فتوى الأصحاب، لأنّ دخول الوقت إن كان باستتار القرص، فأوّل الوقت أفضل، وإنْ كان بذهاب الحمره، فالإنتظار واجب.

على أن استحباب الإنتظار ليس من مذهب العامّه حتى تحمل الروايه على التقيّه، ففی الترمذی(۲): قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبی صلّى اللّه عليه وآله

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۰.

۲- ۲. سنن الترمذی ۱ / ۱۰۸.

ومن بعدهم من التابعين على استحباب التعجيل فی صلاه المغرب بمجرّد إستتار القرص، وقد رووا عن جابر وغيره أن النبی كان يصلّی المغرب بغيبوبه القرص.

ومن هنا، يمكن القول بحمل «أرى لك» على الوجوب، بأنْ يكون الإمام قد أمر بالإنتظار، ثم ذكر كبرىً طبقّها على المورد وهی الإحتياط، فتكون الرّوايه على بعض التقادير دالّهً على وجوب الإحتياط. واللّه العالم.

وأمّا سندا، فقال الشيخ: موثقه على الأقوى، وقد أشار بذلك إلی تضعيف ابن الغضائرى ـ وتبعه العلاّمه(۱) ـ «سليمان بن داود» وهو المنقرى بالقرينه، ولكنّ النجاشی وثّقه،(۲) وهو مقدّم على تضعيف ابن الغضائرى لكونه متسرّعا فی تضعيف الرّواه، ومن هنا أسقط الوحيد البهبهانی تجريحاته كما صرّح بترجمه إبراهيم بن عمر اليمانی.(۳)

روايه كميل

ومنها: روايه كميل، فعن الإمام الرّضا عليه السّلام قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت.(۴)

ص: ۲۴۳

۱- ۱. خلاصه الأقوال: ۳۵۲.

۲- ۲. رجال النجاشی: ۱۸۴.

۳- ۳. اُنظر تعليقه الوحيد البهبهانی: ۱۲۰.

۴- ۴. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۶۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، رقم: ۴۶.

جواب الشيخ ونقده

جواب الشيخ

أجاب عنها الشيخ بما حاصله: الحمل على الإرشاد أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب. أمّا عدم الحمل على الوجوب، فللزوم تخصيص الأكثر. وأمّا عدم الحمل على الإستحباب، فلأنه يلزم تخصيص موارد الإقتران بالعلم، مع أن القدر المتيقن من موارد الإحتياط هو مورد الاقتران به.

ثم اختار الإستحباب، لأن معنى الروايه مطلوبيّه غايه الإحتياط، كما هو ظاهر تنزيل الدين بمنزله الأخ، فيكون وزآنهاوزان قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللّه َ مَا اسْتَطَعْتُمْ».(۱) فالإستدلال للوجوب ساقط.

أقول:

ظاهر عبارته صلاحيّه الحمل على الوجوب لولا لزوم تخصيص الأكثر، وكذا على الجامع بينه وبين الإستحباب. وكلاهما ممنوع. وذلك:

لأن «الشّبهات» يأبى التخصيص، ولسان أخبار الإحتياط هو لزومه فى جميع شئون الدين، فأمّا الشّبهات المقرونه بالعلم الإجمالى والبدويّه قبل الفحص، فلا يمكن إخراجها، بل هذه هى القدر المتيقّن من الإحتياط فى الدين، وإنّ موارد الشّبهات البدويّه بعد الفحص وارده فى أخبار الإحتياط، لكونها من الدين كذلك، وحينئذٍ:

إمّا أنْ يكون الطلب مولويّا مقدّمةً للإحتياط.

۱- ۱. سوره التغابن، الآيه: ۱۶.

وهذا غير معقول، لأنه لا مقدّمه لتعلّق التكليف فى موارد الإحتياط.

وإمّا أنْ يكون الطلب مولويّا نفسيّا.

وهذا يحتاج إلى القرينه. على أنه يستلزم تعدّد العقاب فى صوره المخالفه.

وإمّا أن يكون مولويّا طريقيّا:

فإنْ كان بداعى إيصال الإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فهذا يتوقف على صلاحيّه الإحتياط للطريقيّه والموصليّه إلى الواقع، وليس للإحتياط هذه الصّلاحيّه الثابته للأمارات.

وإنْ كان بداعى تنجيز الواقع، فكذلك، لأن الواقع فى موارد الإقتران منجّز بالعلم، فلا يعقل تنجّزه بالإحتياط أيضا.

وتلخّص: عدم صحّه الحمل على المولويّه.

والحمل على الإرشاد فى موارد الإقتران بالعلم، وعلى المولويّه فى موارد عدم الإقتران به، غيرتام، لأنّ مدلول الهيئه بسيط ولا يقبل التبعّض.

فثبت كون الطلب إرشاديّا بالبرهان، وهو نفس ما ذكر فى أخبار الوقوف.

وتلخّص: عدم صلاحيّه أخبار الإحتياط للحمل على المولويّه، لا أنها تصلح إلّا أن تخصيص الأكثر هو المانع، بل الحمل على الإرشاد هو المتعيَّن.

وإذا بطل الحمل على المولويّه بطل حمله على الطلب المولوى الجامع بين الوجوب والإستحباب. على أن الطلب الجامع فى موارد الإقتران غيرمعقول.

أما الإستحبابى، فلضروره أنّ الإستحباب يجامع الترخيص فى الترك، فيجوز عقلًا ترك الإحتياط فى موارد العلم، مع أنّ العقل حاكم بوجوبه فيها.

ص: ۲۴۵

وأمّا الوجوبی، فلأن العقل حاکم بوجوبه قبل الشرع، فلا یکون الطلب الشرعی فی مورده مولویّا.

وتلخّص:

ضروره حمل أخبار الإحتیاط علی الإرشادیّه.

وأمّا خصوص خبر کمیل، فقد حمله الشیخ علی أعلی مراتب الإحتیاط، _ وهو فی الشبهه الوجوبیّه والموضوعیّه _ فیکون مستحبّا.

لکنْ فیه: إنّ المورد من مفهوم الموافقه، لأنه إذا کان أعلی المراتب موردا للطلب، فبالأولویّه تکون جمیع المراتب مطلوبهً، إذ لا معنی لحمل الطلب فی موارد الإقتران علی الإستحباب.

هذا، وقد قال الشیخ فی سنده: لیس فی السّند إلاّ علی بن محمد الکاتب الذی یروی عنه المفید.

فإنْ أراد الإعتماد علیه بسبب روایه المفید عنه، فإنّ مجرّد الروایه لا یکفی للإعتماد.

طریقان آخران للحمل علی الإرشادیّه ذکرهما السید الخوئی ونقدهما

طریقان آخران للحمل علی الإرشادیّه

وبقی طریقان آخران للحمل علی الإرشاد.(۱)

أوّلهما: إن أخبار الإحتیاط تحمل علی الإرشاد، من جهه أنّ حسن الإحتیاط عقلی، فأوامر الشّارع به إرشاد إلی ما یدرکه العقل.

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۹۹.

وفيه: إن لازمه عدم كون النهى عن الظلم والكذب مولويّا، لحكم العقل بقبح الظلم والكذب. هذا نقضا.

وأمّا حلاًّ فإنه إنما يحمل الخطاب على الإرشاديّه إنْ لم يمكن حمله على المولويّه، كما هو الحال فى باب الإطاعه والمعصيه، وإلّا فلا وجه للحمل على الإرشاديّه.

والثانى: إنّ حمل أخبار الإحتياط على الوجوب محذوره لزوم تخصيص ما هو آبٍ عن التخصيص، إذ لا معنى لأن يقال بلزوم الإحتياط إلّا فى المورد الفلانى، أخوك دينك فاحتط لدينك إلّا فى كذا.

وفيه: إن هذا مبنىٌ على أنْ تكون صيغه «إفعل» ظاهره فى الوجوب وضعا، فيلزم ما ذكر. لكن الصّحيح أنّ الدالّ على الوجوب هو العقل، وهو مبنى القائل بهذا الوجه. وعليه، فلا تدل الهيئه إلاّ على الطلب، ولا ينافيه ترخيص الشّارع فى الشبهه الموضوعيّه والوجوبيّه، لأنّ أدلّه الإحتياط حينئذٍ لا تكون آبيهً عن الترخيص فى الترك، ويشهد بذلك حمل القائل الأدلّه على الإرشاد أو الإستحباب، وأمّا الموارد التى ليس فيها ترخيص فالعقل حاكم باللّابديّه.

وممّا ذكرنا ظهر النظر فى كلمات المحقق الإصفهانى،(۱) حيث حمل أخبار (الوقوف) على الإرشاد. أمّا أخبار (الإحتياط) فعلى المولويّه.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۰۲.

والتحقيق عدم الفرق. وتوضيح ذلك:

إنه قال بتعيّن حمل الأمر بالإحتياط على المولوى النفسى، لأن العناوين على قسمين، منها ما له موضوعيّه عنوانا مثل: صلاه الجمعه، فإنه بعنوانه موضوع للوجوب. ومنها ما ليس له موضوعيه مثل: عنوان الإحتياط، فإنه الطريقيّه إلى الواقعيات ذاتا. هذا من جهه.

ومن جهه اخرى: الطلب النفسى يدور مدار قيام الغرض بذاته، سواء كان بعنوانه أو بعنوان معرّفه وطريقه، وحينئذٍ يمكن أن يكون عنوان الإحتياط المعرِّف موردا للطلب النفسى. أى: إن المعرّفيه لاتنافى نفسيّه الطلب المتعلّق به.

وعلى هذا، إذا تعلّق غرض الشّارع بصلاه الجمعه، فتارةً: نفس هذا الغرض يقتضى إيجاب صلاه الجمعه لكن بعنوان معرّفه فيقول: احتط بالنسبه إلى صلاه الجمعه، فيكون الإحتياط واجبا بالوجوب المولوى النفسى لغرض حفظ الواقع.

قال: لكن التعليل الموجود فى أخبار الوقوف: «فإن الوقوف...» يمنع من حملها على المولويّه.

أقول:

لكنّ الأمر بالإحتياط موجود فى موارد الإقتران بالعلم الإجمالى أيضا، وحملها على المولويّه محال.

تلخّص:

إن أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف إرشاديّه، ولا يؤثر اشتمال الثانيه على التعليل، لا سيّما بناءً على ما هو الأظهر من أن «الهلكه» فيها أعمّ من العقاب

والمفسده. وحملها على الطريقيّه لتنجيز الواقع محال، لتنجيز العلم فى مورد الإقتران. كما ظهر عدم تماميّه الحمل على المولويّه.

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدلّه البراءه

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدلّه البراءه

ثم ما هى النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه بناءً على مولويّه أخبار الإحتياط؟

لقد أجاب المحقق الإصفهانى _ القائل بالمولويّه فى أخبار الإحتياط _ عن استدلال الأخباريين بها لوجوب الإحتياط فى الشّبهات البدويّه، فقال ما حاصله:(۱)

إن حديث الرفع وارد على أخبار الإحتياط، لأن مدلوله جعل عدم فعليّه التكليف الواقعى فى مرتبه الظاهر، فهو ناف للتكليف، فلا يبقى معه موضوع لأخبار الإحتياط.

مناقشه كلام المحقق الإصفهانى

مناقشه كلام الإصفهانى

وفيه: إنه إذا كان مدلول حديث الرفع اعتبار عدم التكليف فى مرتبه الظاهر، وأن أخبار الإحتياط وردت لحفظ الواقع فى مرتبه الواقع، بمعنى عدم سقوط الواقع لا واقعا ولا ظاهرا، فإن موضوع الأخبار هو الجهل بالواقع لا الجهل به فى

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۰۹ _ ۱۱۱.

مرتبه الظاهر، وحينئذٍ، لا يرد عليها حديث الرفع، وإنا لا نحتمل أن لا يقول الإصفهانى بمطلوبيّه الإحتياط لدرك الواقع، ولذا يكون الإحتياط بالنسبه إلى الواقع مطلوبا حتى مع وجود الحجّه الظاهريّه _ إلاّ أنها مطلوبيه ندبيّه _ كما أنه لا ريب بجهل المجتهد بالواقع مع وجود حديث الرفع عنده، فالواقع _ وهو موضوع أخبار الإحتياط محفوظ _ فلا ورود.

وأمّا «كلّ شئ لك حلال...»

فإنّه نصّ فى الترخيص، وأخبار الإحتياط ظاهره فى وجوب الإحتياط، والنصّ مقدّم.

وأيضا: فإنّه يختصُّ بالشبهه الموضوعيّه، فهو مختلفٌ موردا مع أخبار الإحتياط.

أقول:

لكنّ مقتضى دقّه النظر أن تكون النسبه هى العموم والخصوص، ومع هذه النسبه لا تصل النوبه إلى الجمع الدلالى بالنصّ والظاهر. وذلك، لأنّ قاعده الحلّ لا تجرى فى أطراف الشبهه المقرونه بالعلم والبدويّه قبل الفحص، بل هى مختصّه بالشبهه التحريميّه بعد الفحص، لكنّ أخبار الإحتياط أعمّ، فالنسبه العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد. فما دلَّ على القاعده مقدّم من هذا الباب.

نعم، لو كانت أخبار الإحتياط مختصّةً بالشبهه الحكميّه التحريميّه لوقع التعارض وحمل الظاهر على النصّ.

وعدم شمول قاعده الحلّ للشبهه الوجوبيّه هو وجه التأمّل الذی أمر به فی الكفايه،(١) بل هی مختصّه بمورد الحرمه كما تقدّم.

هـذا، ولو تنزّلنـا عمّـا ذكرنـا _ من حمـل أخبـار الإحتياط كأخبار الوقوف على الإرشاد، لأن الحكم الشـرعی بعـد الحكم العقلی الكـائن بعـد الشـرعی غيرمعقول، وأنّ المتنجّز لا يتنجّز ثانيا، ومع الإلتفات إلى أنّ موارد الإقتران بالعلم لاتقبل الخروج عن أخبار الإحتياط و«الشبهه» _ وسلّمنا كونها مولويّه...

فإن أخبار البراءه تكون مخصصّهً لأخبار الإحتياط.

وتوضيحه بعد ظهور عدم وصول النوبه إلى الجمع بالنصّ والظاهر:

إنّ موضوع حديث الرفع ونحوه «ما» ومحمولها «الرفع».

وموضـوع أخبـار الإحتيـاط هـو «التكليـف المجهـول»، الأعـمّ من المقرون بـالعلم وغيره. وبعبـاره اخرى هـو: «الشـبهه» الأعـمّ من المقرونه والبدويّه مطلقا.

فـدائره موضوع أخبار البراءه أضـيق من دائره موضوع أخبار الإحتياط، لأنّها لا تعمّ المقرونه والبـدويّه قبل الفحص. هـذا من جهه الموضوع.

وأمّا من جهه المحمول، فإن محمول أخبار الإحتياط ظاهر فی الوجوب، ومحمول أخبار البراءه نصّ فی الترخيص أو أظهر.

وحينئـذٍ، فإنه على القول بأنّ تقدّم الخاصّ على العام هو بملاك الأظهريّه كما عليه صاحب الكفايه، يتقدّم الخاصّ على العامّ هنا بهذا الملاك أيضا، فكان

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤۶.

تقـدّم أخبـار البراءه بملاـكين: كونهـا أظهر من أخبـار الإحتيـاط، وحكومه أصاله الظهور فى طرفها على أصاله الظهور فى طرف أخبار الإحتياط. وهذا هو مراد الكفايه من عطف «الأخص» على «الأظهر» فى عبارته وإنْ لم يلتفت شرّاحه.

وتلخّص: أنْ لا مجال للجمع الـدلالى، إذ الموضوع فى أدلّه البراءه أضـيق دائرهً، فيتمّ التخصـيص. ولا وجه لحمل أخبار الإحتياط على الإستحباب أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب.

والحاصل: تقدّم أخبار البراءه بالتخصيص.

فإنْ قيل: لسان أخبار الإحتياط ــ خاصهً مثل «أخوك دينك» ــ آبٍ عن التخصيص، فيأتى دور الجمع الدلالى.

قلنا:

أوّلًا: ليس كلّها آبيا عنه.

وثانيا: إنّ هـذا كرّ على ما فرّ، لأنّه مع الجمع الدلالى أيضا لابدَّ من رفع اليد عن ظهور «احتط لدينک» فى الوجوب، وهذا يوجب خروج المقرونه والبدويّه قبل الفحص، لوجوب الإحتياط فيها.

ثـمّ إنه قـد تـوهّم كـون النسـبه بين الطرفين ــ أخبـار الـبراءه والإحتيـاط ــ هى العمـوم من وجه. وهـو فاسـد، بـل النسـبه العمـوم والخصوص المطلق.

نعم، النسـبه بين أخبـار الوقـوف والـبراءه هى العمـوم من وجه، لكـون أخبـار الوقوف فى موارد الشـبهه التحريـميّه، لكونهـا مورد التوقف.

ص: ۲۵۲

٣. أخبار التثليث

اشاره

٣. أخبار التثليث

ومن ذلک مقبوله عمر بن حنظله الوارده فی الخبرین المتعارضین عن أبی عبداللّه علیه السّلام قال:

ینظر إلی ما کان من روایتهما عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه عند أصحابک، فیؤخذ به عن حکمنا ویترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک، فإن المجمع علیه لاریب فیه. وإنّما الامور ثلاثه: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ علمه إلی اللّه وإلی رسوله. قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله: حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لایعلم. ثم قال فی آخر الحدیث: فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.(١)

قال الشیخ:

وجه الدلاله: إن الامام علیه السّلام أوجب طرح الشاذ معلّلاً ـ بأن المجمع علیه لاریب فیه، والمراد: إن الشاذ فیه الریب لا ـ أنّ الشهره تجعل الشاذ ممّا لاریب فی بطلانه وإلاّ لم یکن معنی لتأخیر الترجیح بالشهره عن الترجیح بالأعدلیّه والأصدقیّه والأورعیّه، ولا لفرض الراوی الشهره فی کلا الخبرین ولا لتثلیث الامور ثم الاستشهاد بتثلیث النبی صلّی اللّه علیه وآله. والحاصل: إن الناظر فی الروایه یقطع بأن الشاذ ممّا فیه الریب فیجب طرحه وهو الأمر المشکل الذی

١- ١. وسائل الشیعه ٢٧ / ١٥٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضی، رقم: ٩.

أوجب الإمام ردّه إلى اللّه ورسوله. فيعلم من ذلک كلّه أن الإستشهاد بقول رسول اللّه فی التثليث لا ـ يستقيم إلاّ ـ مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات.

مضافاً إلی دلاله قوله: «نجا من المحرّمات» ــ بناءً علی أنّ تخليص النفس من المحرّمات واجب ــ وقوله: «وقع فی المحرّمات وهلک من حيث لا يعلم».

جواب الشيخ

ثم أجاب رحمه اللّه عن هذا الإستدلال: بأن الأمر بالإجتناب عن الشبهه إرشادی، للتحرز عن المضرّه المحتمله فيها... فی كلامٍ طويل، فليراجعه من أراد الوقوف عليه.(١)

جواب المحقق النائينی

وأجاب المحقق النائينی: بأنّ دلاله هذه الأخبار تتوقف علی أن يكون المراد من الوقوع فی المحرّمات هو الوقوع فی المحرّمات التی فی موارد الشبهه، و الظاهر منها هو الوقوع فی المحرّمات المعلومه لأجل أنّ ارتكاب الشبهات يوجب وهن المحرّمات و عدم الإعتناء بها، فيقع الإنسان فيها من حيث لا يعلم. و أما إذا كان المراد منه هو الوقوع فی المحرّمات التی فی موارد الشبهه، فهو ليس من حيث لا يعلم، بل من حيث العلم بوجوب الإحتياط.

ص: ٢٥۴

١- ١ . فرائد الاصول: ٢١١.

و علی ذلک، فیکون مفاد تلک الروایات أجنبیاً عن محلّ الکلام بالکلیّه، ویکون مفادها مفاد قوله علیه السّلام: من حام حول الحمی یوشک أن یقع فیه، وغیره من الأخبار الوارده بهذا المضمون.(۱)

جواب المحقق الخوئی

و أجاب السیّد الخوئی: بأن ما ثبت فیه الرخیص ظاهراً من قبل الشّارع داخل فی ما هو بیّن رشده، لا فی المشتبه کما هو الحال فی الشبهات الموضوعیه. وبالجمله: المشکوک حرمته کالمشکوک نجاسته، و کما أنّ الثانی غیر مشمولٍ لهذه الأخبار کذلک الأول، والملاک فی الجمیع ثبوت الترخیص المانع من صدق المشتبه علی المشکوک فیه حقیقه، و إن صحّ إطلاقه علیه بالعنایه باعتبار التردّد فی حکمه الواقعی.(۲)

هذا، و لعلّ وضوح الجواب عن هذه الروایات، أو کونها أجنبیّه عن محلّ الکلام، هو السّبب فی عدم ذکر صاحب الکفایه لها فی أدله الأخباریین.

تنبیهٌ

هل یعقل کون الأمر بالإحتیاط طریقیّا؟

هل یعقل کون الأمر بالإحتیاط طریقیّاً؟

۱- ۱ . أجود التقریرات ۳/۳۳۳.

۲- ۲ . مصباح الاصول ۲/۳۰۱.

قيل: بأنّه إنشاءٌ بداعی تنجیز الواقع.

و خالف المحقق الإصفهانی.

و توضیح کلامه هو: إن قولنا «صلّ» مرکّب من ماده و هیئه، فمدلول الهیئه هو البعث النسبی، و هو قد یلحظ بالنحو الاسمی، کأن یقال: مدلول صیغه إفعل هو البعث، و قد یلحظ بالنحو النسبی. و هذا تاره: بعث حقیقی، و هو التحریک، أی النسبه المتحقّقه بین المحرّک والمتحرّک، فهذا بعث نسبی و نسبه بعثیه تتحقّق بالتحریک الخارجی، و لا ـ یلحظ فیه نفس التحریک والبعث بل الملاحظ والملتفت إلیه إستقلالاً و تفصیلاً هو المحرّک والمحرّک إلیه، و هذا البعث الخارجی التکوینی له وجود جعلی، و هو الوجود الإنشائی، و ذلک یکون عند ما یوجد ضمن هیئه «إفعل»، فیکون معنی «إفعل» معنی حرفیّاً، و هو نفس البعث النسبیّ الذی لا یلحظ باللّحاظ الإستقلالی، و بهذه الصیغه یوجد الإنسان النسبه البعثیّه بوجودها الإعتباری الإنشائی.

والأنشاء فعلٌ من الأفعال، و هو إختیاری لا إضطراری، و یستحیل أن یکون بلا داع، فإن کان الإنشاء للنسبه البعثّیه ناشئاً من التحریک و البعث، کان الإنشاء مصداقاً للبعث، و إن کان ناشئاً من داعٍ آخر غیر البعث کالتعجیز، فیکون مصداقاً للتعجیز مثل: «کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِینَ »، و کالإمتحان، فیکون مصداقاً للإمتحان، و کلّ هذه الإنشاءات بهذه الدواعی معقول. ویشترط فی جمیعها قابلیّه المادّه لذلک الدّاعی، فإن کانت المادّه قابله للتنجیز کان الإنشاء بداعی التنجیز، و هل مادّه «إحتط» قابله؟

إنّ «خبر الثقه» منجز للواقع، و «الإحتمال» فی الشهاده قبل الفحص كذلک، و كذا «اليقين السّابق» فی الإستصحاب، ولكن «الإحتياط» لا يصلح لأن يكون منجّزاً للواقع، وعلی هذا، لا يعقل كون الأمر به بداعی التنجيز. ووجه العدم هو: إن مادّه الإحتياط لاـ تقبل المنجّزيه للواقع، لأن القابل للمنجزيّه هو إحتمال وجود الواقع، و احتمال وجود الواقع لا يدخل تحت الهيئه. إذن، المادّه الوارده تحت الهيئه و هی «الإحتياط» لاـ تنجّز الواقع. والمنجّز له ــ و هو الإحتمال المذكور ــ لاـ يدخل تحت الهيئه. إذن، لا يمكن أن يكون «إحتط» أمراً بداعی تنجيز الواقع.

أقول:

ذكر شيخنا أنّ ظاهر كلامه أن «المنجزيّه» قابله للجعل، لأنه قال بأن الإحتمال لا يمكن أن يدخل تحت النسبه البعثيّه، وإلّا أمكن أن يكون منجّزاً و تمّ الإنشاء بداعی التنجيز، فنقول بناءً علی ذلک:

إنّ المنجزيّه هی المصحّحه للعقاب، و فی مقابلها: المعذّريه. وهما تاره: ذاتيّان كالعلم، فإنه منجّز أو معذّر بذاته، و اُخری: غير ذاتيين لكنهما قابلان للجعل والإعتبار، و ذلک فی غير العلم، مثلًا: خبر الواحد إن اعتبر فهو مصحّح أو معذّر، و كذا احتمال التكليف... غير أن اعتبار التنجيز لشی ء يقتضی أمرين يتحقق بهما:

أحدهما: تحقّق الإعتبار من المعتبر.

و الثانی: وجود المبرز لهذا الاعتبار، ويكفی للمبرزيّه القابليّه العرفيّه، فإذا قال «صدّق العادل»، فقد اعتبر المنجّزيه للخبر أو المعذريّه له تشريعاً، وقد أبرزه

بهـذا اللّفـظ المـبرز عنـد العرف و العقلاء، حيث يرى العرف الملازمه العرفيّه بين «إعتبـار خـبر الثقه» و بين قول المعتبر «صـدّق العـادل»، فكـأن قوله «صـدّق العـادل» جاء لإعطاء المنجزّيه لخبر الثقه، و هـذا ما يسـتفيده أهل العرف فى نظر المحقق الخراسانى رحمه اللّه.

و على هذا الأساس: لمّا قال «احتط»، فقد أورد الهيئه على مادّه الإحتياط لجعل المنجزّيه لملزومها و هو «الإحتمال»، و هذا التلازم موجود عقلاءً، إذ لولا اعتبار الإحتمال منجّرا لم يكن معنى لطلب الإحتياط.

فمـا ذكره المحقق الإصـفهانى قـدّس سـرّه منـدفع، و حاصـل الـدفع كفـايه الملازمه العرفيّه بين مـدخول الهيئه و مـا أريـد جعل المنجزّيه له.

وهذا كلّه بناءً على قابليّه المنجزيّه للجعل والإعتبار.

ولكن الحق عـدم معقوليّه جعل المنجّزيه، لأن المنجّزيه والمعـذريّه أمران عقليّان، يراهما العقل دائرين مـدار البيان، فما كان بياناً كان صالحاً لهما و إلا فلا.

وبعباره اخرى، البيان موضوع المنجّزيه والمعـذريّه، والـذى بيـد الشّارع هو البيان لا جعل المعـذّر والمنجّز، و صـلاحيّه الشـىء للبيـانيّه تـارهً ذاتيّه كـالعلم، واخرى: الصّلاحيه نـاقصه والشّـارع يتمّمهـا، كـأن يجعل خبر الواحـد طريقاً إلى الواقع بإلغاء إحتمال الخلاف فيتم البيان، و يكون موضوعاً لحكم العقل بالمعـذريّه والمنجّزيه، و كذلك قوله: «إحتط» يكون بياناً، وإذا كان بياناً صار منجّزاً بحكم العقل.

وهذا مبنى الشيخ و قد شيّده الميرزا، و نحن ندّعى أنّه مراد صاحب الكفايه لكن لم يتّضح لبعضهم مراده، واللّه العالم.

ص: ۲۵۸

الاستدلال بالعقل للإحتياط

اشاره

العقل

واستدلّ الأخباريون من العقل بوجهين:

الوجه الأوّل: العلم الإجمالى

تقريب الكفايه

تقريب الاستدلال كما فى الكفايه

أمّا صاحب الكفايه، فمحصّل كلامه فى تقريب هذا الوجه هو:(١)

إنه عندنا علم إجمالى بوجود واجباتٍ ومحرّمات فى الشريعه، وبهذا العلم تتنجّز الواجبات والمحرمات كلّها، و يتحقّق الإشتغال اليقينى المقتضى للفراغ اليقينى، ومع الفحص عن الأمارات والاصول المثبته للتكاليف، والعمل بتلك الاصول والأمارات لا يحصل الفراغ، لاحتمال وجود تكاليف

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤۶.

شرعيّه فی غیرموارد تلک الأمارات والاصول. وحینئذٍ یجب الإحتیاط حتی حصول الفراغ الیقینی.

تقریب الشیخ

وقرّبه الشیخ بما حاصله:(۱)

إنه عندنا علم بوجود محرّمات فی الشریعه، وهذا العلم یقتضی الإمتثال وترتیب الأثر علیه، لقوله تعالی «وَما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»،(۲) لکنّ الإمتثال لا یتحقّق إلّا إذا حصل الیقین ببراءه الذمّه، وحصول البراءه الیقینّیه لا یکون إلّا بترک جمیع محتملات الحرمه أو بقیام الحجّه علی عدم العقاب بالنسبه إلی طائفهٍ من الأطراف، کما إذا دلّ دلیل علی عدم وجود المحرّم فیها، فإنه یدلّ بالملازمه علی عدم العقاب علی ارتکاب تلک الأطراف.

الفرق بین التقریبین

ولا یخفی الفرق بین التقریبین، لأنّ الشیخ لم یتعرّض للواجبات، وصاحب الکفایه تعرّض للواجبات والمحرمات معا. ثم إنه علی تقریب الکفایه یلزم علی الأخباریین الإحتیاط فی الشّبهات الحکمیّه الوجوبیّه الکلیّه، مع أنهم یقولون فیها

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۲.

۲- ۲. سوره الحشر، الآیه: ۷.

بالبراءه. فكان تقريب الكفايه غيرموافقٍ لمسلك الأخباريين، وتقريب الشيخ يوافق مسلكهم.

إلّا أنّ فى تقريب الشيخ نقصا من جههٍ اخرى، وذلك لاشتماله على الاستدلال بالآيه المباركه، وهو فى غير محلّه، لأن الأمر فيها إرشاد إلى النواهى التحريميّه والتنزيهيّه، والحاكم بوجوب إطاعه النبى صلّى اللّه عليه وآله هو العقل، وحملها على المولويّه ــ كما لعلّه ظاهر عبارته ــ يستلزم تخصيصها بالنواهى التحريميّه، وهو تخصيص بلا مخصّص.

جواب الشيخ بوجهين

جواب الشيخ

ثم إن الشيخ أجاب عن الإستدلال بوجهين:(۱)

الوجه الأوّل

إن التكليف بالواقعيّات هو للقادر، لكن المكلّف به هنا لايخلو عن أن يكون هو الواقع بما هو واقع، أو المؤدّى للطريق بما هو، أو الواقع بما هو مؤدّى.

أمّا الأوّل، فغير مقدور.

وأمّا الثانى، فغير متعلّق للتكليف وإلّا يلزم التصويب.

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۳.

يعنى: إنّ كون المكلّف به هو الواقع بما هو مؤدى الطريق يستلزم تقييد الواقع بقيد كونه مؤدّى الطريق، وهذا يستلزم التصويب.

على أن الطريق كاشف والواقع هو المنكشف، وتقييد المنكشف بالكاشف غيرمعقول.

فتعيّن أن يكون التكليف متعلّقا بالواقع بما هو مؤدّى الطريق، فهو متعلّق العلم الإجمالى.

الوجه الثانى

إنّ الطرق القائمه على التكاليف توجب انحلال العلم الإجمالى.

إشكال الكفايه على الوجه الثانى

إشكال الخراسانى على الوجه الثانى

وأشكل المحقق الخراسانى(١) على الجواب الثانى: بأنّ هنا علمين إجماليين، أحدهما كبير، والآخر صغير وهو فى دائره الطرق، والكبير دائما ينحلّ بالصغير. أمّا الكبير فهو العلم بالواقعيّات، وأمّا الصغير فهو العلم بكون تلك الواقعيّات موجوده فى دائره الطرق، فلا يوجد من أوّل الأمر علم إجمالى فى غيردائره الطرق حتى ينحلّ ذلك العلم الإجمالى الكبير بهذا العلم الإجمالى انحلالاً حقيقيّا.

ص: ٢٦٢

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤٧.

ولو سلّم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على غير موارد قيام الطرق، فإنّ المعلوم بالإجمال يحتمل انطباقه على تلك الموارد، وقيامها ــ وإنْ كان بعد العلم ــ إلاّ أنّ متعلّق الأمارات موجود سابقا من أوّل الأمر، فالتكاليف التى تعلّق بها العلم الإجمالى قد قامت عليها الأمارات، ومع احتمال هذا الإنطباق ينحلّ العلم.

فإن قلت: إنا لا نقول بثبوت التكاليف بالأمارات، لبطلان القول بالسببيّه، بل مقتضى أدلّه اعتبارات الأمارات جعل المنجزيّه والمعذريّه لها، فالعلم بالتكاليف غيرمنحلّ، لأن الأماره لم تثبت التكليف الواقعى بل أفادت وجوب ترتيب آثار التكليف.

قلت: إنه وإنْ كان كذلك، إلا أنه بمقتضى أدلّه الإعتبار تنصرف المنجزيّه إلى الأماره، فالتنجّز منحصر بموارد قيام الطرق والأمارات، وحينئذٍ ينحلّ العلم انحلالاً حكميّا، لعدم التنجز فى غير دائره الطرق، والعقل ملاك حكمه هو التنجّز لا الواقع، وعليه، فإنّ ما سوى موارد الأمارات ــ وإن لم يخرج عن طرفيّه العلم ــ خارج عن طرفيّه العلم المنجّز والمؤثر، وهذا هو الإنحلال الحكمى.

فهذان طريقان لصاحب الكفايه فى الجواب، والثانى يكون بعد التنزّل عن الأوّل.

ويمكن أن يقال بالتفصيل، ففى البعض الذى قامت عليه الأماره، بجعل البدل. وفى البعض الآخر بالإنحلال الحكمى.

ص: ۲۶۳

طريق المحقق العراقى لانحلال العلم

طريق العراقى

وقال المحقق العراقى[(١)] بالإنحلال الحكمى، ولكن على وجهٍ خاصّ، وقد عيّن قبل ذلك موقع الإنحلال وعدمه، فذكر أن العلم الإجمالى بالتكليف يكون على أنحاء:

فتاره: يعلم بالتكليف علما إجماليّا، ثم يخرج عن الإجمال. وهذه الصّوره خارجه عن الإنحلال موضوعا، بل قد تبدّلت الصّوره الإجماليّه إلى التفصيليّه.

واخرى: يعلم بالتكليف إجمالاً، ثم تقوم الأماره على التكليف فى طرفٍ. وهذه الصّوره أيضا لا ربط لها بالإنحلال، بل هى من باب جعل البدل. أى: إن المولى يتصرّف فى مرحله الفراغ ولا يتصرّف فى مرحله الإشتغال _ والإنحلال معناه حصول المانع من تأثير العلم فى الإشتغال _ حتى يتحقق الإنحلال، لأنّ قوام الإنحلال كون العلم التفصيلى مقارنا للعلم الإجمالى، فلو كان متأخّرا عنه لم يتحقق الإنحلال الحقيقى للعلم الإجمالى. مثلًا: إذا علم بخمريّه أحد الإناءين، وقامت الأماره على أحدهما، فإن الشّارع يجعل فى مقام الإمتثال مورد الأماره بدلاً عن الخمر الواقعى، ويكون الإجتناب عنه مفرّغا للذمه المشغوله بالخمر الواقعى المعلوم بالإجمال، نظير قاعده الفراغ.

وثالثه: وهى صوره الإنحلال، بأنْ يكون تحقق العلم التفصيلى بالنسبه إلى بعض الأطراف مقارنا للعلم الإجمالى، فإذا حصل العلم التفصيلى المقارن تحقّق الإنحلال.

ص: ۲۶۴

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٢٤٨.

فظهر مورد جعل البدل، ومورد تبدّل الصّوره، ومورد الإنحلال.

قال رحمه اللّه، إن الإنحلال هنا حكمى وليس بحقيقى...

أمّا أنه ليس بحقيقى، فلأنّ دليل القول به إمّا الوجدان أو البرهان.

أمّـا الأـوّل فتوضـيحه هو: إنه تارةً يكون للمعلوم بالتفصـيل والمعلوم بالإجمال عنوان، كأنْ يعلم إجمالاً بحرمه إناء زيـد الموجود بين الآـنيه، ثم يحصـل العلم التفصـيلى بأنَّ هـذا المعيَّن هو إناء زيـد، فالعنوان هو إناء زيـد. واخرى: لايكون ذا عنوان، كأن يعلم إجمالاًـ بحرمه أحـد الإنـاءين، ثم يعلم تفصـيلاً بحرمه هـذا الإنـاء المعيَّن. والثـانى هو مورد الإنحلاـل، لكن مع وجود هـذا العلم التفصيلى المقارن للإجمالى لا يتحقق الإنحلال أصلاً بالوجدان، لأن المكلّف يقول: هذا هو الحرام وذاك مشكوك الحرمه.

وأمّـا الثانى، فلأنه إذا لم ينحلّ هـذا العلم، يلزم تعلّق العلمين ــ التفصـيلى والإجمالى ــ بالشـئ ‌ الواحـد وهو حرمه الإناء، وتعلّق العلمين بمعلوم واحد محال.

فهذا دليل القول بالإنحلال الحقيقى.

وقد أجاب عنه العراقى:

أمّا نقضا، فبسـقوط هذا الإسـتدلال فى مورد قيام الأصل المثبت للتكليف كالإستصحاب وقاعده الإشتغال فى طرفٍ معيّن، فإنه لا علم تفصيلى هناك حتى يتحقّق تعلّق العلمين بمعلوم واحد.

وأمّا حلاًّ، فلأنّا لا نوافق على أن هنا متعلَّقا واحدا لعلمين، لأن متعلَّق العلم

الإجمالی هو الصّوره الإجمالیّه، ومتعلّق العلم التفصیلی هو الصّوره المفصّله، فذات المعلوم فی الموردین مختلف، فلا محذور.

وأمّا أن الإنحلال حکمی، فلأنه:

إذا قام العلم الإجمالی بالتکلیف وقامت الأماره بلا عنوان فی بعض الأطراف، سقط العلم الإجمالی عن التأثیر، وسقوطه عن ذلک هو الإنحلال الحکمی.

وتفصیل المطلب هو:

إن الأماره إمّا مقارنه مع العلم الإجمالی، وإمّا متأخره عنه، وإمّا متقدّمه علیه.

أمّا فی الصّوره الأولی، کما إذا علم بسقوط قطره بول فی أحد الإناءین وقامت البیّنه مقارنه للعلم الإجمالی علی سقوطها فی الإناء الأیمن، فلا یکون للعلم الإجمالی أثر، لعدم کونه مؤثرا بالنسبه إلی متعلّق العلم الإجمالی، وهو الجامع بین الإناءین، لأن القطره إن کانت فی الأیمن لم یؤثر العلم، إذ لا یعقل التنجیز بالعلم الإجمالی والتفصیلی معا، لعدم تحمّل التکلیف الواحد للتنجیزین، ولایقبل ورود المنجّزین علیه، وإن کانت فی خصوص الأیسر، فذاک شک بدویّ.

فظهر أن العلم الإجمالی المقارن للأماره القائمه علی بعض الأطراف غیرمؤثر، بالرغم من وجوده وعدم زواله، وهذا هو الإنحلال الحکمی.

ومثل الأماره فیما ذکر: العلم التفصیلی أو الإستصحاب أو قاعده الإشتغال العقلیّه.

وأمّا فی الصّوره الثانیه، حیث یکون العلم الإجمالی متأخّرا عن الأماره، فهنا صورتان:

إحداهما: أن یکون العلم التفصیلی _ أو الأماره أو قاعده الإشتغال أو الإستصحاب المثبت للتکلیف _ موجودا من قبل، ولکنه غیرباقٍ حین حدوث العلم الإجمالی، فهنا لا تنجیز للتفصیلی، والإجمالی مؤثر بلا مزاحم.

والثانیه: أن یکون التفصیلی باقیا حتی زمان حدوث الإجمالی، فیکون مزاحما للإجمالی فی أثره بوجوده البقائی _ لا بوجوده السّابق _ فیسقط الإجمالی عن التأثیر.

وأمّا فی الصّوره الثالثه، حیث یکون العلم الإجمالی متقدّما وقیام الأماره أو العلم التفصیلی متأخرا، فتفصیلٌ:

فإنه إنْ کان العلم الإجمالی عرضیّا ودفعیّا، انحلّ بالأماره المتأخّره، وإن کان طولیّا تدریجیّا لم ینحل. وتوضیحه هو:

إنه لمّا یتحقّق التکلیف بالإجتناب عن الخمر، فإنّه یتعدّد التکلیف بعدد الآنات، فإن حصل العلم الإجمالی بوجود التکلیف مردّدا بین هذا الإناء وذاک، کان فی کلّ آنٍ علم بوجوب الإجتناب عن أحد الإناءین. فهذا علم، وهناک علم آخر، وهو العلم بوجوب الإجتناب عن هذا الإناء فی هذا الآن أو عن ذاک الإناء فی الآن اللّاحق.

فالعلم الأوّل هو الذی ینحلّ، لأن المفروض فی الصّوره الثالثه وجود العلم

الإجمالی من قبل، فیکون مؤثرا حتی آن قیام الأماره، فیقع التمانع فی هذا الآن بین العلمین، لتحقّق التقارن، وقد تقدّم أنه مع قیام الأماره وحصول العلم التفصیلی یسقط الإجمالی عن التأثیر.

فهذا وجه سقوط العلم الإجمالی الدفعی.

ولکن العلم الثانی لا ینحلّ، فلو علم إجمالاً فی أوّل النهار بوجوب الإجتناب عن أحد الإناءین فی ذلک الوقت أو عند الزوال _ بناءً علی تنجیز العلم الإجمالی فی التدریجیّات _ فقد تنجّز التکلیف بالنسبه إلی کلٍّ من الطرفین حتی الأبد بلا تمانع وتزاحم، فیبقی هذا العلم الإجمالی بلا إنحلال.

وتلخّص:

إنه فی صوره الإقتران بین العلمین، یسقط الإجمالی عن التنجیز، وکذا فی صوره تقدّم التفصیلی، لحصول التقارن الموجب لسقوط الإجمالی بقاءً.

وفی صوره تأخّر التفصیلی عن الإجمالی، یسقط الدفعی من الإجمالی، للتقارن المذکور، ولا یسقط التدریجی.

ثمّ إنه فی موارد تلف أحد الطرفین أو الإضطرار إلیه، یکون التأثیر للعلم الإجمالی التدریجی. کما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءین ثم تلف أحدهما، فإنه لا علم فعلًا بوجوب الإجتناب عن «أحدهما»، لکنّ الطرف الباقی منجَّز بالعلم الإجمالی التدریجی الحاصل فی أوّل النهار المردّد بین التالف والباقی.

ص: ۲۶۸

وعلى هذا، يكون الحق مع الأخباريين فى صوره تأخّر التفصيلى وكون العلم الإجمالى تدريجيّا، وذلك:

لأنـا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف، ثم بعـد الفحص ظفرنا بعـدّهٍ من الأمارات التفصـيليّه القائمه على عـدّه من الأحكام، فمع تأخّر الأمـاره عن العلم الإجمـالى التـدريجى، يكون العلم الإجمـالى على حـاله، فيؤثّر فى الأطراف التى لم تقم عليهـا الأماره، ويكون منجّزا بالنسبه إليها، فيجب الإحتياط ولا تجرى البراءه فى الشبهه بعد الفحص.

فأجاب العراقى:

صحيـح أن الأمـاره قـد قـامت بعـد تحقق العلم الإجمـالى، لكنّهـا كانت قابلهً لأنْ يقع الظفر بها قبله، فتكون منجّزه قبل الظفر بها، لكفايه قابليّتها للتنجيز، وحينئذٍ يقع التقارن. وقد ذكرنا أنّ التقارن هو ملاك سقوط الإجمالى عن التأثير الذى هو معنى الإنحلال الحكمى.

وتبقى الشّبهات بعد الفحص بلا دليلٍ على تنجّزها وتجرى فيها البراءه.

طريق المحقق الإصفهانى

طريق الإصفهانى

والمحقق الإصفهانى(١) أشـكل على صـاحب الكفـايه مـا أفـاده من احتمـال انطبـاق العلم الإجمـالى الكبير على العلم الإجمالى الصغير، وقال بأنه غيرمعقول،

ص: ٢٦٩

١- ١. نهايه الدرايه ۴ / ١١۵.

كالإنطباق القهرى ــ ووجه استحاله القهرى هو أن الأماره كشفها ظنّى، ومعه لايمكن زوال احتمال انطباق المعلوم بالإجمال ــ على غير مورد الأماره القائمه. والوجه فى ذلك هو:

إنّ الإنطباق الإحتمالى:

إن كان مع غضّ النظر عن دليل اعتبار الأماره، فإنّ الأماره لمّا تقوم على موردٍ يتحقّق احتمال انطباق الواقع بلا إشكال، لكن احتمال وجود التكليف الواقعى فى الطرف الآخر موجود كذلك، فالعلم الإجمالى باق على تأثيره حتى يحصل الإطمينان بوجود الواقع فى أحد الطرفين دون الآخر.

وإن كان مع النظر إلى دليل الإعتبار، فإنّ مدلوله:

إمّا جعل الحكم المماثل للواقع بعنوان أنه الواقع.

وإمّا اعتبار المؤدّى هو الواقع.

وإمّا جعل أثر الواقع على المؤدى.

وإمّا اعتبار الشّارع خبر الثقه علما وكشفا، وكذا غيره من الأمارات.

وعلى جميع المبانى، لا يعقل احتمال الإنطباق.

أمّا على الأوّل، فإن الحكم مماثل للواقع، ومماثل الشئ غيره.

وأمّا على الثانى، فيتحقق الواقع الإعتبارى، وهو غيرالواقع الواقعى.

وأمّا على الثالث، فإنطباق أثر الواقع على الواقع نفسه غيرمعقول.

وأمّا على الرابع، فالعلم بالواقع لا يقبل الإنطباق على الواقع.

هذا إشكاله على الكفايه.

ثم إنه حلّ المشكله بطريقين:

الأوّل:

وهو يتشكل من مقدّمات:

الأولى: إن الأماره وإنْ كانت قائمه وواصله مع التأخر عن العلم الإجمالى، فإنّ منكشفها موجود من ذى قبل.

والثانيه: إن المعرضّيه للوصول كافيه للمنجّزيّه، وليست منجزيّه الأماره متقوّمه بالوصول. هذا فى الشبهه الحكميّه. أما فى الموضوعيّه فلا تكفى، وإنما الوصول هو المانع من جريان الأصل. والوجه فى ذلك: وجوب الفحص فى الحكميّه عقلاً وشرعا دون الموضوعيّه.

والثالثه: إنه لا ريب فى عدم قابليّه المتعلّق الواحد للحكمين الفعليين ـ ولا يخفى أن صاحب الكفايه يرى تضادّ الأحكام وتماثلها بأنفسها، والإصفهانى يرى التضادّ والتماثل فى مرحله الفعليّه لا فى أنفسها ـ فإنه غيرمعقول، لأنه مع وصول الحكمين إلى حدّ الفعليّه، يقتضى كلّ واحدٍ منهما الإمتثال، فإن كانا متماثلين لزم اجتماع المتماثلين، وإنْ كانا ضدّين لزم اجتماع الضدّين، وكلاهما محال.

وكما لا يقبل المتعلَّق الواحد الحكمين الفعليين، كذلك لا يقبل الباعثين الفعليين، فلو جعل الشّارع مفاد قول زراره واقعا اعتباريا، لم يعقل اعتبار خبرين

ص: ٢٧١

كـذلك بالنسـبه إلى المتعلّق الواحـد، لأن هذين الباعثين الفعليين يقتضـيان ــ بحكم العقل ــ الإنبعاثين الفعليين، فيلزم المحذور المذكور فى الحكمين الفعليين.

إذا عرفت هـذه الامور: فـإنّه إذا قامت الأماره، يكون المنكشف بها موجودا من حين العلم الإجمالى، بمقتضـى المقـدّمه الأولى، وهى حجّه من ذلك الوقت، لكفايه معرضّـيتها للوصول بمقتضى المقدّمه الثانيه، فإن كان المجعول هو الحكم المماثل فهو فعلى من أوّل الأمر، وكـذلك بنـاءً على الطريقيّه أو جعـل المؤدّى واقعـا فى اعتبـار الشّـارع. إذن، يوجـد حكم أو باعث فعلى ــ على المسـلكين ــ مقـارن للعلم الإجمـالى، وحينئـذٍ، يتحقق ملاك الإنحلال، وإلّا لزم احتمال اجتماع الحكمين الفعليين ــ المثلين أو النقيضـين ــ فى الطرف الـذى قـامت الأمـاره عليه، لاحتمـال كونه هو المعلوم بالإجمـال، وهو محـال بمقتضـى المقـدّمه الثـالثه، واحتمال اجتماعهما محال كاليقين به.

فظهر الفرق بين طريق الكفايه وطريق الإصفهانى.

كما أن طريقه يختلف عن طريق العراقى، لأن ذاك قال بلزوم اجتماع المنجّزين هنا وهو ممتنع، وهذا يقول بلزوم اجتماع الفعليين ــ حكمين أو بعثين ــ وهو ممتنع.

الثانى:

وهو طريق المحقق العراقى. وحاصله:

إنّ الأمارات التى هى فى معرض الوصول منجّزه مع الخصوصـيّه، وبه يسقط العلم الإجمالى القائم على تنجيز التكليف عن التأثير بالنسبه إلى الجامع.

ص: ٢٧٢

يقول المحقّق الإصفهاني: إن هذا يتم في الشبهه الحكميّه، أما في الموضوعيّه، فإنّ المعرضيّه غير كافيه، بل الأماره منجّزه هناك من حين قيامها، فيكون العلم الإجمالي الموجود من قبل منجّزا بلا مزاحم.

فالإشكال باق في الشبهه الموضوعيّه، وما ذكره العراقي عن طريق تقسيم العلم إلى الدفعي والتدريجي فلا يوافق عليه، بل الجواب عن الإشكال هو:

أوّلاً: صحيح أن الأماره قد قامت متأخره عن العلم، لكنّ الأثر يترتب على مفادها من ذي قبل، ولذا لو قامت على النجاسه الآن لحكمنا بنجاسه الملاقي لها وإن كانت الملاقاه من قبل، فتكون الأماره منجزه من قبل.

وثانيا: إن المنجّز إنما ينجّز بمقدار قيامه، ولا يمكن التنجيز بما زاد على ما قام عليه. وهذا أمر مسلَّم به بالنسبه إلى كلّ منجّز. فهذه مقدّمه.

والتنجيز بالنسبه إلى المراد غيرمعقول، لأن المردّد لاذات له ولا وجود، فلابدّ من كون المنجّز معيّنا. وهذه مقدّمه ثانيه.

وعلى ما ذكر، فإن العلم الإجمالي لا ينجّز الأطراف، لأنه قد قام على الجامع، فلا يؤثر بالنسبه إلى الخصوصيّه بحكم المقدّمه الأولى ــ خلافا للمعروف بينهم من منجّزيه العلم الإجمالي للأطراف ــ بل المنجّز هو الفطره الإنسانيّه من جهه احتمال الإنسان وجودَ المنجّز في كلّ طرفٍ.

وبحكم المقدّمه الثانيه: ليس المنجّز قائما على الأحد المردّد، لكون العلم صفةً حقيقيّه، ولا يعقل تعلّقها بما لا وجود له.

ص: ٢٧٣

إذن، فالعلم الإجمالی غیرمؤثّر بالنسبه إلی الأطراف، والأماره القائمه علی المنجّزیه تنجّز بلامعارض، ولو فرض تنجیز العلم للأطراف لزم أن یکون الشیٔ الواحد محلاًّ لتنجیزین ولو احتمالاً، وهذا محال.

فتلخص سقوط العلم الإجمالی أثرا وحکما بقیام الأماره مثل البیّنه، وإنْ قلنا بعدم تأثیر البیّنه المتأخره فی الزمان المتقدّم علی قیامها.

طریق المحقق النائینی

طریق المیرزا

وقال المحقق المیرزا:(۱) ما هذا توضیحه: تاره: یکون المثبت للتکلیف من العلم التفصیلی والأماره والإستصحاب والإشتغال قبل العلم أو مقارنا له. وأُخری: یکون بعده. فإن کان قبله أو مقارنا له، فالعلم الإجمالی غیرمتحقّق، وإنْ کان بعده، فالإنحلال الحقیقی، وما به الإنحلال إمّا العلم الوجدانی وإمّا العلم التعبدی. وتفصیل ذلک:

إنه إن کانت الأماره وغیرها مما ذکر، قبل العلم الإجمالی، لم یتحقق العلم الإجمالی المنجّز. نعم، قد یفید الأثر الزائد للعلم الإجمالی، کما لو قامت البیّنه علی تنجّس الإناء بالدم، ثم علم إجمالاً بوقوع البول إمّا فی هذا الإناء أو فی الطرف الآخر، فإن الأثر الزائد للعلم الإجمالی هو لزوم الغسله الثانیه للإناء.

والبرهان علی عدم تأثیر العلم الإجمالی فی صوره تقدّم الأماره علیه أمران:

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۳۳۴ _ ۳۳۶.

أحدهما: إنه إذا احتمل التطابق بين المعلوم بالتفصيل مع أحد الطرفين، انحلّ العلم، لكون أحدهما مقطوعا به، فيكون فى الطرف الآخر شك بدویّ.

والثانى: إنه لا ـ شك فى الطرف الذى قامت عليه الأماره حتى تجرى فيه أصاله الطّهاره، وحينئذٍ، تجرى فى الطرف الآخر بلا معارض، فلا تنجيز للعلم الإجمالى، لأنه متقوّم بتعارض الاصول فى الأطراف.

وإنْ كانت الأماره و... متأخره عن العلم الإجمالى ــ ولا أثر زائد للعلم ــ فالعلم منحلٌّ، لأنه وإنْ تأخّرت الأماره إلّا أنّ مؤدّاها موجود قبل العلم الإجمالى أو مقارنا له، ببركه دليل اعتبارها، وحينئذٍ، يستحيل بقاء العلم الإجمالى، لأن الأماره القائمه على النجاسه أفادت وجودها يقينا من قبل فى الطرف الذى قامت عليه، فينكشف الآن عدم العلم الإجمالى وعدم التردد من أوّل الأمر، فالعلم منحلّ حقيقةً لاحكما، غير أن ما به الإنحلال قد يكون تعبديّا كالأماره والإستصحاب، وقد يكون وجدانيّا كالعلم التفصيلى.

التحقيق فى المقام

وبعد الفراغ من ذكر كلمات الأعلام نقول:

قد أفاد شيخنا دام بقاه: إنه إن كان الدّليل على التفصيل وتعيّن المعلوم بالإجمال هو العلم، فلا إشكال فيما ذكروا من الإنحلال، وإنْ كان هو الأماره، فقد قال المحقق العراقى: هذا من جعل البدل مثل قاعده الفراغ. وفيه تأمّل، لأن جعل

البدل إنما يكون فی مقام الفراغ من التكليف، وهذا مفاد قاعده الفراغ، حيث جاء فی دليلها: «بلی قد ركعت»(۱) أی: إن ما جئت به مع الشک مجعول بـدلاً عن الواقع. لكنّ كلامنـا هنـا فی مقـام الإشـتغال بـالتكليف لاـ الفراغ منه، فلمّـا يعلم إجمالاًـ بوجود التكاليف الشرعيّه، وتقوم الأمارات علی بعضٍ منها، لا يكون مدلول تلك الأمارات هو البدليّه عن الواقع، بل إن الأمارات توجب اشـتغال الذمّه بالأحكام الشـرعيّه فی تلك الأطراف التی قامت عليها من بين أطراف العلم الإجمالی، فلسانها لسان تعيين التكليف الواقعی فی مقـام الإشـتغال لاـ جعـل البـدليه فی مقام الإمتثال. نعم، عنـدما أتی المكلّف بما دلّت الأماره عليه من الحكم، يحكم العقل بكون ما أتی به بدلاً عن الواقع إن لم يكن نفس الواقع.

ثم إنّ تحقيق الكلام فی الإنحلال أنْ يقال:

إنْ كان عندنا علم إجمالی بالتكليف، ثم قام المنجّز للتكليف فی طرف ـ وهو إمّا العلم، وهو ذو الكاشفيّه التامه، أو الأماره وهو ذو الكاشـفيّه الناقصه، أو الأصل ولا كاشـفيّه له أصـلًا، وهو إمّا شـرعی كالإستصـحاب، وإمّا عقلی كالإشـتغال ـ فإمّا يكون قبل العلم الإجمالی وإما بعـده وإما مقارنا له، وحيث يكون بعده، فإمّا يكون مفاده سابقا علی قيامه، بمعنی كشـفه عن ثبوت التكليف من قبل زمان العلم الإجمالی، وإمّا يكون مدلوله هو التكليف من زمان العلم.

فإنْ كان المفصّل المنجّز للحكم سابقا علی العلم الإجمالی أو مقارنا له، فلا

۱- ۱. وسائل الشيعه ۶ / ۳۱۷، باب عدم بطلان الصّلاه بالشک فی الركوع بعد السجود.

ريب فى منعه من تحقق العلم الإجمالى، فإنه لا يعقل تحققّه مع وجود العلم التفصيلى _ مثلاً _ قبله أو مقارنا له.

وإن كـان متـأخرا عن العلم الإجمـالى، فهو مورد البحث، فهـل يبقى العلم الإجمـالى مع قيـام المفصّـِل بعـده أو ينحلّ؟ حقيقةً أو حكما؟ أو يفصّل بين ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من قبل، وما إذا كان منذ العلم الإجمالى؟ وجوه.

والأقرب هو الوجه الأخير، فإنه إن كـان المعلوم بالتفصـيل سابقـا فالإنحلال يتحقق حقيقةً، وليس من تبـدّل الصّوره، وإنْ كان متـأخرا فلا انحلال، لأنّ وجوب الإجتناب عن أحـد الإناءين كان من أوّل النهار إلى الآن، والتيقن بوقوع النجاسه عنـد الزوال فى الإناء الشـرقى _ مثلاً _ لا يرفع التكليف السّابق بوجوب الإجتناب عنه أو عن الغربى، ويكون وزان هـذه الصّوره وزان الإضطرار إلى طرفٍ أو تلفه، حيث يبقى العلم الإجمالى على قوّته ومؤثرا أثره.

هذا بالنسبه إلى العلم التفصيلى، وبما ذكرناه تعرف ما فى بعض كلمات المحقق العراقى.

وأمّـا بالنسـبه إلى الأماره، فإنّ ملخّص كلام المحقق الإصـفهانى هو: أنه يكون المنكشف بالأماره المتأخّره سابقا، وإن كونها فى معرض الوصول يكفى لمنجّزيّتهـا من قبـل، فلا علم إجمـالى بـالتكليف على كـلّ تقـدير، فلو لم يسـقط عن التـأثير يلزم اجتماع الحكمين الفعليين فى موردٍ، وهو محال. خلافا للعراقى القائل بالإنحلال الحكمى ولصاحب الكفايه القائل باحتمال الإنطباق.

ولكنّ الفعليّه إمّـا من قبـل المولى وإمّـا من قبل المكلف، لأنَّ الحكم إذا تمّ الملاک له ووجـدت القـدره على الامتثال، بناءً على كونها شـرطا للحكم، أنشأه المولى بداعى جعل الداعى، فإذا صدر الحكم وكان الموضوع محققا ووصل إلى المكلّف إجمالاً أو تفصيلاً، تنجّز من قبل المولى وترتب عليه استحقاق العقاب أو الثواب. هذا على مبنى المشهور.

وذهب الإصـفهانى إلى أن الفعليّه من قبل المكلّف تكون بالوصول، ومن قبل المولى بالإنشاء بـداعى جعل الـداعى، ولا فرق فى الوصول بين الإجمالى والتفصيلى.

والحاصل: إن علم المكلّف سواء كان تفصيليّا أو إجماليا، لا دخل له ـ عند القوم ـ فى فعليّه الحكم من قبل المولى، أى الإنشاء بـداعى جعـل الـداعى، إلاّـ إذا كـان له دخل فى نفس الملاک، كموضوعيّته فى «الشـهاده» على المبنى، إلاّ أنّ الإصـفهانى يرى دخله فى الفعليّه. وعلى هـذا، فبمجرّد حصول العلم الإجمـالى تتحقّق الفعليّه للحكم، ـ أللهم إلاّ إذا كان الـدخيل خصوص العلم التفصيلى ـ فعدم تأثير العلم الإجمالى فى الفعليّه من قبل العبد غيرمعقول على مسلک الإصفهانى.

وأمّا الميرزا، فكلامه يرجع إلى ما أفاده صاحب الكفايه أوّلاً من احتمال انطباق مؤدّى الأماره على مورد العلم الإجمالى.

فإن قلت: إذا قامت الأماره على طرف، فقـد تحقق التكليف بوجوب الإجتناب، وقد كان هذا التكليف موجودا من أوّل الأمر، فلا يمكن دعوى العلم

ص: ٢٧٨

بتكليف غير هذا التكليف، فلا علم إجمالى بعد قيام الأماره، لاحتمال كون هذا نفس المعلوم من أوّل النهار.

قلت: مذهب الميرزا هو أن للعلم ثلاث جهات:

الأولى: جهه الصّفتيه، إذ «العلم» عباره عن الصّوره النفسانيّه التى لها حكايه عن الخارج بالذات.

والثانيه: جهه الطريقيّه إلى الواقع والفناء فى الخارج، وفى هذه الجهه لا تُرى الجهه الأولى.

والثالثه: جهه الجرى العملى والحركه على طبق العلم، وهذه الحركه عمليّه فطريّه ناشئه من الجهه الصفتيّه.

وفى الأماره، اعتبر الشّارع الجهه الثانيه من جهات العلم وجعلها قائمةً مقامه فيها، وهى جهه إراءه الخارج، وفى الاصول المحرزه التنزيليه، كالإستصحاب وقاعده الفراغ ــ على المبنى ــ اعتبر الجهه الثالثه، فقوله عليه السّلام: «ابن على الأكثر» يعنى اجعل عملك على كذا وتحرّك على طبقه، لكنْ لا بعنوان أنه الواقع، وتكون الاصول هذه فرش الأمارات، لعدم إراءه الواقع، ومن جهه لزوم الجرى العملى ــ بخلاف الاصول غيرالتنزيليّه ــ تكون عرش الاصول غيرالتنزيليّه.

وحيث أن الأماره تكشف عن الواقع وتكون طريقا إليه، فهى فى طول الواقع.

وعلى هذا نقول: إنه يستحيل الإنحلال الحقيقى، وذلك:

أمّا على مبنى جعل الطريقيّه، فإنّ الميرزا حلّ مشكله الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى بأنّ المعتبر فى الأماره جهه الإرائه للواقع، فليس المجعول فيها إلاّ أمرا وضعيّا لا علاقه له بالتكليف، فالأماره لا تفيد تكليفا ولا هى منتزعه من التكليف، كما قال الشيخ فى الأحكام الوضعيّه، وإذْ لا تأتى الأماره بوجوب الإجتناب مثلًا، كيف يقول الميرزا بالإنحلال الحقيقى بقيامها؟

وكذلك الكلام فى الاصول المحرزه، حيث ذهب إلى أن المجعول فيها هو الجرى العملى ـ وبذلك رفع التنافى بينها وبين الحكم الواقعى ـ وإذْ لا يفيد دليل الإستصحاب إلاّ عدم النقض عملاً ولا ربط له بوجوب الإجتناب، كيف يتقدّم على العلم الإجمالى لاحتمال الإنطباق وينحلّ حقيقةً؟ هذا فى الإستصحاب.

وفى الإحتياط، قال: بأن المجعول فيه بأدلّته هو الحكم الطريقى فى طول الحكم الواقعى، وحينئذٍ، يستحيل احتمال الإنطباق، لوجهين: أحدهما: كون هذا الحكم طريقيّا والحكم الواقعى نفسى. والثانى: كونه فى طول الواقعى، فلا يعقل الإنطباق عليه.

ثم إنه ينقض على الميرزا هنا بما ذكره فى جعل البدل، فإنّه فى مورد جعل البدل لا تصرّف فى نفس العلم بالتكليف، فالعلم محفوظ ولا تعبّد فى إلغائه، بل

الشّارع يجتزئ فی مقام الإمتثال بما أتی به المکلّف، وحیث یکون العلم باقیا فلابدّ من تأثیره. فما یقوله هناک نقوله فیما نحن فیه.

وحلّ المطلب هو: تأثیر الأماره شرعا، حیث تلغی الإحتمال فی الطرف المقابل، وبذلک ترتفع القضیّه المنفصله، ویکون العلم منحلاًّ انحلالاً شرعیّا تعبدیّا. ونفس هذا الحلّ یأتی فی صوره جعل البدل.

هذا تمام الکلام فی الدّلیل العقلی الأوّل للأخباریین.

الوجه الثانی

اشاره

وهذا الوجه مرکّب من صغری وکبری.

الصّغری: إنّ الشّبهات البدویّه بعد الفحص لا حکم شرعی فیها. ولو سلّم فإنّ ما ورد فی الرخصه فیها معارض بما دلّ علی لزوم الإحتیاط. فیتساقطان، وتخلو الشبهه عن الحکم الشرعی.

والکبری هی: إن کلّ ما لم یثبت فیه حکم شرعی، فالأصل فیه هو الحظر.

ومع التنزّل عن القول بالحظر، فلا أقل من القول بالتوقف، لأنّ ما لم یعلم خلوّه عن المفسده فهو بمنزله ما علم مفسدته.

وما ذهب إلیه السیّد(۱) من القول بالأباحه من جهه أن مقتضی قاعده اللّطف هو إعلام الشّارع عن المفسده، وحیث لا إعلام فلا مفسده.

۱- ۱. الذریعه إلی اصول الشریعه ۲ / ۳۲۸.

أجاب عنه شيخ الطائفه(۱): باحتمال كون المفسده فى نفس الإعلام، أو كون المصلحه فى التوقف.

جواب الشيخ والنظر فيه

جواب الشيخ

أجاب الشيخ قدس سرّه:(۲) بأنا لو سلمّنا الضرر، فإنّ الضّرر إنْ كان هو العقاب الاخروى، فإنّ قاعده قبح العقاب مؤمّنه. وإن كان غيره، فلا دليل على وجوب دفعه.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إن المحرّم هو الإضرار، وفى الشّبهات الحكميّه تحقّقه مشكوك فيه، ومع الشك تكون الشبهه موضوعيّه، والبراءه جاريه فيها بالإتفاق.

النظر فيه

وهذا الجواب مخدوش، لأنه بعد التسليم بوجوب دفع الضرّر، لا معنى للتشقيق والترديد. والصّحيح عدم التسليم.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إن الإستدلال لأصاله الحظر مبنى على قاعده عدم جواز التصرّف فى

۱- ۱. العدّه فى اصول الفقه ۲ / ۷۴۲.

۲- ۲. فرائد الاصول: ۲۱۴.

مـال الغير بـدون إذنه، ولأصـاله التوقف على أن مشـكوك المفسـده ارتكـابه بمنزله معلوم المفسـده. وما ذكره الشـيخ لا ربط له بهذين الأصلين.

على أنه ما المراد من الضّرر غير العقاب؟

هل هو خصوص النفس والعرض والمال أو الأعم منها ومن سائر المفاسد؟

إن أراد الشـيخ الأعم، فلا ريب فى لزوم دفع المفسـده، ولا كلام لأحـدٍ أصـلًا، بل هو من الضـروريات، والكلام فى وجوب دفع الضّرر بعنوان المفسده المشكوك فيها.

وإن أراد الأخصّ، فلا أثر لهذه الامور فى استدلال شيخ الطائفه.

جواب الكفايه، وهو الصحيح

جواب الكفايه

وأجاب المحقق الخراسانى(۱) بوجوه:

الأوّل: إنه لا يصح الاستدلال بما فيه الإختلاف، لأن الكبرى مختلف فيها جدّا.

الثانى: لو سلّمنا أصاله الحظر، فإن هذا الأصل جارٍ فيما لا مرخّص فيه، والمرخّص هنا موجود ومعارضه مندفع.

الثـالث: إنه فرق بين الموردين، فهناك لا تكليف، فالعقل يحكم بالحظر أو الوقف، وهنا التكليف موجود، لعـدم خلوّ الواقعه من الحكم إلالآهى إلّا أنه غير

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۸.

واصل، فيحتمل الإباحه كما يحتمل غيرها، ومع هذا، فالمؤمّن موجود وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أقول:

والحق تماميّه هذه الأجوبه. وما ذكره الإصفهانی(۱) على الأوّل والثالث منها غير وارد.

هذا تمام الكلام فی استدلال الأخباريين بالعقل.

وبه يتمّ البحث عن أدلّه القول بالإحتياط.

ويقع البحث فی استدلال الاصوليين بالإستصحاب للبراءه.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۳۰.

استدلال الأصوليين للبراءه بالإستصحاب

استدلال الأُصوليين بالإستصحاب

وتمسّك الاصوليون القائلون بالبراءه فيالشّبهات الحكميّه التحريميّه باستصحاب البراءه اليقينيّه فى حال الصغر والجنون. فالمكلّف فيحال صغره لم يكن مكلّفا بالإجتناب عمّا يشك فى حرمته شرعا، وبعد البلوغ يشكُّ فى توجّه الخطاب إليه بالإحتياط، ومقتضى الإستصحاب بقاء عدم تكليفه به وبراءه ذمّته عنه.

جواب الشيخ

وأجاب عنه الشيخ(١) بوجهين:

الأوّل: إن هذا الإستدلال مبنى على اعتبار الإستصحاب من باب الظنّ، فيكون الإستصحاب من الأمارات، ومثبتات الأمارات حجّه. فإذا جرى الإستصحاب حصل منه اليقين بعدم العقاب، وهو ملازم للرّخصه فى الإرتكاب،

١- ١. فرائد الاصول: ٢٠۴.

والترخیص هو الإباحه التی هی من الأحکام الخمسه المعلومه التی لا تخلو الواقعه من أحد تلک الأحکام.

إشکالٌ و دفع

لکن فیه: إن الإستصحاب من الاصول العملیّه، ومثبتات الاصول لیست بحجّهٍ، وحینئذٍ، یبقی احتمال العقاب بعد البلوغ علی حاله ولا دافع له إلّا قاعده قبح العقاب بلا بیان. فیکون الاستدلال بالإستصحاب لغوا.

وقد دفع صاحب الکفایه(۱) هذا الإشکال: بأن أرکان هذا الإستصحاب تامّه، وهو یفید عدم التکلیف المستلزم للقطع بعدم استحقاق العقاب، وعدم التکلیف بنفسه کافٍ سواء کان واقعیّا أو ظاهریّا حاصلاً بالإستصحاب مثلًا، من دون حاجهٍ إلی اللاّزم وهو الترخیص حتی یقال بأنه أصل مثبت لا نقول به.

علی أنّ الترخیص لازم الإستصحاب _ لا لازم المستصحب _ ولازم الإستصحاب حجه. فاندفع الإشکال.

وقد ذکر فی مصباح الاصول(۲) جوابا آخر هو: إنه یمکن جریان الإستصحاب فی نفس الترخیص الشرعی المتیقَّن ثبوته قبل البلوغ لحدیث رفع القلم وأمثاله، فیحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شئ آخر.

۱- ۱. درر الفوائد: ۲۰۷.

۲- ۲. مصباح الاصول ۲ / ۲۹۴.

وفيه نظر:

لأنا لم نعثر على نصّ يـدلّ بالمطابقه على جعل الشّارع الترخيص للصبيّ، وأمّا حـديث رفع القلم فيـدلُّ على عدم جعل التكليف، فدلالته على الترخيص تكون بالملازمه، فكان الترخيص لازما عقليّا للحديث وليس مجعولاً شرعيّا.

الثـانى: مـا ذكره بقوله: مع أنه يمكن النظر فيه بنـاءً على مـا سيجئ من اشتراط العلم ببقـاء الموضوع فى الإستصـحاب، وموضوع البراءه فى السّابق ومناطها هو الصّغير غيرالقابل للتكليف، فانسحابها فى القابل أشبه بالقياس من الإستصحاب. فتأمّل.

قيـل فى وجه التأمّل: إنه إشاره إلى المسامحه العرفيّه فى موضوع الإستصـحاب، ولأجل ذلك يكون هـذا الإستصـحاب سالما عن إشكال تبدّل الموضوع.

وفيه: إن هذا الكلام غيرصحيح، لأنّ بقاء الموضوع ووحدته _ وإنْ لم يكن مبتّيا على الدقّه العقليّه _ مبنّى على الدقّه العرفيّه.

وبعباره اخرى: إنه _ وإنْ لم نعتبر الدقه العقليّه _ نعتبر الدقّه العرفيّه، ولا شك فى أن أهل العرف يفرّقون بين الصبّى والبالغ.

فالصّحيح _ كما ذكر المحقق الخراسانى(1) _ أن وجه التأمل هو تفريق الشيخ

ص: ۲۸۷

۱- ۱. درر الفوائد: ۲۰۸.

بين حكم العقل المستند إلى عدم المقتضى فيجرى الإستصحاب، وحكم العقل المستند إلى مقتضى العدم فلا يجرى. وذلك:

لأنّ حكم العقل بعدم تكليف الصبىّ إن كان مستندا إلى عدم المقتضى للتكليف _ أمّا قبل الولاده، فلعدم الموضوع. وأمّا بعدها، فلعدم البلوغ _ جرى استصحاب هذا العدم. وإن كان مستندا إلى مقتضى العدم وهو الصّبى، فلا يستصحب هذا الحكم بعد زواله، لتغيّر الموضوع وتبدّله.

فظهر أن تفصيل الشيخ فى الأحكام العقليّه من حيث جريان الإستصحاب وعدمه، فهو يقول هنا بجريان استصحاب العدم الأزلى، وعدم جريان العدم المستند إلى مقتضى العدم.

رأى المحقق النائينى

رأى الميرزا

وقال المحقّق الميرزا(۱): إن الشك فى حدوث الحكم، إمّا أن يكون من جهه الشك فى حدوث موضوعه وشرطه، وإمّا أن يكون من جهه الشك فى أصل الجعل الشرعى.

أمّا القسم الأوّل، فلا إشكال فى جريان استصحاب العدم فى ناحيه الشرط والموضوع، ويترتب عليه عدم الحكم فيما إذا كان عدم الشرط معلوما سابقا.

وأمّا القسم الثانى، وهو ما إذا كان الشك من جهه الشك فى أصل الجعل

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۳۲۹.

الشرعی، فربما یقال بعدم جریان الإستصحاب مطلقا، نظرا إلی أنّ المستصحب لابدّ وأنْ یکون حکما مجعولاً أو موضوعا ذا حکم مجعول أیضا، وعدم الحکم من جهه کون الأعدام أزلیهً یستحیل أن یکون مجعولاً، ولیس له أثر مجعول، فلا یمکن أن یقع موردا للتعبد الاستصحابی.

والجواب عن ذلک هو: أنّ الأعدام وإنْ لم تکن مقدورهً فی الأزل، إلاّ أنها مقدوره بقاءً واستمرارا، فکما أن التحریم بید الشّارع، فکذلک عدمه بیده، فلا ریب فی صحه جریان الإستصحاب فی الأعدام فی الجمله.

ثم إنه أشکل علی التمسک بالإستصحاب فی المقام بوجهین:

أحدهما: إن العدم الثابت فی حال الصّغر لیس إلاّ بمعنی اللاّحرجیّه العقلیّه، وهذا قد ارتفع یقینا بجعل أحد الحکمین من الترخیص والحرمه بعد البلوغ، فهو غیرمحتمل البقاء حتی یمکن استصحابه.

والثانی: إن عدم الحرمه إذا کان باقیا بعد البلوغ أیضا، فهو حینئذٍ عدم مستند إلی الشّارع و مضاف إلیه، لما ذکرناه من أن عدم الحکم ـ کنفس الحکم ـ بیده وبتصرّفه، وهذا بخلاف العدم السّابق فإنه أجنبی عن الشّارع بالکلیّه. فاستصحاب العدم السّابق وإثبات إضافته إلی الشّارع داخل فیالاصول المثبته الممنوع جریانها بناءً علی کون الإستصحاب حجهً من باب الأخبار، کما هو کذلک.

والجواب:

أمّا عن الوجه الأوّل: فإن اللاّحرجیّه الشرعیّه، لیست من لوازم اللاّحرجیّه العقلیّه لا واقعا ولا ظاهرا.

وأيضا، فإن عدم التكليف فى الصبىّ غيرالمميز ثابت، بمعنى أنه غيرقابل لجعل التكليف له، وليس كذلك المميّز، فاللّاحرجيّه العقليّه مختصّه بغير المميّز، والمميّز يصح وضع التكليف له لأنه قابل له فيصح رفعه عنه.

وأمّا عن الثانى، فبأن الإنتساب أثر لنفس الإستصحاب وليس بمثبت.

رأى المحقق العراقى

رأى العراقى

وذكر المحقق العراقى(۱): أن المستصحب إمّا عدم التكليف وإمّا عدم الإشتغال العقلى وإمّا عدم استحقاق العقاب.

قال:

ولا يجرى الإستصحاب فى الثانى والثالث، وذلك: لأنّه إن كان هناك بيانٌ على التكليف، فلا شك فى الإشتغال والإستحقاق، وإنْ لم يكن بيانٌ عليه، فلا شك فى عدمه، ومع عدم الشك لا إستصحاب.

على أنه لو شك فى الإشتغال والإستحقاق، فإنّ ذلك سيكون موضوعا لقاعده «وجوب دفع الضّرر المحتمل» العقليّه، وحينئذٍ، يلزم الإحتياط والتوقف ولايجرى الإستصحاب.

قال:

ومع الإغماض عمّا ذكر، لا يرد عليه الإشكال بكون المستصحب من

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۳۸.

الأحكام العقليّه، لاندفاعه بما تقدّم فى حديث الرفع من كفايه كونه بمنشأه شرعيّا فى شمول دليل التعبّد لمثله، من جهه أنّ للشارع حينئذٍ رفع الاستحقاق المزبور بتوسيط منشأه وهو الإذن والترخيص فى الارتكاب وعدم إيجابه للإحتياط _ إنتهى.

أقول:

إن التعليل بالأمر الخارجى متأخّر دائما عن التعليل بالأمر الداخلى، فمع وجوده لا تصل النوبه إلى التعليل بالخارجى. وعليه: إذا كان الحكمان عقليين، فإن العقل يستحيل أن يكون شاكّا فى حكمه، بل إمّا يحكم وإمّا لا يحكم، ومع وجود هذه العلّه لا تصل النوبه إلى التعليل بأنه إنْ كان بيان فلا شك، وإنْ لم يكن فلا شك كذلك. فما ذكره مخالف للصناعه العلميّه.

ثم إنّ الإستصحاب هنا غير جارٍ، لأن المفروض حصول التبدّل فى الموضوع، وإلاّ لما وقع البحث عن جريانه وعدم جريانه، وقد تقرّر أن جميع الخصوصيّات الدخيله فى موضوعات الأحكام العقليّه هى من قبيل المقوّمات، فمع تبدّل شىء منها يتغيّر الموضوع فلا يجرى الإستصحاب، والتبدّل هنا حاصلٌ، لأنه لم يكن بالغا فبلغ.

وأمّا جوابه عن الإشكال الذى ذكره. ففيه: إنه مع وجود المنشأ الشرعى يكون الإستصحاب جاريا فى نفس المنشأ، ولا معنى لجريانه فى الحكم الشرعى.

هذا، ويبقى استصحاب عدم التكليف، وقد اختار جريانه.

رأی المحقق الخوئی

رأی المحقق الخوئی

و قال السیّد الخوئی رحمه اللّه: بأنّ الأحکام الشرعیّه لها مرتبتان، مرتبه الجعل والتشریع و مرتبه الفعلیّه.

قال: أمّا تقریب الإستدلال باعتبار المرتبه الأولی فهو: إن الأحکام الشرعیّه لمّا کانت فی جعلها تدریجیهً، فالحکم المشکوک فیه لم یکن مجعولاً فی زمانٍ قطعاً، فنستصحب ذلک ما لم یحصل الیقین بجعله.

وأورد علی هذا التقریب بإیرادین:

أحدهما: أن عدم الجعل المتیقن عدم محمولی، و العدم المشکوک فیه هو العدم النعتی المنتسب إلی الشّارع، ولا یمکن إثبات العدم النعتی باستصحاب العدم المحمولی إلاّ علی القول بالاصل المثبت. و بعباره اخری: العدم المتیقن هو العدم قبل الشرع و الشریعه، و هو غیر منتسب إلی الشّارع. و العدم المشکوک فیه هو العدم المنسوب إلی الشّارع بعد ورود الشّرع من قبله، فالمتیقّن غیر محتمل البقاء، و ما هو مشکوک الحدوث لم یکن متیقناً سابقاً.

وفیه:

إن المستصحب إمّا هو العدم المنتسب إلی الشّارع بعد ورود الشّرع، لما عرفت من أن جعل الأحکام کان تدریجیّاً، فقد مضی من الشریعه زمان لم یکن الحکم المشکوک فیه مجعولا یقیناً، فیستصحب ذلک.

مع أن الإنتساب یثبت بنفس الإستصحاب.

ص: ۲۹۲

ثانیهما: إن المحرّک للعبد _ أعنی الباعث أو الزاجر له _ إنما هو التکلیف الفعلی لا الإنشائی، فالحکم الإنشائی، مما لا یترتب علیه أثر، و من الواضح إنه لا یمکن إثبات عدم التکلیف الفعلی باستصحاب عدم الجعل، إلاّ علی القول بالأصل المثبت.

و فیه:

أوّلاً: النقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذی لا خلاف فی جریانه، فلو کان نفی الحکم الفعلی باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، کان إثبات الحکم الفعلی باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أیضاً کذلک.

ثانیاً: إن الإنشاء هو إبراز أمر اعتباری علی ما ذکرناه غیر مرّه، و الإعتبار کما یمکن تعلّقه بأمر فعلی یمکن تعلّقه بأمرٍ متأخر مقیّد بقیود، فلیس جعل الحکم وإنشاؤه إلاّ عباره عن اعتبار شی ء علی ذمّه المکلّف فی ظرف خاص. و یتحقق المعتبر بمجرد الإعتبار، بل هما أمر واحد حقیقه، والفرق بینهما اعتباری کالوجود والإیجاد. فالحکم الفعلی هو الحکم الإنشائی مع فرض تحقق قیوده المأخوذه فیه. و علیه، فاستصحاب الحکم الإنشائی أو عدمه هو استصحاب الحکم الفعلی أو عدمه. نعم، مجرّد ثبوت الحکم فی عالم الإعتبار لا یترتب علیه وجوب الإطاعه بحکم العقل قبل تحقق موضوعه بقیوده فی الخارج، و لیس ذلک إلاّ من جهه أن الإعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع علی نحو القضیّه الحقیقیّه من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا یکون حکم و تکلیف علی المکلّف. و بعد تحقق

الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرّك إلّا نفس الإعتبار السّابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلى.

فتحصّل بما ذكرناه: أن الإستدلال بالإستصحاب على هذا التقريب ممّا لا بأس به. و عليه، فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءه الشرعيّه أو العقليّه.(۱)

مناقشه الاستاذ فى النقض والحلّ

وقد ناقشه شيخنا الاستاذ دام بقاه: أمّا فى نقضه، فبأنه لا ملزم لاستصحاب بقاء الجعل فى النسخ، بل نستصحب عدم المجعول، لأن النسخ إمّا إنتهاء أمد الحكم المجعول ــ كما هو الحق ــ وإمّا رفع الحكم المجعول. فتاره: يكون النسخ قبل حضور وقت العمل، فلا ربط لهذا بالمجعول، والنقض تام، ولكنّ النسخ قبل حضور وقت العمل باطل. و تارةً: يكون بعده، فهو بعد تحقق الموضوع بقيوده و شروطه، فلا محاله يرجع الشكّ إلى أنه هل المجعول الذى جاء على هذا الموضوع أمده إلى هذا الحدّ من الزمان أو لا؟ فيستصحب بقاء الحكم المجعول و عدم انتهاء أمده. نعم، الأمر ينتهى إلى الشك فى المقتضى، مثل الشك فى بقاء الزوجيّه فى العقد المنقطع، فهناك يستصحب بقاء المجعول ــ و هو الزوجيّه ــ و يقال بعدم انتهاء الأمد، فمن يقول بجريان الإستصحاب مع الشك فى وجود المقتضى أمكنه الإجراء هنا، وإلاّ فلا إلّا على القول بأنّ النسخ رفع الحكم، فهو شك فى الرافع، فيتمّ له الإستصحاب.

ص: ۲۹۴

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۹۰.

وأمّا فی حلّه، فبأنه لا ـ یعقل الإتحاد بین الإعتبار والمعتبر، فالإعتبار من الامور الواقعیّه التکوینیّه، و المعتبر من الامور الإعتباریّه، کالحرمه والوجوب والزوجیّه والملکیه. إذن، وزان الإعتبار والمعتبر غیر وزان الإیجاد والوجود، والمعتبر بلحاظ صدوره من الإعتبار التکوینی جعل، و بالنظر إلی نفسه مجعول، فالحرمه أمر وجوده إعتباری، ولکن إذا لوحظ تحقیقه فهو مصدر، و إذا لوحظ تحقّقه فهو اسم مصدر.

وبعباره اخری: الإعتبار فرض، والفرض موجود واقعی تکوینی، والمعتبر فرضی و هو اعتبار.

فقد وقع الخلط بین الإعتبار والإعتباری، والفرض والفرضی، والمتّحد هو الفرضی والإعتباری، فإنه بالنظر إلی الفاعل جعل و إیجاد، وبالنظر إلی القابل مجعول و موجود.

والإعتبار من مقوله التخیّل، والمعتبر هو المتخیّل. و هذا هو الإشکال الأوّل.

والثانی: إذا کان الجعل والمجعول واحداً، لم یمکن الإشکال فی الشبهات الحکمیّه بالمعارضه بین إستصحاب عدم الجعل و بقاء المجعول، لأن المعارضه متقوّمه بالتغایر، والحال أنه قائل بالمعارضه.

و علی الجمله، فإن جواب المصباح غیر تام نقضاً وحلًّا.

وقد أوضح مقرّر بحث المیرزا هذا المبنی فی مبحث الإستصحاب:(۱) بأنّ

۱- ۱. فوائد الاصول ۴/۶۱.

ظرف قبل وجود الموضوع خارجاً بجميع قيوده و شروطه ظرف للجعل وعدمه، و إذا وجد الموضوع كذلك كان ظرف المجعول و عدمه. فوجود الحكم الفعلى متقوّم بوجود موضوعه، و كذلك عدم الحكم الفعلى متقوّم به، لأن الوجود والعدم فى مرتبةٍ واحده، و إذ لا مجعول فى الزمان السّابق فلا حاله سابقه لهذا الإستصحاب، وإن أريد إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل ــ الكائن قبل تحقق الموضوع ــ فهذا أصل مثبت.

ثم إنه رحمه اللّه طبّق هذا المبنى على مسأله الشک فى الزوال، فمن شک فى تحقق الزوال كان له استصحاب العدم، أى عدم وجوب الصّلاه الذى كان قبل الزوال، لأنه عدم المجعول «لا عدم الجعل» من جهه وجود الموضوع و تحققه، غير أنه عدم سابق على حضور وقت العمل بذلک الحكم المجعول.

و التحقيق فى الجواب:

أوّلاًـ: إن العدم نقيض الوجود، و إذا لم يكن قبل وجود الموضوع لاـ مجعول ولا عدم المجعول، لزم خلوّ الواقع عن النقيضين، وارتفاع النقيضين محال.

وثانياً: إن وجود الحكم متقوّم بوجود الموضوع، و هذا التقوّم ملاک التأخر، لكنّ عدم الحكم غير متقوّم بوجود الموضوع، فلا ملاک للتأخر. وحينئذٍ، لا مانع من إجراء الإستصحاب فى عدم الحكم الثابت فى الأزل وقبل الموضوع...

وأمّا تطبيقه ما ذكره على مسأله الشک فى الزوال.

ففيه: أنه قد تقرّر لدى الميرزا أن كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط، و

قـد بنى على ذلك فى مواضع متعـدّده، و عليه، فإن وجوب الصّلاه لمّا اشترط بالزوال، فإنه قبل تحقق الزّوال لا وجوب فلا عدم وجوب، فلا مجعول و لا عدم مجعول، حتى يستصحب.

قال:

وأمّا تقريب الإستدلال بالإستصحاب باعتبار المرتبه الثانيه للحكم و هى المرتبه الفعليه، فهو إستصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقّن قبل البلوغ.

و قد أورد على هذا التقريب بوجوه.

فأورد إشكالات الشيخ والمحقق النائينى، وتكلّم عليها، وذكر الخامس قائلاً:

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ و هو: إنه يعتبر فى جريان الإستصحاب إتحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، ليصدق نقض اليقين بالشک عند عدم ترتيب الأثر حين الشک، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقّن للمشكوک من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و ذلک داخل فى القياس لا فى الإستصحاب، و فى المقام لا اتحاد للقضيّه المتيقّنه والمشكوكه من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبّى... و هو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوک فيه هو الترخيص لموضوع آخر، و هو للبالغ، فلا مجال لجريان الإستصحاب.

والإنصاف: أن هذا الإشكال وارد على الإستدلال بالإستصحاب فى المقام.

أقول:

و هذا هو الصّحيح كما علم مما تقدّم.

شبهه التعارض بين الاستصحابين

بقى الكلام فى شبهه التعارض بين الاستصحابين

إنه إذا كـان عـدم الجعـل غير عـدم المجعـول، فـإنه تقع المعـارضه بين إستصـحاب عـدم جعـل الحرمه وإستصـحاب عـدم جعل الترخيص سابقا، والواقع غير خالٍ عن أحدهما، وإذا جريا تعارضا وتساقطا، وتصل النوبه إلى البراءه.

وعلى الجمله، فإنه بناءً على جريان إستصـحاب عـدم الحرمه، لوجود المقتضـى له بعد إندفاع الإشـكالات، فإنّ المانع عن جريانه هو إستصحاب عدم جعل الترخيص سابقا.

وهذا الإشكال يتوجّه على بعض المبانى دون بعض.

فهو وارد على مبنى المحقق النائينى القائل بأنّ التعبّـدين لايجتمعان مع اليقين والوجدان بمخالفه أحد التعبّدين للواقع، فالمانع من الجريان على مسلكه ثبوتى.

وهو وارد على مبنى الشـيخ القائـل بأنّ منشأ المعارضه عباره عن التعارض فى أخبار الإستصـحاب صـدرا وذيلاً، فإن فى صـدرها «لاـتنقض اليقين بالشـک» ومقتضـاه هو القول بالحرمه للإستصـحاب وبالترخيص للإستصـحاب، لكنْ فى ذيلها: «بل انقضه بيقينٍ آخر» فهو أمر بالنقض باليقين، والمفروض وجوده، فأحد

الحكمين منقوض يقينا، فتقع المعارضه بين الإستصحاب، للتعارض بين صدر وذيل دليل التعبّد.

وهو غير وارد على مبنى من يقول بعدم التنافى بين اليقينين التعبّديين مع اليقين الوجدانى القائم على خلاف أحدهما، فالإستصحابان جاريان. نعم، التنافى موجود بين اليقينين الوجدانيين مع اليقين الوجدانى القائم على خلاف أحدهما.

وهو غير وارد على مبنى من أجاب على مسلك الشيخ المتقدّم، بأنه إن كان المراد من «اليقين» فى الذيل هو اليقين الأعم من الإجمالى والتفصيلى، فالمعارضه موجوده، وأمّا إن كان المراد هو اليقين التفصيلى، فلا، لأن اليقين هنا إجمالى.

فعلى هذين المسلكين يجرى الإستصحابان، إلاّ إذا لزمت المخالفه العمليّه، وهيهنا غير لازمه.

فظهر اختلاف الحال باختلاف المبانى، وظهر عدم جريان عدم الجعل عند الشيخ ــ ومن نسب إليه الجريان فقد غفل عن مسلكه ــ بل لا يجرى إستصحاب عدم المجعول عنده كذلك، للمعارضه بين الحكمين.

هذا تمام الكلام فى هذا المقام. وبعد:

التحقيق

فإن التحقيق ــ كما عليه شيخنا ــ عدم جريان كلا الإستصحابين، لأنه مع وجود هذا الإستصحاب وجريانه فى الشبهات الحكميّه تلزم لغويّه أدلّه البراءه

ص: ۲۹۹

الشّرعيّه من حـديث الرفع وغيره، وقـد تقرّر أنه إذا لزمت اللّغويّه فی دليـلٍ بـإجراء الـدليل الآـخر، سـقط ذاک الـدليل الآخر عن الجريـان. وهـذه القاعـده منطبقه هنـا، لأنه إذا جرى هـذا الإستصـحاب، كان حاكما على حـديث الرفع مثلًا، فلا يبقى له موردٌ أو تتضيّق دائرته جدّا.

فإن قيل: يفيد حديث الرفع فی الشّبهات الموضوعيّه.

قلنا: هناک أيضا يجرى الأصل الموضوعى، فيتقدّم على البراءه، ولا يبقى له مورد.

على أنّ تخصيص أدلّه البراءه الشرعيّه بموارد الشبهات الموضوعيّه باطل. بل إذا وجد مورد فلا ريب فی جريان إستصحاب العدم الأزلی فيه ولا تجرى البراءه.

فالإستصحاب لا يجرى مطلقا، لما ذكرناه، لا لما ذكروا من وجوه الإشكال، فقد عرفت إندفاعها جميعا.

والحمدللّه ربّ العالمين.

ص: ۳۰۰

تنبیهات

اشاره

ص: ۳۰۱

الأوّل: إنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعی

اشاره

التنبیه الأوّل

فی أنه یشترط عدم وجود الأصل الموضوعی وإلّا لا تجریالبراءه

إنه یعتبر فی جریان البراءه الشرعیّه والعقلیّه ــ وکذا فی الإباحه الشرعیّه المستفاده من قاعده الحلّ ــ عدم وجود أصلٍ موضوعی مقدَّم علیها، وإلّا لم تجر مطلقا.

والمراد من الأصل الموضوعی هو الأصل الجاری فی موضوع البراءه، سواء کان ذاک الأصل مخالفا لها أو موافقا، فلو وجد الأصل کان رافعا لموضوع البراءه ــ وهو الشک ــ ومتقدّما علیه بالورود أو الحکومه علی الخلاف فی ذلک.

مثلاً: لو شک فی جواز وطئ المرأه إذا انقطع دم الحیض ولم تغتسل بعد، کان الأصل الجاری استصحاب عدم الجواز الثابت قبل الإنقطاع. وبهذا الإستصحاب یرتفع الشک فی الحکم ولا یبقی الموضوع للبراءه أو قاعده الحلّ، کما أنه یکون بیانا، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بیان.

ص: ۳۰۳

كلام صاحب الكفايه

قال رحمه اللّه: فلا تجرى _ مثلًا _ أصاله الإباحه فى حيوان شكّ فى حليّته مع الشك فى قبوله التذكيه، فأصاله، عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذكّ، وهو حرام إجماعا، كما إذا مات حتف أنفه...(۱)

أى: إنه مع هذا الإستصحاب لاموضوع لأصاله البراءه حتى تجرى.

والملاک فى عدم الجريان عند هذا المحقق هو «ورود» هذا الأصل الموضوعى على البراءه.

ثم إنه رحمه اللّه قسّم الشبهه فى مورد اللّحم إلى: الشبهه الحكميّه والشبهه الموضوعيّه، فذكر للحكميّه ثلاث صور، وللموضوعيّه صورتين.

فذكر فى الشبهه الحكميّه، كما لو شک فى حليّه لحم وحرمته كلحم الإرنب، إنه:

تارةً: نعلم بوقوع التذكيه بشرائطها ونشک فى الحليّه والحرمه من جهه قصور الدّليل. ففى هذه الصّوره تجرى أصاله الحلّ، لتماميّه أركانها، لأن الموضوع _ وهو الشک فى الحكم _ موجود، والتذكيه حاصله بحسب الفرض.

واخرى: يقع الشک فى نفس التذكيه، وهذا على نحوين:

الأوّل: أن يكون الشک فى وقوع التذكيه من جهه الشک فى قابليّه الحيوان لها، والشک فى القابليّه قد ينشأ من عروض ما يحتمل رفعه للقابليّه كالجلل. وفى

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۸.

هـذه الصّوره يوجـد ــ عنـد هـذا المحقّق ــ أصـل مثبت للقـابليّه، إذ الأصـل بقاء القابليّه التى كانت موجوده قبل عروض الجلل، وهـذا الإستصـحاب تنجيزى. ويمكن إجراء الإستصـحاب التعليقى أيضـا، بأنْ يقال: كان هـذا الحيوان قبل الجلل بحيث لو وقعت التذكيه عليه لأثّرت فى الحليّه والطّهاره، وبعد الجلل يستصحب بقاء تأثير التذكيه.

وكيف كان، فإنه فى هذه الصّوره يوجد الأصل الموضوعى المحرز وهو الإستصحاب، ومعه لا مجال للبراءه، لعدم الموضوع لها، وإنْ كان الأصلان ــ الإستصحاب والبراءه ــ متوافقين فى النتيجه.

والثـانى: أن يكون الشـك فى القـابليّه لا من جهه عروض ما يحتمل المانعيّه، بل من جهه الشك فى تحقق خصوصيّه معتبره فى التذكيه، لأن التذكيه عباره عن الذبح مع الشـرائط الخاصّه فى المورد القابل، وليست مجرّد فرى الأوداج. وفى هذه الصّوره يرجع الشك إلى تحقق التذكيه، والأصل عدمها، ومعه لا موضوع للبراءه.

ومثاله: الحيوان المتولّد من حيوانين أحـدهما كلب والآخر شاه، فإذا ذبح هذا الحيوان مع جميع الشـرائط المعتبره، مع الشك فى أصل قابليّته للتـذكيه ــ وقـد عرفت أن القابليّه من جمله الخصوصـيّات المعتبره ــ كان الشك فى أصل تحقق التّـذكيه، والأصـل عدمها.

وهذه صور الشبهه الحكميّه.

ص: ٣٠٥

وفی الموضوعیّه صورتان:

إحداهما: أنْ لا ـ یکون الشک من جهه قصور الدلیل، بل من جهه أمر خارجی، کالشک فی وقوع التذکیه علی هذا اللّحم المطروح بشروطها، وحینئذٍ، لا تجری البراءه، لتقدّم اصاله عدم وقوع التذکیه الشرعیّه علی أصاله البراءه.

والثانیه: أن یکون الشک فی وجود مانع فیه کالجلل مع وقوع التذکیه علیه، والأصل هنا عدم الجلل، وهو یتقدّم علی البراءه فلا تجری کذلک.

هذا، والوجه فی إجراء استصحاب عدم التذکیه فی صوره الشک فی قابلیّه الحیوان لها هو: إن الحرمه مترتبه علی عنوان «المیته» وهو أمر وجودی، واستصحاب عدم التذکیه لا یثبت کون اللّحم میتهً إلا علی القول بالأصل المثبت.

لکنْ فی کون «المیته» عنوانا وجودیّا خلاف، فالشیخ علی أن المیته شرعا عباره عمّا لم یذک، والإستصحاب یفید نفس هذا العنوان، فلیس بمثبت.

وأجاب صاحب الکفایه: بأن المیته خصوص ما مات حتف أنفه لا الأعم منه وما لم یذکّ، فهو عنوان وجودی. وکما أنّ الأثر من الحرمه والنجاسه مترتب علی هذا العنوان الوجودی، کذلک هو مترتب علی عنوان ما لم یذک، لأن ما لم یذک عنوان یترتب علیه حکم المیته بالإجماع. فلیس المیته عین ما لم یذکّ بل ما لم یذک عنوانٌ آخر له حکم المیته من الحرمه والنجاسه.

أقول:

هنا بحوث:

۱_ هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومه؟

الأوّل: هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو الحكومه؟

صاحب الكفايه على الأوّل، وظاهر الشيخ هو الثانى وعليه المتأخّرون.

ولا يخفى أن الورود عباره عن انتفاء الموضوع وجدانا لكنْ بسبب التعبّد الشرعى، كتقدّم دليل حجيّه خبر الثقه على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنّه مع الدليل على حجيّه خبر الثقه يرتفع موضوع القاعده _ وهو عدم البيان، والمراد من البيان هو الأعم من البيان العقلى والشرعى _ لكون الدّليل بيانا، و به ينتفى اللّابيان بالوجدان، إلّا أن منشأ الإنتفاء هو تعبّد الشّارع بخبر الثقه.

والحكومه: إنتفاء الموضوع تعبّدا لا وجدانا، كما فى: لاربا بين الوالد والولد.

والتخصّص: إنتفاء الموضوع وجدانا.

والتخصيص: حفظ الموضوع تعبّدا ووجدانا إلّا أن التعبّد يكون فى الحكم.

وبما ذكرنا يظهر أن التحقيق هو التفصيل، وذلك:

لأنّ موضوع البراءه العقليّه هو مطلق عدم البيان، ودليل الإستصحاب يجعل عدم التذكيه رافعا لموضوع القاعده بالوجدان، لكن بسبب التعبّد ب_«لا تنقض اليقين...»

فالحق مع صاحب الكفايه فى البراءه العقليّه.

ص: ۳۰۷

أمّا فی البراءه الشرعیّه، فتقریب الورود هو: أن الموضوع عند صاحب الکفایه فی حدیث الرفع الدالّ علی البراءه الشرعیّه هو عدم العلم، لکنّ دلیل اعتبار الإستصحاب یفید الیقین، فینتفی «ما لا یعلمون».

أو یقال ــ وهو أمتن من سابقه ــ بأن: «رفع ما لا یعلمون» قد خرج عنه من کان عنده الحجّه، لأن الرفع یدور فی الحقیقه مدار «الحجّه» لا خصوص «العلم» کما ذکرنا فی تقریب الإستدلال بحدیث الرفع علی البراءه، ولمّا کان الإستصحاب حجّهً، فإنّه یرتفع به موضوع الحدیث، لکنّ حجیّته هی ببرکه التعبّد الشرعی، وهذا هو الورود.

إلّا أن القائل بالتقدّم بالحکومه علی البراءه الشرعیّه یذهب إلی أنّ الذی یدلّ علیه: کلّ شئ لک حلال حتی تعلم أنه حرام، هو وجود الحلیّه الظاهریّه حتی یحصل العلم بالحرمه الواقعیّه، فکان العلم المأخوذ فی لسان الدّلیل غایهً ونهایه للحکم الظاهری هو العلم بالحرمه الواقعیّه، ولکنّ الإستصحاب یفید التعبّد بالحرمه الظاهریّه ولا یرفع الشک وجدانا، فإذا أفاد التعبّد بالحکم الظاهری فقد ضیّق دائره دلیل البراءه، وهذه هی الحکومه.

هذا بالنسبه إلی قاعده الحلّ.

وأمّا ما ذکر فی تقریب الورود فی معنی حدیث الرّفع، فهو وإن کان لا یخلو عن دقّهٍ، لکنّ النظر فی الحدیث صدرا وذیلًا یفید کون الامور التسعه أعذارا بالنسبه إلی الواقع، وقد جعل الشّارع منها: الجهل بالأحکام، وصاحب الحجّه لا

يكون عالما، فالمراد من عـدم العلم هو عـدم العلم بالواقع، والإستصـحاب غيررافع لهـذا العـدم وجدانا بل يرفعه تعبدا. وهذه هى الحكومه.

إذن، لابدّ من التفصيل: بأنْ يقال بالورود فى البراءه العقليّه والحكومه فى الاصول الشرعيّه.

٢ـ ما هى حقيقه التذكيه؟

البحث الثانى: ما هى حقيقه التذكيه؟ وما النسبه بينها وبين الميته؟

إن المحتملات فى التذكيه أربعه امور:

الأوّل: أن تكون أمرا بسيطا مسبّبا عن الذبح المقيّد بالقيود المعيّنه. أو تكون اعتبارا شرعيّا مسبّبا عن الذبح المعيّن. وتكون التذكيه حينئذٍ موضوعا للأحكام من الحليّه والطّهاره. أو تكون التذكيه اعتبارا شرعيّا بسيطا اعتبره الشّارع عندما يتحقّق الذبح مع الخصوصيّات.

والثانى: إنها عباره عن الذبح الخاصّ.

والثالث: إنها عباره عن الذبح مع الخصوصيّات. والشرط فى تأثير هذا الذبح للحليه والطّهاره هو قابليه الحيوان

والرابع: إنها مركبه من الذبح والخصوصيّات والقابليّه.

واختلفت أنظار الأعلام فى المقام:

رأى الشيخ

وحاصل كلام الشيخ هو: إن موضوع الحرمه والنجاسه عباره عن «ما لم يذكّ»، وإنّ ما لم يذكّ هو الميته، وليس الميته عباره عن: مامات حنف أنفه.

ص: ٣٠٩

هذا حاصل المستفاد من كلامه فی جواب الفاضل التونی فی تتمه بحث استصحاب القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّی، إذ قال: بأنّ كلام التونی إنما يتمّ لو كان الميته مامات حتف أنفه، لكن الموضوع للحكم بالنجاسه والحرمه هو ما لم يذكّ، وإنّما ترتب الحكم على عنوان الميته لكونها ما لم يذكّ، لا مامات حتف أنفه.

وتعرّض لـذلك أيضا فی مبحث الإستصحاب فی الشك السببی والمسبّبی حيث نقل عن العلّامه فی بعض كتبه الحكم بطهاره المـاء القليل الواقع فيه صيد مرميٌّ لم يعلم استناد موته إلی الرمی، لكنّه اختار فی غيرواحد من كتبه الحكم بنجاسه الماء، وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما، وهو المختار، بناءً على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصاله عدم التذكيه موت الصّيد جرى عليه جميع أحكام الميته التی منها انفعال الماء القليل.

وبالجمله، فإنّ الشيخ قال: المشهور نجاسه الجلد المطروح مستندين إلی أصاله عدم المذبوحيّه. ثم نقل عن الفاضل التونی: عدم المـذبوحيّه أعمّ من الميته، فاستصحابها لايثبت الميته. فقال الشيخ: لا حاجه إلی إثباتها، بل يستصحب عـدم التذكيه وهو نفس الميته. فكان الشيخ موافقا على أن التذكيه هی المذبوحيّه.

وفی مبحث الشك السببی والمسببی، نقل عن العلّامه أنه الرمی الخاصّ، ثم قوله بأصاله عدم التذكيه. ولم يرد على كلام العلّامه بشئ، فنسبه القول بكون التذكيه نفس الذبح إلی الشيخ غيربعيده، وإنْ لم يجزم الاستاذ بذلك.

ص: ٣١٠

رأی صاحب الکفایه

ویری المحقّق الخراسانی(۱): أن «ما لم یذکّ» غیر «المیته»، وأنّ النسبه بینهما العموم والخصوص المطلق، لکون الأوّل أعمّ من الثانی.

والتذکیه عنده هی فری الأوداج مع خصوصیّهٍ فی الحیوان، فهی عباره عن الذبح الخاصّ المشروط بقابلیّه الحیوان لها، ومع الشک فی القابلیّه من جهه احتمال عروض المانع یستصحب بقاؤها، فالإستصحاب یجری فی التذکیه من قبیل استصحاب العدم الأزلی، فإذا وجد الحیوان و شک فی وجود القابلیّه للتذکیه معه، یستصحب عدمها أزلاً.

وتحصّل: الفرق بین «ما لم یذک» و «المیته»

وقد وافقه المحقق العراقی علی هذا، خلافا للشیخ.

رأی المحقق النائینی

وذکر المیرزا:(۲) أنه یحتمل أن تکون التذکیه أمرا بسیطا محصّلاً من الامور المعهوده شرعا. وبناءً علیه: تجری أصاله عدم التذکیه، إلاّ أن یقوم الدّلیل العام علی أنّ کلّ حیوان فهو قابل للتذکیه.

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۹.

۲- ۲. فوائد الاصول ۳ / ۳۸۱ _ ۳۸۲.

ويحتمل أيضا: أنْ تكون التذكيه هى الذبح الخاصّ والقابليّه شرط التأثير، كما عليه المحقّق الخراسانى. قال: وعليه: فلو شك فى تحقق الذبح مع الخصوصيّات المعتبره يستصحب عدمه، وأمّا لو شك فى القابليّه، فلا يستصحب عدمها، لكون القابليّه للتذكيه تكون مع الحيوان وجودا وعدما، فلا حاله سابقه لها حتى تستصحب.

وما ذكره قدّس سره مبنى على مختاره من عدم جريان الإستصحاب فى العدم الأزلى، وأنّ وزان ما نحن فيه وزان المرأه والقرشيّه، فقبل وجود المرأه لا قرشيّه ولا عدم القرشيّه.

وأمّا التذكيه، فهى عنده عباره عن فرى الأوداج وكون القابليّه شرطا للتأثير، بدليل إسنادها إلى المخاطبين فى قوله «إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ».(١)

واحتمال كون التذكيه مركّبه ساقط عنده.

رأى المحقق العراقى

رأى العراقى

والمحقق العراقى(٢) احتمل أن تكون التذكيه أمرا بسيطا مسبّبا ومحصّلاً من الامور المعتبره فيها، ومع الشك فى تحقّقها فالأصل هو العدم. وهذا إستصحاب لا كلام فيه لأحد. (قال) وإذا جرى هذا الأصل ترتب الأثر عليه، ولا

١- ١. سوره المائده، الآيه: ٣.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ٢٥٧ _ ٢٥٨.

حاجه إلى إثبات الميته، لكون إجرائه فى العنوان الأعم منها ـ وهو «ما لم يذك» ـ يُغنى عن ذلك، خلافا للشيخ القائل بأن الميته نفس ما لم يذك.

واحتمل رحمه اللّه أن تكون فرى الأوداج على النحو الخاصّ والقابليّه شرط للتأثير كما قال المحقق الخراسانى، فلو شكّ فى تحقق التذكيه المعتبره شرعا، كان مقتضى الأصل عدم التذكيه. ولو شك فى القابليّه ـ مع تحقق الذبح بقيوده ـ استصحب عدمها، لا من جهه عدم جريان الإستصحاب فى الأعدام الأزليّه كما عليه الميرزا ـ ، لأن العراقى يقول بالجريان ـ بل لأن القابليّه من خصوصيّات الذات، واستصحاب العدم الأزلى إنما يجرى فى الخصوصيّات الرّاجعه إلى الوجود، كالبياض والسّواد، والقرشيه منها، ولا يجرى فى خصوصيّات الذات مثل كلبيّه الكلب.

وقد جعل تلميذه السيّد الحكيم(١) «الكريّه» من هذا القسم، ولذا لم يجر استصحاب العدم الأزلى فيها عند الشك فى بلوغ الماء حدّ الكريّه.

واحتمل: أن تكون التذكيه مركّبه من الذبح والقابليّه والخصوصيّات.

وبعد، فإنه اختار الثانى واستدلّ له:

بالآيه المباركه: «إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ ».(٢)

وبموثّقه ابن بكير: «ذكّاه الذبح».(٣)

ص: ٣١٣

١- ١. حقائق الاصول ٢ / ٢٥٧.

٢- ٢. سوره المائده، الآيه: ٣.

٣- ٣. وسائل الشيعه ۴ / ٣۴۵، باب جواز الصّلاه فى الفراء.

وبخبر على بن أبيحمزه عن أبى عبداللّه عليه السّلام قال: «أو ليس الذّكىّ ما ذكىّ بالحديد»؟ فقال: بلى...(۱)

النظر فى كلام المحقق النائينى

النظر فى كلام الميرزا

أقول:

هنا ملاحظه على ما ذكره الميرزا والعراقى فى إستصحاب عدم القابليّه.

أمّا الميرزا، فذكر أنه لا حاله سابقه للقابليّه حتى تستصحب.

نقول: هـذا مبنى على مـا ذهب إليه من أن وجود الأحكام والعوارض و عـدمها فى مرتبه واحـدهٍ، فقبل وجود الموضوع لا وجود ولاـ عـدم لحكمه، كمـا فى المرأه، فـإنه قبـل وجودها لا قرشـيّه ولا عـدم القرشـيّه، والقابليّه مثل القرشـيّه، و إذ لا حاله سابقه فلا إستصحاب.

وفيه نظر.

لأنّ الوجود المحمولى فى الإصـطلاح هو الوجود الذى يقع محمولاً للموضوع و ينظر إليه بالنظر الإسـتقلالى كسائر المحمولات. مثـل: زيـد موجود، وهـذا الوجود يحمـل على العرض كمـا يحمـل على الجوهر، فيقـال: وجود البياض للجـدار ــ وليس للجوهر وجود نعـتى، فلاـ يقـال زيـد موجود لفلاـن ــ ، فلاـ يتوهـم أن للعرض وجودين نعتى و محمولى، بـل وجوده النعتى عين وجوده المحمولى،

۱- ۱. تهذيب الأخبار ۲ / ۲۰۴.

غير أنّ العقل تاره ينظر إلى البياض بما هو موجود فيقال: البياض موجود، واخرى ينظر إليه بما هو موجود للجدار فيقال: الجدار أبيض.

والقابليّه من الأعراض، ولها وجود محمولى فيقال: القابليّه موجوده، لكنّ وجودها يكون للحيوان، ووجودها المحمولى عين وجودها النعتى.

وأمّا عدم القابليّه، فليس عدما لقابليّه الحيوان، لأن عدم القابليّه ليس وصفا للحيوان، فليس عدمها عدما نعتيّا، بل هو عدم محمولى، وعلى هذا، يكون لعدم القابليّه حاله سابقه فتستصحب.

وما ذكره الميرزا، من كون الوجود والعدم فى مرتبه واحده. باطل، لأن الوجود يعقل أن يكون وصفا لموضوع، وأمّا العدم فلا، إلّا إذا أخذه الشّارع وصفا بعنايه.

وفى عدم الملكه: عدم البصر فى الموضوع القابل للبصر، معقول قبل وجود الموضوع، لأنه موجود قبل وجود المبصر كالإنسان مثلًا، لكن «عدم البصر» غير «العمى»، ولذا يصح نفى البصر عن الجدار ولا يصح إثبات العمى له، فعدم الملكه هو العمى لا عدم البصر، ولذا يصح أن يقال: لا بصر ولا عمى قبل الإنسان _ بأنْ يُرفع الطرفان، لأن النقيضين إذا كانا عدم وملكه يرتفعان _ و لا يصح أن يقال: لا بصر و لا عدم البصر قبل الإنسان، لأنهما متناقضان و رفعهما غير ممكن.

إذن، لا يستصحب العمى أو البصر قبل وجود زيد، لعدم الحاله السّابقه.

ويستصحب عدم البصر، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

ص: ٣١٥

وفى المقام: إن كان الأثر مترتبا فى الـدّليل على القابليّه وعـدمها بمعنى الوجود المحمولى، فمع ثبوتها يترتب الأثر، لتحقق العـدم قبل وجود الموضوع وهو الحيوان. فالموضوع هو: الحيوان مع عدم القابليّه، لا الحيوان المتّصف بعدم القابليّه.

إلّا إذا كان الموضوع فى لسان الدّليل هو الحيوان المتصف بعدم القابليّه، فلا يمكن الإستصحاب.

هذا بالنسبه إلى كلام المحقق الميرزا النائينى.

النظر فى كلام المحقق العراقى

النظر فى كلام العراقى

وأمّا المحقّق العراقى، فذهب إلى عدم جريان الإستصحاب، من جهه أنّ القابليّه من العوارض الذاتيّه.

وفيه نظر.

أوّلاً: هذه دعوى بلا برهان، ولو كان له عليها برهان لذكره.

وثانيا: لا يمكن أن تكون القابليّه من العوارض الذاتيّه، لعدم انطباق المعيار.

وذلـك: لأـن عوارض المـاهيّه هى مـا يعرضـها لاـ بشـرط عن الوجود، فالعـارض ما تتصّف الماهيّه به فى جميع حالاتها حتى مع فرض عدمها، و عوارض الوجود ما يعرض الماهيّه بشرط الوجود، إمّا بالوجود الذهنىّ مثل

النوعيّه، و إمّا بالوجود الخارجىّ مثل البياض. وعلى هـذا، فالحيوان المعدوم أو الموجود الذهنى لا يتّصف بالتذكيه، بل الموجود بالوجود الخارجى.

فعدم انطباق معيار عوارض الماهيّه دليل عدم كونها منها.

وثالثـا: كيف يجمع بين القول بأن القابليّه للتـذكيه من عوارض الـذات ولوازمها، والقول بأنه مع الشك فى بقائها ـ لعروض مانع كالجلل ـ بعد تحققها، يستصحب عدم الزوال؟ كيف يتصوّر انفكاك لازم الماهيّه عن الماهيّه؟

ولو كان مراده من القابليّه الإستعداد للقابليّه.

ففيه: إن القابليّه لا شدّه ولا ضعف فيها.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إذا كانت القابليّه من الإمكان الإستعدادى، كانت من لوازم الوجود لا الذات.

فالحق: عدم المانع من جريان الإستصحاب فى القابليّه، لا من جهه ما ذكره الميرزا، ولا من جهه ما ذكره العراقى.

حقيقه التذكيه

وأمّـا حقيقه التـذكيه، فـإنّ التـذكيه هى الذبـح الخـاصّ فى المورد القابل، فالقابليّه قيـد، لا شـرط كما قال العراقى. و من هنا قال الإصفهانى: لا يعقل أن تكون التذكيه هى الذبح مع الشرائط، بأن تكون القابليّه شرطا لتأثير التذكيه فى الطّهاره

والحليّه، لأن الطّهاره والحليّه من خصوصيّات المذكّى، فلا معنى لتحقّق التذكيه مع عدم تحقق الحليّه والطّهاره لعدم الشرط.

والذى ذكرناه فى حقيقه التذكيه هو المستفاد من مجموع الأدلّه.

وعليه، فلو شككنا فى القابليّه، جرى إستصحاب عدم الذبح الخاصّ المؤثر فى الحليّه والطّهاره، فهذا الإستصحاب جارٍ لو سلّمنا بعدم جريان الإستصحاب فى نفس القابليّه، لكونها من خصوصيّات الذات كما ذكر العراقى.

وأمّا إستدلال العراقى بالآيه. فمنقوض بقوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»(١) من جهه أنّ الطّهاره مسبّبه مع أنها أُسندت إلى المكلّفين، فلا منافاه بين كونها أمرا بسيطا مسبّبا من أفعال المكلّفين، و إسنادها إلى المكلّفين.

وأمّا استدلاله بالخبرين. ففيه: إنهما يدلّان على خلاف ما ذهب إليه، فالموثّقه فيها أنّ الذبح هو الموجب للذّكاه لا التذكيه. وفى الآخر: ذكر الإمام عليه السّلام تحقّق التذكيه بالحديد. نعم، يحتمل كون الذبح هو التذكيه، لكن ليس ظاهرا فيه كى يتمّ الإستدلال به.

رأى المحقق الإصفهانى ونقده

رأى الإصفهانى

وذهب المحقق الإصفهانى(٢) إلى أن التذكيه اعتبار شرعىّ بسيط، وضعى لا تكليفى، وهى مسبّبه من الذبح مع الخصوصيّات، وذلك لوجهين:

١- ١. سوره المائده، الآيه: ۶.

٢- ٢. نهايه الدرايه ۴ / ١۵٢.

أوّلاً: لأن التـذكيه عرفا وشـرعا هى النزاهه والطيب، والذبـح لا يتّصف بـذلك، بل المتّصف به هو اللّحم، فليس التذكيه الذبح لا الخاصّ ولا المطلق.

وثانيا: إنّ التـذكيه إن كانت الذبح، لزم الإنفكاك بين المذكّى وبين الحليّه والطّهاره، وهذا ما أورده العراقى وقد تقدّم. وفى كلّ موردٍ أطلق فيه التذكيه على الذبح، فهو من باب إطلاق المسبّب على السّبب.

أقول:

إنه قـد وقع الخلط بين «التزكيه» و«التذكيه». والذى بمعنى الطيب والطّهاره والنموّ كتابا وسـنّه ولغةً وعرفا هو الأوّل،(١) أما الثانى، فهو الذبح كما فى المفردات والقاموس والتاج(٢) وغيرها.

والمسـتفاد من بعض الأخبار فى كتاب الصّيد والذباحه وكتاب الأطعمه والأشربه _ كعباره الراغب فى المفردات _ كون التذكيه أعم من الذبح، فهو يتحقق بالذبح و بإخراج السّمك من الماء حيّا وغير ذلك. كما لا يخفى على من راجع.

هذا فى الوجه الأوّل.

وأمّا الوجه الثانى، فيظهر جوابه ممّا سنذكره حول موثقه ابن بكير.

١- ١. المفردات: ٢١٣.

٢- ٢. المفردات: ١٨٠، تاج العروس ١٩ / ٤٢٩.

تفصیل الکلام و تنقیح المرام فی امور

اشاره

تفصیل الکلام و تنقیح المرام

یتم بأُمور

الأمر الأوّل: فی موثقه ابن بکیر

الأمر الأوّل

فی موثقه ابن بکیر

قد تقدّم أن «التذکیه» هی «الذبح»، وفاقا للقائلین بذلک، وخلافا للإصفهانی حیث قال بأنّ التذکیه مسبّبه عن الذبح. ویبقی الکلام حول موثقه ابن بکیر، لکن:

۱. ذکر الشیخ المجلسی فی مرآه العقول(۱) والفیض الکاشانی فی الوافی(۲): أن هذا الخبر مشوّش، والتشویش فی لفظه یدلّ علی أنه مرویّ بالمعنی، ولیس اللّفظ لفظ الإمام علیه السّلام. فیسقط الإستدلال بلفظ هذا الخبر.

۲. و مع التنزّل، فإنّ الإشکال هو عدم صحه کون فاعل الفعل مادّه الفعل،

۱– ۱. مرآه العقول ۱۵ / ۳۰۹.

۲– ۲. الوافی ۷ / ۴۰۱.

فلا يصحّ أنْ يقال: ذبحه الذبح. فليس «زكّاه» بمعنى «ذبحه»، فليست التذكيه هى الذبح.

لكنّ هذا إنما يصح لولم تكن التذكيه أعم من الذبح، وقد عرفت كونها أعم كما هو صريح كلام الراغب وبعض الأخبار.

۳. سلّمنا، وعليه يكون الخبر ظاهرا فى ذلك، إلّا أنه يوجد فى المقابل ما هو الأظهر والنصّ، كقوله عليه السّلام: لا تذكّ إلّا بحديده،(۱) فإنه يدلّ على أنّ التذكيه ليست مسبّبةً، إذْ لا يصح النهى عنها حينئذٍ لخروجها عن القدره والاختيار، بل المراد هو السّبب وهو الذبح.

۴. سلّمنا التساوى فى الظهور ثم التعارض والتساقط. لكنّ الغرض هو إجراء أصاله عدم التذكيه عند الشك، وهى جاريه على كلا الوجهين. فيكون الحاصل عدم تماميّه كون التذكيه خصوص المسبّب. أمّا لغةً وعرفا، فهى الذبح بالخصوص، وأمّا شرعا، فقد وردت الأخبار على كلا المعنيين.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۴ / ۸، باب أنه لا يجوز تذكيه الذبيحه بغير الحديد.

الأمر الثاني: فی إجراء الأصل فی القابليّه

الأمر الثانی

فی إجراء الأصل فی القابليّه

وجريان الأصل فيها يتوقف على أمرين:

الأوّل: أنْ تكون أمرا وجوديّا، بأنْ تكون من عوارض الوجود لا الماهيّه. فعلى القول بالإستصحاب فی الأعدام الأزليّه كما هو المختار، وأن القابليّه من عوارض الوجود، وهو المختار كذلك، يجری الأصل. غير أنّ الميرزا ينكر الشرط الأوّل والعراقی ينكر الثانی.

الثانی: أن تكون القابليّه جزءً أو قيدا للموضوع فی لسان الأدلّه، وقد حقق الإصفهانی هذا الأمر فأجاد، ونحن نكتفی بذكر حاصل ما أفاد،(۱) وهو أنه:

ليس قابليّه بعض الحيوان للطّهاره والحليّه، وعدم قابليّه البعض الآخر للأمرين، وقابليّه البعض الثالث للطهاره دون الحليّه، أمرا جزافيّا، بل هناك فی كلّ قسمٍ خصوصيّه، وتلك الخصوصيّه إمّا فی ذات الحيوان، مثل اقتضاء شاتيّه الشاه

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۵۰.

للقـابليّه لكلاـ الأمرين، واقتضاء كلبيّه الكلب لعـدم القابليّه لهما، وإمّا هى المصـلحه المقتضـيه فى الأوّل والمفسـده المقتضـيه فى الثانى، وإمّا هى خصوصيّه من عوارض وجود الحيوان.

قال: وكلّ ذلك ممكن، فإنْ أخـذت القابليّه فى لسان الـدّليل جزءً أو قيـدا، جرى الأصل، ولكنْ لا دليل من الشـرع على أخـذها كذلك فى التذكيه ــ كما يوجد الدليل على أخذ الحديد والتسميه والقبله وفرى الأوداج. والدليل على اعتبار الإسلام فى الذابح هو الإجماع ــ فظهر عدم جريان أصاله عدم القابليّه.

لكن لا مانع من جريان الأصل فى نفس التذكيه.

فظهر أنّ وجه عـدم جريـان أصاله عـدم القابليّه هو ما ذكرناه، وليس عـدم جريان الأصل فى الأعـدام الأزليّه، فإنه جار، ولا عـدم كون القابليّه من لوازم الوجود، فإنها منها كما عرفت.

ص: ٣٢٣

الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابليّه كلّ حيوان للتذكيه؟

الأمر الثالث

هل يوجد دليل على قابليّه كلّ حيوان للتذكيه؟

قد يقال: باختصاص القابليّه بالحيوان المأكول اللحم. للخبر: عن على بن أبى حمزه. قال: سألت أبا عبداللّه عليه السّلام عن لباس الفراء والصّلاه فيها. فقال: لا تصلّ فيها، إلاّ فيما كان منه ذكيّا. قال قلت: أو ليس الذكّى ما ذكّى بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه...».(۱)

ولو تمّ الدّليل على العموم لخصّصه هذا الخبر.

وفيه نظر، لاحتمال كون الجواب ناظرا إلى الصّلاه فيه. هذا دلالةً.

وأمّا سندا، ففيه «محمد بن سليمان الديلمى»، وهو ضعيف جدّا.

وما يمكن استظهار العموم منه أخبار:

۱. على بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود. قال: لا بأس بذلك».(۲)

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲ / ۲۱۱.

۲- ۲. المصدر ۲ / ۲۱۱.

والسند صحيح.

وفيه نظر،، إذْ لا تعرّض فيه للصّلاه، وإنما السؤال عن لبس الميته، وقد دلّت الأدلّه _ ومنها هذا الخبر _ على عدم المنع من لبس الميته.

۲. محمد بن عبدالجبار: قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوه عليها و برما لايؤكل لحمه أو تكّه حرير محض أو تكّه من وبر الأرانب.

فكتب: لا تحلّ الصّلاه فى الحرير المحض، وإنْ كان الوبر ذكيا حلّت الصّلاه فيه».(۱)

أقول: إن كانت التذكيه مسبّبةً، فلا دلاله للخبر على العموم، لعدم الدلاله على موضع اعتبار الشّارع للتذكيه، مع أنّه يوجد له معارض.

۳. ابن بكير عن أبى عبداللّه عليه السّلام: إن الصّلاه فى وبر كلّ شى ء حرام، فالصّلاه فى وبره وشعره وجلده وبولد وروثه وكلّ شى ء منه فاسد، لا تقبل تلك الصّلاه حتّى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ اللّه أكله...(۲)

السند تام. وكذا الدلاله، واضطراب المتن لا يضرّ.

وعليه، فكلّ حيوان قابل للتذكيه. نعم، لاريب فى خروج الكلب والخنزير، وكذا الحشرات، لعدم الخلاف بيننا فى عدم قابليّتها للتذكيه.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۴ / ۳۷۷، باب حكم ما لا تتم فيه الصّلاه منفردا...

۲- ۲. المصدر ۴ / ۳۴۵، باب جواز الصّلاه فى الفراء...

ونتيجه ذلک:

أمّا فی الشّبهات الحکمیّه، کما فی الحیوان المتولّد من حیوانین أحدهما طاهر والآخر نجس ولا یلحق فی الاسم بأحدهما، لا تصل النوبه إلی استصحاب عدم التذکیه، لوجود الدلیل، وهو مقدّم علی الأصل. وکذا لا تصل النوبه إلی أصاله الحلّ، لوجود الدّلیل القائم علی الحلیّه.

نعم، لو نوقش فی الدّلیل سندا أو دلالهً، کان المرجع هو الأصل، فإنْ کانت التذکیه مسبّبه، جرت أصاله عدم التذکیه، وإن کانت السّبب، فأصاله الحلّ هی الجاریه.

وأمّا فی الشّبهات الموضوعیّه، فعلی القول بجریان استصحاب العدم الأزلی والقول بجریانه فی العناوین الذاتیّه، جری استصحاب عدم الکلبیّه، واندرج اللّحم المطروح تحت العام، وکان قابلاً للتذکیه. وعلی القول بعدم الجریان، فلا أثر للعام، لأن الشبهه موضوعیّه فلا یتمسّک به فیها، إلا إذا جری استصحاب عدم کلبیّه هذا اللّحم، فإذا جری واُحرز حاله قلنا: کلّ حیوان لیس بکلب فهو قابل للتذکیه، وهذا لیس بکلب، فیندرج تحت العام.

ص: ۳۲۶

الأمر الرابع: فی معنی غیر المذکی والنسبه بینه وبین المذکّی

اشاره

الأمر الرابع

فی معنی غیر المذکی والنسبه بینه وبین المذکّی

مقام الثبوت

مقام الثبوت

فی مقام الثبوت احتمالات:

الأوّل: أن یکونا أمرین وجودیین و بینهما تضادّ.

وبناءً علیه: لا تجری أصاله عدم التذکیه، لکون هذا الأصل معارضا دائما باستصحاب التذکیه، بل هذا مسامحه فی التعبیر، لأن المفروض کونهما وجودیین.

وقد یوجّه هذا الإحتمال بأنه: کما ینشأ الطّهاره والحلیّه من الخصوصیّه، کذلک النجاسه والحرمه.

وأجاب المحقق الإصفهانی[(۱)]: بأنه لا وجه لأن تکون النجاسه والحرمه ناشئتین من خصوصیّه وجودیه، بل هما ینشآن من زهاق النفس، غیر أنّ التسمیه

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۱۳۶.

وغيرها من الشروط تمنع عن تأثير زهاق النفس فى النجاسه والحرمه، فلا خصوصيّه حتى يكون أصل معارض من الطرف الآخر.

الثانى: أن يكون بينهما تقابل العدم والملكه، فالحىّ ليس بمذكّى ولا غير مذكى، فإذا زهقت الروح تحقّق الموضوع.

وعلى هذا، لا ـ معنى لاستصحاب عدم التذكيه، لعدم الحاله السّابقه، إذ لايوجد «غير مذكى» قبل زهاق الرّوح، فلو اُريد استصحاب عدم التذكيه ـ أى العدم قبل زهاق النفس ـ بعنوان السّلب المقابل للإيجاب، كما فى الجدار حيث يتّصف بعدم البصر ولا يتّصف بالعمى، كان من الأصل المثبت.

الثالث: أن يكون بينهما تقابل السّلب والإيجاب. ويتحقّق السّلب فى مقابل الإيجاب تارةً: بانتفاء العنوان بانتفاء المعنون، كما ينتفى المجتهد بانتفاء زيد. واخرى: بانتفاء المبدأ بانتفاء الموضوع، كانتفاء الإجتهاد بانتفاء زيد. وثالثه: بانتفاء الإضافه، ـ أعنى النسبه ـ بانتفاء طرفيها وهما الإجتهاد وزيد.

وهذا السّلب يلحظ على نحوين:

أحدهما: السّلب مقابل الإيجاب، بانتفاء الموضوع، مثل: لا إجتهاد فى زيد، لعدم زيد. والآخر: السّلب فى مقابل الإيجاب بانتفاء المحمول، مثل: لا إجتهاد فى زيد، مع وجود زيد. وهنا: تاره: يلحظ عدم التذكيه الذى يجتمع مع زهاق الروح. واخرى: يلحظ معه فيقال: ليس الذى زهق روحه بمذكّى. فعلى السّلب بانتفاء المحمول، لا يمكن إجراء الإستصحاب، لأن عدم التذكيه فى موضوع ما زهق

ص: ٣٢٨

روحه لا حاله سابقه له. وعلى السّلب بانتفاء الموضوع، يجرى، لوجود الحاله السّابقه، فيستصحب بقاء العدم الذى كان منذ انتفاء الموضوع حتى زمان تحقق الموضوع.

هذا كلّه فى مقام الثبوت.

مقام الإثبات

مقام الإثبات

وفى مقام الإثبات:

ذكر المحقق الإصفهانى(۱): إنه لمّا كان الموضوع فى النصوص مختلفا، وقد تقرّر اشتراط وحده الموضوع فى القضيّتين حتى تستصحب، فلا يجرى إستصحاب عدم التذكيه، وذلك:

لأن الموضوع فى بعض النصوص هو «الميته».

وفى آخر: «غير المذكى».

وفى ثالث: «ما لم يذكّ».

وفى رابع: «العلم بكونها ميته».

وفى خامس: «العلم بكونها مذكّاه».

ومع احتمال دخل العلم فى الموضوع جزءً أو قيدا، لا ينفع استصحاب عدم التذكيه، لأنّ اللاّزم هو العلم بعدم التذكيه. نعم، لو كان الموضوع هو «مالم

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۴۵.

يذك» أى عدم التذكيه بنحو السّلب فى مقابل الإيجاب، بنحو يجتمع مع السّالبه بانتفاء الموضوع، أمكن الإستصحاب.

وعلى الجمله، فإن أمر موضوع الإستصحاب بحسب مقام الإثبات مردّد بين ما تمّت أركانه وما لم تتم، و حينئذٍ، لا ـ يجرى الإستصحاب، لعدم تعيّن الموضوع.

قال:

فإن قلت: فرضنا عدم وضوح الموضوع فى لسان الأدلّه، إلاّ أن موضوع الطّهاره والحليّه معلوم وهو «المذكى»، فتنتفى الطّهاره والحليّه بانتفاء الموضوع لهما، ولا حاجه إلى إحراز موضوع الحرمه والنجاسه. وبعباره اخرى: المشكله هى عدم العلم بموضوع النجاسه والحرمه ـ وهو الموضوع المقابل للمذكّى ـ لكن موضوع الطّهاره والحليّه معلوم، وهو المذكّى، وبالإستصحاب ترتفع الحليّه والطّهاره، ولا حاجه إلى شى ء آخر.

قلت: إن موضوع الطّهاره والحليّه أيضا غير معلوم، لأنه:

إن كان زهاق الروح الحاصل من الذبح الخاصّ، ونقيضه عدم زهاق الروح عن الذبح الخاصّ، فهذا له حاله سابقه، لكن يجتمع مع حياه الحيوان كذلك، لكن ليس الموضوع هو ذلك، لوجود الأثر ـ أى الحليّه والطّهاره ـ فى النقيض، وهو حال حياه الحيوان.

ص: ٣٣٠

وإن كان الموضوع هو الذبـح الخاصّ فی مورد زهاق الروح، ونقیضه عـدم تحقق الذبـح فی المورد الخاصّ، فهذا لا حاله سابقه له.

فظهر أن إستصحاب عدم التذکیه لا یجری لرفع موضوع الطّهاره والحلیّه.

المستفاد من النصوص

أقول:

إن تمّ ما ذکره، لم یکن الإستصحاب جاریا حتّی علی القول بأن التذکیه مسبّبه، فکیف بناءً علی أنها سبب، وذلک، لأنه لابدّ من إحراز موضوع أصاله عدم التذکیه فی مقام الإثبات حتی یتم بناءً علی أنه مسبّب. فلننظر فی النصوص:

۱. عن سماعه: سألته عن جلود السّباع ینتفع بها؟ قال: إذا رمیت وسمیت فانتفع بجلده، وأمّا المیته فلا».(۱)

فیه المقابله بین «المذکی» و «المیته».

۲. مرسله الصّدوق: «لا تأکل الجرّی...».(۲)

وفیه المقابله بین «الذکی» و «غیر الذکی». وهو من العدم والملکه.

۳. عن السکونی عن أبی عبـداللّه «إن علیّا کـان لا یری بأسا بـدم مـالم یـذکی یکـون فی الثـوب فیصلّی فیه الرجـل: یعنی دم السّمک».(۳)

۱- ۱. وسائل الشیّعه ۳ / ۴۸۹، باب أنه لا یستعمل من الجلود...

۲- ۲. المصدر ۲۴ / ۱۳۲، باب تحریم أکل الجرّی...

۳- ۳. المصدر ۳ / ۴۳۶، باب طهاره دم السمک...

والموضوع فيه للحرمه والنجاسه هو «مالم یذکی».

۴. عن الحلبی: «عن الخفاف التی تباع فی السّوق. فقال: اشتر وصلّ فیها حتی تعلم أنه میته».(۱)

والموضوع: العلم بکونه میته.

۵. موثقه ابن بکیر عن أبی عبدالله: «... فالصّلاه فی وبره... إذا علمت أنه ذکی قد ذکّاه الذبح، وإنْ کان غیرذلک ممّا قد نهیت عن أکله... فالصّلاه فی کلّ شیء منه فاسد...»(۲)

والموضوع هو العلم بکونه ذکیّا.

الجواب عن إیراد الإصفهانی

وبعد:

فإن إشکال المحقق الإصفهانی فی مقام الإثبات یرجع إلی ثلاث جهات نذکرها وننظر فیها:

الأولی: إن العلم بالمیته مأخوذ فی الموضوع جزءً أو قیدا، و معه لا یجری استصحاب عدم التذکیه.

والجواب: أخذ العلم لأجل عدم جواز الصّلاه لا لأجل الحرمه والنجاسه،

۱- ۱. وسائل الشیعه ۳ / ۴۹۰، باب طهاره ما یشتری من مسلم...

۲- ۲. المصدر ۴ / ۳۴۵، باب جواز الصّلاه فی الفراء...

لأن جواز الصّلاه وعدمه يدور مدار العلم بكون اللّباس من الميته أوْ لا. تجد هذا فى موثقه ابن بكير و معتبره الحلبى. فالعلم دخيل جزءً أو قيدا بالنسبه إلى حكم الصّلاه لا بالنسبه إلى الحرمه والنجاسه.

الثانيه: إن «غير المذكّى» إن كان مقابلاً للمذكّى، فهو عدم فى مقابل الملكه. و هذا العدم لا حاله سابقه له.

والجواب: هذه المقابله وقعت فى مرسله الصّدوق. وهى غير معتبره.

والثالثه: إنه قد وقعت المقابله بين المذكّى والميته. ولكنّ الميته عنوان وجودى، واستصحاب عدمه معارض بالإستصحاب فى مقابله.

كما أنّ مختار المحقق النراقى ــ على ما نقل ــ أن الميته عنوان وجودى، وفصّل بين النجاسه والحرمه فى مشكوك التذكيه.

والجواب: إن هذا الإشكال مبنى على ثبوت كون الميته عنوانا وجوديّا فيكون استصحاب عدم التذكيه أصلاً مثبتا. والمستفاد من كلام اللّغويين المتأخرين هو ذلك، لأنهم يقولون: ما زهق روحه بغير وجه شرعى. لكن المتقدّمين منهم يرونه عدميّا، إذ يقولون هو: غير المذكى، وما لم يذك. واختلاف كلماتهم توجب الشك، و المرجع حينئذٍ الأخبار المبيّنه التى جعلت الموضوع «غير المذكى». بل يمكن دعوى أن «الميته» فى خبر سماعه مصداق لمفهوم: إذا رميت. فيكون المقابل للمذكى هو غير المذكى، وهذا قول الشيخ.

ومن الأخبار الصريحه أو الظاهره فى أن الموضوع هو عدم التذكيه بنحو السّلب المقابل للإيجاب:

خبر أبيبكر الحضرمى عن أبى عبداللّه عن صيد البزاه والصقوره... فقال: لا تأكل صيد شى ء من هذه إلّا ما ذكّيتموه...(1)

ووزانه وزان: المرأه ترى الحمره إلى خمسين إلّا القرشيّه.

وقوله عليه السّلام: ...أمّا ما قتله الطير فلا تأكل منه إلّا أن تذكيه.(2)

وما اشتمل على قوله عليه السّلام: «إلّا أن تدرك ذكاته» ونحوه(3)

وتلخّص: عدم الإشكال فى استصحاب عدم التذكيه.

نتائج الامور

اشاره

إنّ الشبهه إمّا حكميّه، لفقد الدّليل أو قصوره أو إجماله أو ابتلائه بالمعارض. وإمّا موضوعيّه، من جهه الامور الخارجيّه.

صور الشبهه الموضوعيّه

صور الشبهه الموضوعيّه

والموضوعيّه لها صور:

الأولى

أن يشك فى حليّه اللّحم وحرمته من جهه الشك فى كونه من الحيوان الحلال أكله أو المحرّم. كأن يجهل أنه لحم شاه أو لحم إرنب فى مكانٍ مظلم، لكن يعلم بوقوع الذبح بشروطه وبالقابليّه للتذكيه.

١- ١. وسائل الشيّعه ٢٣ / ٣٣٢، باب إباحه ما يصيد الكلب المعلّم...

٢- ٢. المصدر ٢٣ / ٣٤٩، باب أنه لا يحلّ أكل ما صاده غير الكلب...

٣- ٣. المصدر ٢٣ / ٣٤٣، باب أنّ الصيد إذا اشترك فى قتله...

والمرجع فی هـذه الصّوره هو قاعـده الحلّ، لأنّ المفروض تحقق التـذکیه، فلا مجال لأصاله عـدم التذکیه، فالمحکّم: کلّ شـی ء لـک حلال. وبناءً علی أصاله الحرمه والطهاره فی المطعومات _ کما عن الشـهید(۱) _ فإنّ هـذا الأصل یتقدّم علی قاعده الحلّ. لکنّ أصاله الحرمه فیها غیر ثابته. وکذا لو تمّ الدّلیل علی حرمه أکل الحیوان الحیّ، فإنّ الحرمه تستصحب، و یکون الإستصحاب مقدّما علی قاعده الحلّ. ولکن قیل: بجواز بلع السّمک الصّغیر حیّا، إلاّ أنّ الدّلیل قائم علی الحرمه، وهو خبر أبیبکر الحضرمی _ من رجال کامل الزیارات _ فی عـدم جواز أکل ما لم یذبح بحدیدهٍ.(۲) بدعوی أنه بإطلاقه یشمل الحیوان الحیّ، فتأمّل. إلاّ أن یشکل فی استصحاب الحرمه بتبدّل الموضوع. لکن یمکن دفعه: بأن الموضوع ما لم یذبح بحدیده، والحیّ کذلک، فیحرم أکله، ومع الشک فی بقاء هذا الحکم یستصحب.

الثانیه

أن یشـک فی الحلیّه والحرمه من جهه عروض مـا یمنع کالجلـل. والمرجع فی هـذه الصّوره استصـحاب عـدم الجلـل، فهو حینئذٍ حلال، لأنّ المفروض تحقـق التـذکیه ووجود القـابلیّه. فالـدلیل علی الحلیّه هو الإستصـحاب، ولاـ تصـل النوبه إلی قاعـده الحلّ لحکومته علیها.

ص: ۳۳۵

۱- ۱. انظر: أجود التقریرات ۳ / ۳۴۰.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۴ / ۸، باب أنه لا یجوز تذکیه الذبیحه بغیر الحدید.

الثالثه

أن يشك فى الحليّه من جهه الشك فى القابليّه. كأن لا يعلم هل هو لحم كلب فلا يقبل التذكيه أو لحم شاه فيقبل.

وفى هذه الصّوره:

إن قلنا بوجود الدّليل العام المقتضى لقابليّه كلّ حيوانٍ للتذكيه _ كما هو المختار، لموثقه ابن بكير، خلافا لصاحب الجواهر، حيث جعل أظهر الأدلّه على ذلك صحيحه ابن يقطين _ و قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلى فى العناوين الذاتيّه، لكى يندرج هذا اللّحم تحت العام، تمّ الحكم بحليّه اللّحم المطروح، ولا تصل النوبه إلى قاعده الحلّ، كما لا تصل إلى أصاله عدم التذكيه.

وأيضا: يحكم بحليّته بعد القول بوجود العام، بناءً على جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهه الموضوعيّه للمخصّص، ولا حاجه حينئذٍ إلى الإستصحاب.

وإن قلنا: بعدم وجود العام الدالّ على قابليّه كلّ حيوان للتذكيه، وبأنّ الإستصحاب لا يجرى فى العناوين الذاتيّه، وقع البحث فى حقيقه التذكيه:

فإنْ كانت التذكيه عنوانا بسيطا مسبّبا عن الذبح، وأن موضوع الحرمه هو «مالم يذك» بنحو السّلب المقابل للإيجاب، رجع الشك إلى تحقق التذكيه، و جرى استصحاب عدمها، والحكم حرمه هذا اللّحم.

وإن كانت عنوانا بسيطا، لكن موضوع الحرمه غير معلوم _ كما ذهب إليه الإصفهانى، لاختلاف النصوص _ لم يجر الإستصحاب المذكور، لعدم معلوميّه الموضوع.

وإن كانت عنوانا مسبّبا ومركّبا، فعلى القول بكون القابليّه جزءً من التذكيه _ أى أن التذكيه وإن كانت مسبّبه، لكن القابليّه جزء منها _ جرى استصحاب عدم التذكيه، لأن الأصل عدم تحقق الذبح فى المحلّ القابل. وعلى القول بأنّ القابليّه خصوصيّه قد اعتبرت فى الذبح الخاصّ، جرى استصحاب عدم القابليّه، ويكون الحاصل عدم تحقق الذبح المؤثر. إلّا أنه لابدّ من إثبات كون القابليّه من عوارض الوجود.

وإن كانت التذكيه نفس الذبح، لكن بشرط القابليّه، لم يجر استصحاب عدم الذبح، وتصل النوبه إلى قاعده الحلّ وقاعده الطّهاره.

الرابعه

أن يشك فى الحليّه والحرمه من جهه الشك فى تحقق سائر ما يشترط فى التذكيه، مع العلم بوجود القابليّه.

والمرجع هنا أصاله عدم التذكيه، سواء كانت التذكيه سببا أو مسبّبا، ولا تصل النوبه إلى قاعده الحلّ على كلّ حال.

صور الشبهه الحكميّه

صور الشبهه الحكميّه

والشبهه الحكميّه لها صور كذلك:

الأولى

أن يكون الشك ناشئا من الشك فى القابليّه للتذكيه، كالحيوان المتولّد من حيوانين لا يلحق بأحدهما فى الاسم.

فإن قلنا: بوجود العام المقتضى لقابليّه كلّ حيوان للتذكيه _ كما هو المختار _ فإنه ينطبق على المورد، ولا يحتاج إلى أصل محرز للموضوع، إذ المفروض إحرازه والشبهه حكميّه.

وإن قلنا بعدمه:

فإن كانت التذكيه أمرا بسيطا مسببّا، فبناءً على وضوح الموضوع _ وهو السّلب فى مقابل الإيجاب _ لا يجرى أصاله عدم التذكيه، وبناءً على عدم وضوحه لا يجرى كذلك.

وإن كانت سببا، فإن كانت التذكيه هى الذبح الخاصّ، استصحب عدمه، وإن كانت الذبح والقابليّه شرط التأثير، لم يستصحب عدم التذكيه، لإحراز الموضوع بالوجدان، وحينئذٍ يرجع إلى قاعده الحلّ.

الثانيه

أن يكون الشك ناشئا من الشك فى تحقق المانع كالجلل. وهنا يستصحب عدم المانع بلاكلام، وهذا الإستصحاب متقدّم على قاعده الحلّ.

الثالثه

أن يكون الشك ناشئا من الشك فى تحقق الشرائط الاخرى غير القابليّه، كأن يشك فى اعتبار التسميه فى التذكيه.

فعلى القول بأنّ التذكيه أمر بسيط شرعى مسبّب، فلا إطلاق يدفع شرطيّه

التسـميه. وعلى القول بأنها حقيقه شـرعيّه، فكـذلك. وعلى القول بأنها أمر عرفى لكنّ الشّارع أضاف إليه قيودا، يتمسّك بإطلاق دليل التـذكيه من أجل إلغاء الشـرط المشـكوك فيه. وقـد ذكرنا أن الشّارع لم يسـتعمل التذكيه فى معنىً غير معناها العرفى وهو الذبح.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الأوّل.

ص: ٣٣٩

الثانی: فی بیان الإحتیاط وکیفیّه تعلّق الأمر به

اشاره

التنبیه الثانی

فی بیان الإحتیاط وکیفیّه تعلّق الأمر به

لا کلام فی حسن الإحتیاط عقلاً فی الواجبات:

أمّا فی التوصلیّات، فهو ممکن و حسنٌ بلا شبهه وبلا کلام، لأن المقصود فیها تحقّق الغرض، وهو یتحقّق بنفس الإتیان بمتعلّق الأمر بلا إضافهٍ إلی المولی وقصد الأمر المتعلّق بالواجب التوصلی.

وأمّا فی التعبدیّات المعلوم فیها الأمر تفصیلاً أو إجمالاً، فلا کلام بین المحقّقین فی إمکان الإحتیاط فیها وحسنه، کما إذا تردّد الأمر بین الوجوب والندب. نعم، بناءً علی اعتبار قصد وجه التکلیف فی صحه الإمتثال، لایمکن الإحتیاط، لعدم معلومیّه وجه الأمر والمفروض اعتباره.

ومورد البحث فی هذا التنبیه هو: التعبدیّات غیر المعلوم فیها الأمر لا تفصیلاً ولا إجمالاً، کما إذا تردّد الأمر بین الوجوب التعبدی والإباحه، فإمّا لا أمر أصلاً، وإمّا هو الإیجاب تعبّدا.

وجه الإشكال

ووجه البحث والإشكال هو: إن العباده تتّحقق بقصد الأمر، وإذا جهل الأمر لم يتمشّ من المكلّف قصد الأمر إلّا تشريعا، ومع عدم تمشّيه منه لم تتحّقق العباده، ومع عدم تحقّقها لم يتحقق الإحتياط فى العباده، فلا يمكن الإحتياط فى العباده.

الجواب

أُجيب عن الإشكال

إن الأمر موجود وقصده ممكن، وإن الأمر يكشف عنه لمّا بواسطه الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، و إنّاً عن طريق ترتب الثواب على الإمتثال، وهو فرع الأمر.

وهذا الجواب مبنى على مذهب صاحب الجواهر من أن عباديّه العباده متوقفه على قصد الأمر.

إشكال صاحب الكفايه

أشكل عليه(۱) باستحاله الكشف مطلقا، لأنّ الأمر بالإحتياط يتوقف على الإحتياط توقف العارض على معروضه، والإحتياط يتوقّف تحقّقه على الأمر بالإحتياط الثابت من طريق الملازمه. و هذا دور.

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۵۰.

اعتراض المحقق الإصفهانی

و قد اعترض المحقق الإصفهانی علی کلام صاحب الکفایه: بأنّ المحذور لیس هو الدور، بل هو لزوم اجتماع المتقابلین و تقدّم المتأخر الطبیعی علی المتقدّم الطبیعی.

توضیح دعوی لزوم اجتماع المتقابلین: إنّ الأمر لیس عارضاً علی متعلقه حتی یکون متأخرا عنه تأخر العارض عن معروضه، لیتمّ ما ذکره، بل إنّ هذا العروض ما هوی.(۱) فیکون وزان الحکم بالنسبه إلی موضوعه وزان الماهیّه بالنسبه إلی الوجود. والبرهان علی ذلک هو: إنّ الحکم لا یخلو عن أحد أمرین. فإن کان حقیقه الحکم هو الإراده والکراهه التشریعیه، فإن الاراده والکراهه یوجدان بوجود المراد والمکروه، فلا یوجدان إلاّ بوجود المتعلق، وإلاّ یلزم وجود الاراده والکراهه المطلقتین، أی الإراده بلا مراد والکراهه بلا مکروه. و حیث لا وجود لهما منحاز عن وجود المتعلّق فلا تعلّق فلا دور، إذ یکون الإحتیاط متعلّق الإراده و وجوده بنفس وجود الإراده التشریعیه، لأن الوجود أولاً وبالذات للإراده و للاحتیاط ثانیاً وبالعرض.

وإن کان حقیقه الحکم هو البعث والزجر الاعتباریین، فإن البعث والزجر

---

۱ - ۱ . العارض علی قسمین: عارض الوجود خارجاً أو ذهناً، مثل البیاض بالنسبه الی الجدار والنوعیه العارضه علی الانسان الذهنی، و عارض الماهیه، فالوجود یعرض علی الماهیه وهی توجد بالوجود و لیس متأخراً عنها، بخلاف الجدار، حیث أنّ البیاض متأخر وجوداً عن الجدار و لیس وجوده بالبیاض.

أمران إضافيـان، و هما متقوّمان ذاتاً بالمتعلّق، فمتعلّق البعث يوجـد بوجود البعث كسائر عوارض الماهيه، و لا تقـدّم للمتعلّق على البعث فى الوجود.

و توضيـح دعوى لزوم تقـدّم المتـأخر: إنّ متعلّق الحكم متقـدم طبعاً على الحكم، و إن التقـدم والتأخر الطبعى يجتمع مع الاتّحاد الوجودى، فإذا وجـد الحكم اسـتحال عدم المتعلّق بخلاف العكس، و على هذا، فإذا توقف تحقق الاحتياط فى العباده على الامر بالاحتياط، لزم تأخر المتقدّم طبعاً، فصار المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، و هذا محال استحاله اجتماع المتقابلين.

دفاع الاستاذ

مناقشه الاستاذ

وأفاد شيخنا الاستاذ اندفاع الاعتراض المذكور بوجوه:

الأول: صـحيحٌ أن ذات الإراده تعلقيه، ولكنّ قيام المراد بالإراده وجوداً أمر آخر، بل البرهان على خلافه. و توضيح ذلك هو: إن الماهيه التعلّقيه وجودها تعلقى أينما كان، و ما ليس بتعلّقى فهو كـذلك دائماً. و ذات المراد ماهيّه اسـتقلاليه، فإذا وجدت ماهيه المراد بعين وجود الإراده لزم وجودها بالوجود التعلّقى وهـذا محال. و بعباره اخرى: إن وجود المتعلّق للإراده بغير الإراده خلف، و وجوده بعين وجود الإراده يستلزم كون الوجود الاستقلالى موجوداً بالوجود التعلقى، و هذا محال.

والثانى: إنّ مختاره رحمه اللّه عليه هو: أن البعث نسبه بين الباعث

والمبعوث إليه، و عليه، يلزم تأخره لكون كلّ نسبةٍ متأخرةً وجوداً عن طرفيها، ويستحيل وجودها فى مرتبتهما، و إذا كانت متأخرةً كيف يعقل وجود طرف النسبه بنفس وجود النسبه؟ أللهم إلّا فى الاضافه الاشراقيه.

والثالث: إذا كان وجود البعث وجوداً رابطاً و معنىً حرفياً، وأنه يلحظ نسبةً بين الباعث والمبعوث إليه، ينظر التحريك و البعث الواقعى الخارجى ولا يلحظ باللحاظ الاستقلالى والمعنى الاسمى كما فى بعث زيد عمراً(۱)

كان من المستحيل أن يكون بالنسبه الى طرفه من عوارض الماهيه، لأن عارض الماهيه حينئذٍ وجود الماهيه بوجود عارضها، ولا يعقل أن يكون العارض رابطاً غير استقلالى.

فظهر، أن ما ذكره فى الاشكال على الكفايه مخدوش.

بل الصحيح، أن طرف التحريك والبعث ــ سواء الاعتبارى والواقعى ــ ليس موجوداً بوجود البعث، لعدم الدليل على ذلك، فالدور الذى ذكره صاحب الكفايه تام. نعم، المحذور الذى ذكره المحقق الاصفهانى من تأخر المتقدم والمتأخر موجود كذلك، و قد أشار إليه المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل.

---

۱ – ۱ . ذكر المحقق الإصفهانى أن البعث تارةً: اعتبارى، ولا فرق بين البعث نحو الصلاه والبعث نحو السّوق، غير أنّ الاول فى عالم الاعتبار والثانى خارجى واقعى. و هذا بعثٌ بالمعين الاسمى. وأخرى: يكون البعث نسبةً بين الباعث والمبعوث إليه، فهو بعث نسبى و وجوده وجود الرابط و متقوّم بالطرفين كالمعانى الحرفيه. و على هذا، ذهب فى الواجب المشروط ــ حيث يشكل بأنه إذا كانت الهيئه معنىً حرفياً فمعناها جزئى، والجزئى لا يقبل الاطلاق والاشتراط ــ الى أن البعث فيه معنىً حرفى، ولكن ليس جزئيه المعانى الحرفيه بحيث لا تقبل التقييد.

إشكال الشيخ وتوضيحه

إشكال الشيخ

وأمّا الشيخ، فذهب(1) إلى أنّ الأمر المستكشف بقاعده الملازمه إرشادى وليس بمولوى، والأمر الإرشادى لا يصحّح قصد الأمر الذى هو الملاك لعباديّه العباده.

توضيحه:

إن الإحتياط يتضمّن امورا:

منها: إنه يحفظ الإنسان من الوقوع فى المفاسد الواقعيّه، ويحقق له الوصول إلى المصالح، كما هو الحال فى أوامر الطبيب.

ومنها: إنه ممّا يستقلّ العقل بحسنه من جهه كونه انقيادا.

ومنها: إنه يوجب حصول قوّه النفس وتحصيل الملكه الراسخه.

ومنها: إنه يوجب حفظ الأحكام الواقعيّه، كما هو الحال فى الطرق والاصول المثبته للتكليف.

إذن، يحتمل أن تكون فى أوامر الإحتياط جهه من هـذه الجهات المخرجه لها عن المولويّه. و يحتمل أيضا أن تكون إرشادا إلى حكم العقل بحسن الإنقياد للمولى.

وعلى الجمله، فالشيخ يرى أن الأمر بالإحتياط إرشاد إلى المصلحه والمفسده، نظرا إلى أخبار الوقوف، حيث اُخذ فى موضوعها «الهلكه». والمراد منها هو «العقاب» إن وجد المنجّز، و«المفسده الواقعيّه» إنْ لم يوجد.

ص: ۳۴۵

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۶.

الآراء الاخرى

وقال المتأخرون: بأن هذه الأوامر مولويّه، ثم اختلفوا:

فالميرزا المحقق(۱) على أنها أوامر مولويّه نفسيّه، للمصلحه المترتبه على نفس الإحتياط.

والمحقق العراقى(۲) على أنها مولويّه طريقيّه، بأنْ يكون متعلّق الأمر طريقا إلى المصلحه الواقعيّه، مثل الأمر فى باب الطرق كقوله: صدّق العادل.

والمحقق الإصفهانى(۳) مال إلى كونها مرددةً بين الإرشاديّه والمولويّه، فالأمر بالإحتياط لبّا هو الأمر بالفعل، ولكن قد جاء بعنوان الإحتياط من أجل التحفّظ على الواقع.

وقد أوضح العراقى مسلكه بالنظر فى الأخبار، إذ قسّمها إلى ثلاثه أقسام:

أحدها: «أخوك دينك فاحتط لدينك». فقال: بأن هذا الأمر طريق إلى حسن الإحتياط عقلاً.

والثانى: «قف عند الشبهه». فقال: بأنه طريق إلى المفاسد الواقعيّه.

والثالث: «من ترك الشّبهات فهو لما استبان له أترك». فقال: بأنه وإن كان ظاهرا فى المولويّه، من جهه إفادته كون المصلحه فى نفس الإحتياط، مثل حصول الملكه به، لكن يحمل على الطريقيّه إلى المفاسد الواقعيّه مثل أوامر

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۹۸.

۲- ۲. نهايه الافكار ۳ / ۲۶۰ _ ۲۶۱.

۳- ۳. نهايه الدرايه ۴ / ۱۶۴.

الطبيب، من جهه أن مصلحه الواقع يجب أن تحفظ فی ظرف الجهل. فيظهر أنّ الأمر بالإحتياط جاء لحفظ الواقع.

أقول:

التحقيق فی المقام

والتحقيق هو: أنه إن كـان البحث فی الشـبهه البـدويّه حيث يحتمل الوجوب، فإنّ ظاهر الأمر بالإحتياط هو الموضوعيّه للإحتياط، فيكـون الأـمر مولويّـا فيه، لكن بملاـك حفـظ الواقع. لكن قوله عليه السّـلام: «أخوك دينـك» غير مختصّ بالشـبهه البـدويّه بعد الفحص، بل يعمّ المقرونه بالعلم الإجمالی.

وبعباره اخری: متعلّق الأمر هو الإحتياط، وهو متحقّق فی الشّبهات قبل الفحص وبعده وفی المقرونه، و تخصيص الحكم به بحصّهٍ دون اخری يحتـاج إلی المخصّـص، وعليه، فـإنّ الأـمر فی الشـبهه المقرونه واصـل، ومعه يلغو جعـل أمر آخر مولوی، لأنّه يكون متعلّقـا حينئـذٍ بالإطـاعه، وتعلّق الأـمر المولوی بالطّـاعه غلـط، وحيث لاـ يعقـل كون هـذا الأـمر مولويّا، كما لا يعقل كونه مولويا وإرشاديا معا، فهو إرشادی. وحينئـذٍ، فجميع أوامر الإحتياط بشتّی ألفاظها إرشاديّه، لأن الحمل علی المولويّه يسـتلزم التخصـيص بالبدويّه ولا مخصّص.

وجعل ظهور الأمر فی المولويه قرينه علی التخصيص. بلاوجه، لأنّ هذا الظهور مقامی لا لفظی، فلا يصلح للمخصصيّه.

نعم، لو ورد الأمر به فی خصوص الشبهه البدويّه، حمل علی المولويّه ولو بعنوان الطريقيه. هذا أوّلاً.

ص: ۳۴۷

وثانيـا: كون أوامر الإحتياط بالنسـبه إلى الشّـبهات قبل الفحص والمقرونه بالعلم اسـتحبابيّه. غير معقول، لأن الترخيص فى الترك فى تلك الشّبهات غير جائز، وإن كانت وجوبيّه لزم الإلتزام بأمرين وعقابين فى الشبهه المقرونه. وهذا ما لا يلتزم به.

وأمّا الوجوب الطريقى، فإن كان بمعنى الإرشاد إلى الطريقيّه والإحتياط بالنسـبه إلى الواقع، فهذا الوجوب ليس مولويّا، بل يكون مثـل صـدّق العـادل. مع أنه لاـ معنى للإرشـاد إلى الطريقيّه، لأـن المرشـد يلزم أن يكون صالحا لإرائه الواقع، والإحتياط ليس فيه تلك الصلاحيّه، بخلاف صدّق العادل.

وإن كان وجوبا مولويّا غير أن ملاكه هو التحفّظ على الواقع، فاللّازم المـذكور ـــ أعنى تعـدّد العقاب على المخالفه ـــ لازم، لأن المولوى الوجوبى تسـتتبع مخالفته العقاب المستقلّ عن العقاب المترتب على مخالفه الواقع. إلّا أن يقال: بعدم لزوم تعدّد الأمرين الصّـادرين عن الغرض الواحـد. لكنه مخـدوش: بـأن العقـل يرى كلّ واحـد من الأمرين موضوعا مسـتقلاً للعقاب على الترک، و وحده الغرض لا تجدى لرفع تعدّد العقاب.

وأمّا قوله عليه السّـلام: «من ترک ما اشـتبه عليه من الإثم فهو لما اسـتبان أترک» فقد اعتمد عليه الميرزا للقول بالمولويّه النفسـيّه، والعراقى للقول بالمولويّه الطريقيّه.

والتحقيق: أنه ناظر إلى الشبهه المقرونه وظاهر فيها، بقرينه كلمه «الإثم»، إذ

لیس فی ارتکاب الشبهه البدویّه بعد الفحص إثم، ولا یتّصف المرتکب فی مورد البراءه ووجود المؤمن بـ «الإثم»، لا کتابا ولا سنّه، وإنما یختص الإتصاف بـذلک فی مورد وجود المنجّز. ولو سلّمنا عدم الظهور فی البدویّه، فلا کلام فی إطلاقه الشامل لها. هذا أوّلاً.

وثانیا: فی ذیله: «والمعاصی حمی اللّه، فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها» وهذه الجمله صریحه فی الإرشاد. فیکون وزان الخبر وزان «قف عند الشبهه فإن الوقوف...».

فظهر مما ذکرنا: عدم إمکان حمل «أخوک دینک...» و «قف...» و «ومن ترک...» علی المولویّه... خلافا للإصفهانی

وللمیرزا القائل بالمولویّه النفسیّه.

وللعراقی القائل بأنه یقبل المولویّه لکنّه طریقٌ.

وسقط أیضا قول الشیخ: یتّجه الفتوی باستحباب الإحتیاط.(۱) إذ فیه:

أوّلاً: إنّ العمل المجرّد عن قصد القربه لیس بعباده.

وثانیا: إنه لا مدرک لهذه الفتوی إلاّ الأخبار، وقد عرفت عدم صلاحیّتها للحمل علی المولویّه. أللّهم إلاّ أنْ یکون المدرک هو الحسن العقلی. وهو کما تری.

هذا کلّه بالنسبه إلی التصویر الأوّل من جهه الدور وتأخّر ما هو المتقدّم طبعا وبالعکس.

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۲۹.

التصویر الثانی

ذکر المحقق الخراسانی:(۱) أنّ قصد الأمر غیر مأخوذ فی متعلّق الأمر شرعا _ والإشکال إنما حصل من تصوّر اعتباره _ بل هو مأخوذ بحکم العقل، من باب أن تحقّق الغرض یتوقّف علی قصد الأمر، فلا إشکال فی البین.

وفیه:

إنّ الإشکال لیس من جهه ما ذکر بل من جهه فقدان الأمر. نعم، یتوجّه الإشکال من الجهه التی ذکرها فی باب التعبّدی والتوصّلی، وهو موجود فی جمیع العبادات، و هو یندفع بوجوهٍ منها ما ذکر.

لکنّ وجه الإشکال فیما نحن فیه هو: إنّ العمل الدائر أمره بین الوجوب والإباحه لا علم لنا بتعلّق الأمر به، ومع هذا الجهل والفقد للأمر لا یتمشّی قصد الأمر، فکیف یکون عبادهً؟

التحقیق فی ذلک

التحقیق فی حلّ الإشکال:

هو نفی اعتبار قصد الأمر فی عبادیّه العباده، والقول بکفایه کون العمل المأتّی به مضافا إلی المولی.

وعلی الجمله، فإن الإحتیاط هو الإتیان بالعمل بحیث یتطابق مع الواقع، فإن قلنا بلزوم الإتیان به بقصد الأمر، وقع الإشکال المذکور، لعدم ثبوت الأمر کذلک

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۵۱.

لا ـ تفصيلًا ولا ـ إجمالاً ـ ولكن قصد الأمر غير معتبر فى عباديّه العباده، بل يكفى مجرّد، إضافتها إلى المولى، سواء بقصد أمر المولى أو بقصد غرضه أو بقصد الأمر المحتمل. وهنا إحتمال الأمر موجود، فالعمل العبادى الإحتياطى متحقق ولا إشكال.

الثالث: فی أخبار من بلغ وجهات البحث فیها

اشاره

التنبیه الثالث

فی أخبار من بلغ

ومنها: صحیحه هشام بن سالم عن أبی عبداللّه علیه السّلام قال: من بلغه عن النبی صلّی اللّه علیه وآله شی ء من الثواب فعمله، کان أجر ذلک له وإن کان رسول اللّه لم یقله.(۱)

جهات البحث

ویقع البحث فی جهات:

(الجهه الأولی) الاحتمالات فی أخبار من بلغ

اشاره

الجهه الأولی

فی هذه الأخبار خمسه احتمالات:

الأوّل:

أن یکون مدلولها إسقاط ما اعتبر فی حجیّه الخبر فی هذا الفرض.

ص: ۳۵۲

۱- ۱. وسائل الشّیعه ۱ / ۸۱، باب استحباب الاتیان بکلّ عمل مشروع...

وبعباره اخرى: مفادها هو التوسعه فى حجيّه الخبر فى خصوص المندوبات، و تقييد أدلّه اعتبار الشرائط فى حجيّه الخبر الواحد بالإلزاميّات.

وهذا ما نسب إلى المشهور، وهو يناسب عنوانهم «التسامح فى أدلّه السنن».

وعلى هذا الوجه، تكون المسأله اصوليّه، لكون «الحجيّه» واسطهً فى استنباط الحكم الشّرعى.

الثانى:

أن يكون مدلولها تعنون العمل بقيام الخبر الضّعيف بعنوان «ما بلغ عليه الثواب». فالمعنى: كلّ عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب استحبابا نفسيّا، بأن يكون «البلوغ» عنوانا ثانويّا ينقلب به العنوان الأولى، ويغيّر الواقع، كما هو الحال فى الضرّر والحرج.

وهذا حكم كلّى فقهى.

وذهب إليه المحققون صاحب الكفايه والميرزا والإصفهانى.(۱)

الثالث:

أن يكون مدلولها استحباب العمل على طبق مفاد الخبر الضعيف استحبابا طريقيّا. بمعنى: إن الشّارع قد حكم باستحباب كلّ عمل بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف بملاك التحفظ على الواقعيّات، لا أن المصلحه فى نفس ذلك العمل.

إختاره المحقق العراقى.(۲)

۱– ۱. كفايه الاصول: ۳۵۲، نهايه الدرايه ، فوائد الاصول ۳ / ۴۱۵.

۲– ۲. نهايه الأفكار ۳ / ۲۸۲.

الرابع:

أن يكون مدلولها الإرشاد إلى حكم العقل باستحقاق الثواب على الإنقياد وترتيب الأثر على الحكم المحتمل البالغ بالخبر الضعيف.

ويستفاد هذا الوجه من بعض كلمات الشيخ،(۱) واختاره المحقق الخوئی.(۲)

الخامس:

أن يكون مدلولها مجرّد الإخبار عن فضل اللّه. أی: إن كلّ عملٍ بلغ عليه الثواب ثم صدر من العبد، ترتب عليه ذلك الثواب فضلاً من اللّه سبحانه.

جاء هذا فی مصباح الاصول.(۳)

الاشكال على رأی المشهور

الاشكال على رأی المشهور

وقد أشكل على الإحتمال الأوّل: بأن معنى إسقاط شرائط الحجيّه فی الخبر القائم على شیء من السّنن، هو كونه طريقا إلى الواقع فيها. وهذا جعلٌ واعتبار يحتاج إلى مبرز، ولكن المبرز له غير موجود فی الأخبار، فلا مقتضی للقول المذكور.

بل يوجد المانع عن ذلك، لأنّ إحتمال الخلاف محفوظ فی هذه الأخبار، وهو يمنع من جعل الحجيّه، إذ الحجيّه بمعنى المعذّريه والمنجزيّه تكون فی

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۲۹.

۲- ۲. مصباح الاصول: ۲ / ۳۱۹.

۳- ۳. المصدر.

صوره حفظ الواقع و إصابته، ولكنّ مدلول أخبار من بلغ هو ترتيب الأثر على الخبر، سواء كان هناك واقعٌ أو لا.

وفى مصباح الاصول(۱): إن ما اشتهر من قاعده التسامح فى أدلّه السّنن بعيد من ظاهر الروايات غايه البعد، لأن لسان الحجيّه إنما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع كما فى أدلّه الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدّى فى الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجيّه الخبر الضعيف فى باب المستحبات، ولا أقلّ من عدم دلالتها عليها.

أقول:

وهذا الإشكال وارد، إلّا أن ينتقض بالإستصحاب، فإن لازمه عدم طريقيّه الإستصحاب إلى الواقع، لأن الشّارع قد حفظ الشك فى دليل الإستصحاب، أمّا على مبنى كونه أصلاً محرزا للواقع فلا نقض.

ويمكن الجواب عن النقض: بأنّ الشك محفوظ فى موضوع دليل الإستصحاب و ملغىً فى محموله، و هذا لا ينافى الطريقيّه.

لكنّه مشكل، لمنافاه حفظ الشك للطريقيّه عرفا، فلا يصحّ أن يقال: هذا طريق الكوفه فاسلكه عن يقين ويمكن أن لا يوصلك إليها.

و تلخّص: عدم تماميّه الإحتمال الأوّل.

ص: ۳۵۵

۱- ۱. مصباح الاصول: ۲ / ۳۱۹.

رأى الكفايه

واستدلّ للقول بدلاله الأخبار على كون العمل مستحبّا استحبابا نفسيّا، كما هو مختار صاحب الكفايه ومن تبعه، بوجهين:

أحدهما: إن كلمه «فعمله» فى الأخبار ظاهره فى الإنشاء، أى فليعمل، وإنْ كانت جمله خبريّه.

وفيه:

أوّلاً: إن الجمله الخبريّه التى تـدلّ على الطلب فى مقام الإنشاء هى التى يتمّ بها الكلام، مثل: من أحـدث يتوضّأ. فإن يتوضأ جمله خبريه، لكنّ المراد منها هو الإنشاء، وهى هنا متمّمه للكلام ومحمول للموضوع، والفرق بينها وبين: من فعل كذا فله كذا، واضح.

وثانيـا: إنه يعتبر فى دلاـله الجمله الخبريّه على الطلب عـدم وجود القرينه أو ما يحتمل القرينيّه على الخلاف، وهنا يوجـد إحتمال كونها إرشاديّه إلى حكم العقل، ومع هذا الإحتمال فلا ظهور لها فى الطلب المولوى.

والثـانى: إن الخبر القائم على ثواب عملٍ ظاهر فى ترتب الثواب على العمل، و ترتبه عليه يكشف إنّا عن الأمر بالعمل، لأن العمل بداعى احتمال الثواب له ثواب من جهه كونه انقيادا، أمّا ذات العمل بما هو، فلا يترتب عليه ثواب عقلاً، فإذا رتّب الشّارع الثواب لم يعقل كونه بلا أمرٍ.

أقول:

وهذا الوجه قوىّ. لكنّ وجود «فعمله» فى بعض الأخبار، حيث تفرّع العمل على بلوغ الثواب، ظاهر فى انبعاث المكلّف من البلوغ.

إشكالٌ ودفع

ثم إنه قد أشكل على هذا القول:

بأنّ أخبار من بلغ على قسمين، فقسم منها مقيّد فيه العمل بكونه التماسا للثواب البالغ وطلبا لقول النبى صلّى اللّه عليه وآله. والقسم الآخر غير مقيّد بالقيد المذكور. ومقتضى قاعده حمل المطلق على المقيد أن يحمل القسم الثانى على الأوّل، ومن الواضح أن العمل بداعى إلتماس الثواب انقيادٌ، وهو لا يكشف عن ثبوت الأمر.

فأجاب صاحب الكفايه(١):

بأنّه حيث لا تنافى بين المطلق والمقيد فلا موجب للحمل، بل نأخذ بكلا القسمين، فما كان دالاًّ على ترتب الثواب على ذات العمل كشف عن الأمر المولوى، وما دلّ على ترتبه على العمل المقيّد يكون إرشادا إلى الإنقياد.

ذكر هذا الجواب، ثم اختار فى الأخير كون الثواب فى القسمين على ذات العمل.

١- ١. كفايه الاصول: ٣٥٣.

مناقشه الجواب

وفی هـذا الجواب نظر، لأـن الأخبـار وإن كـانت علی القسـمين المـذكورين، لكنهـا قـد سـيقت كلّهـا لبيان مطلبٍ واحـدٍ، لكون موضوعها واحداوالمحمول واحد، فإمّا يؤخذ بالإطلاق فی الجميع، وإمّا يقيّد الجميع.

ذكره المحقق الإصفهانی(۱) وغيره.

رأی المحقق النائينی ومناقشه

رأی الميرزا

والميرزا المحقق، رجّح فی الدوره الأولی(۲) قول المشهور، واختار القول الثانی _ تبعا لصاحب الكفايه _ فی الدوره الثانيه.(۳)

واسـتدلّ لهـذا المـدّعی: بأنّ لهذه الأخبار مدلولاً مطابقيّا وهو الإخبار عن الثواب، ومدلولاً سـياقيّا وهو سـياق الترغيب فی العمل، فيـدلّ علی المحبوبيّه. ولمّا كان السّـياق قرينه حاكمه علی ذی القرينه حتی لو كان ظهورها أضـعف من ظهوره، فإنه يتقـدّم علی المدلول المطابقی، وتكون الأخبار دالّه علی الإستحباب النفسی.

وحينئذٍ تصبح قاعده فقهيّه جاريه فی جميع الأعمال التی بلغ عليها الثواب.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۸۰.

۲- ۲. فوائد الاصول ۳ / ۴۱۵.

۳- ۳. أجود التقريرات ۳ / ۳۶۶.

والمستحب هنا هو ذات العمل، لعدم وجود المقيّد فی النصوص بكون العمل بداعی الثواب حتی يحمل عليه المطلق، بل ظهورها فی الداعويّه وكلّها مطلقه، فالمستحب استحبابا نفسيّا هو ذات العمل.

مناقشته

وينقض على هـذا الإستدلال: بأنّ أخبار الإحتياط أيضا مسوقه للترغيب، بل يوجد فی بعضـها الأمر بالإحتياط _ وليس فی أخبار من بلغ أمر وإنّما هو مستكشف إنّا، فيلزم القول بكونها مولويةً _ والميرزا لا يقول بذلك.

وإذا كـان وجه القول بكون أخبـار الإحتيـاط إرشـاديّه وقوعهـا فی طول الأوامر الواقعيّه، فإنّ أخبار من بلغ أيضا فی طول الأوامر المحتمله، لأنه قـد بلغ الثواب على عملٍ يحتمل وجود الأمر به و يحتمل عـدم وجوده، والثواب فرع الأمر، فأخبار من بلغ فی طول الحكم الواقعی الذی تكشف عنه هذه الأخبار إنّا.

نعم، إن نفس عنـوان «بلـوغ الثواب» يكون ملاكـا للمحبوبيّه إن كـان البلوغ صالحـا لتغيير الحكم، كمـا هو الحـال فی «الضـرر» و «العسر» ونحوهما.

لكنّ مجرّد بلوغ الثواب ليس من العناوين الثانويه، لا عقلًا ولا عقلاءً.

بل إن الميرزا لا يقول بصلاحيّه أوامر الإحتياط لأن تكون ذات ملاك

ومصلحه، ولذا حكم باستحباب الإحتياط استنادا إلى الخبر «من ترك الشّبهات» الظاهر فى تحقق المصلحه فى نفس الإحتياط.

ولكن لا يوجد فى أخبار من بلغ خبر يقتضى ذلك.

وأمّا ما ذكره من ظهور الأخبار فى الداعويّه دون التقييد. ففيه بحثٌ، فقد قالوا بأن المعلول لا يقيّد علّته، ومن هنا قال صاحب الكفايه وغيره بأنّ الداعى لايكون قيدا للأمر.

والذى يمكن أن يكون وجها لما ذكره صاحب الكفايه من عدم كونه قيدا هو: إن كلّ قيد فهو فى رتبه المقيّد، فلو كان متقدّما عليه لم يتقيّد به، والمعلول متأخر وتقييده بالعلّه يستلزم تقيّد المتأخر بما هو متقدّم عليه، هذا أوّلاً.

وثانيا: إذا كان مقيّدا لزم أن يكون فيه تضيّق بالإضافه إلى التضيّق الذاتى.

وثالثا: إن إطلاق المعلول بالنسبه إلى عدم علّته غير معقول، وحيث لا يعقل الإطلاق لا يعقل التقييد.

فهذه وجوه هذا المدّعى.

لكن الميرزا يرى أنّ أخبار من بلغ أمسّ إلى الداعويّه، أى أظهر فى ذلك من التقييد، فيظهر من كلامه أنه لا يمنع من التقييد ثبوتا.

ونحن نبحث عن ذلك ثبوتا وإثباتا.

أمّا ثبوتا، كما هو كلام صاحب الكفايه والعراقى، فلا تنطبق الكبرى على المقام، لأنه لا انقسام للمعلول بالإضافه إلى العلّه حتى يقبل التقييد بالعلّه. أمّا

الفعل، فله قسمان: العمل المعلول لداعی إلتماس الثواب والعمل المعلول لغیره. وعلیه، فأصل العمل وطبیعته قابلٌ للتقیید بالتماس الثواب، لقابلیّه أصل العمل للتقسیم، وملاک التقیید هو القابلیّه لذلک، کالحراره، تنقسم إلی حراره هذه النار وحراره تلک النار. نعم، حراره هذه النار لا تنقسم إلی قسمین.

إذن، الکبری غیر منطبقه هنا، لأن ذات العمل بالإضافه إلی صدوره عن داعی التماس الثواب ینقسم، فیمکن أن یکون بشرط وأن یکون لا بشرط وأن یکون بشرط لا، بخلاف المعلول الصّادر عن علّته، فإنه لا انقسام له.

فالکبری صحیحه للوجوه المذکوره، لکن تطبیقها علی المورد غیر تام. اللّهم إلّا أن ینکر قبول طبیعه العمل للإنقسام، وهذا باطل.

وإلی هنا تمّ البحث مع صاحب الکفایه والعراقی.

وأمّا إثباتا، فنقول فی جواب المیرزا: إن جمله «إلتماس الثواب» فی الأخبار مفعول لأجله، وقد اُخذت فی الموضوع، فإن لم تکن قیدا فما یکون معناها؟

وبه یتمّ الکلام مع المیرزا.

رأی المحقق العراقی

رأی العراقی

و اختار المحقق العراقی(۱) ـ تبعا لصاحب الکفایه ـ کون الأمر مولویّا، لکنه قال بأن الإستحباب طریقی لا نفسی. نظیر القول بکون أخبار الإحتیاط مولویّهً لکنّ ملاک هذا الأمر المولوی هو حفظ الواقع.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۸۳.

وهذا الوجه أقرب إلى الواقع، لأن كون البلوغ من العناوين الثانويّه بعيد غايه البعد، فإن كان جعل الإستحباب لذات العمل، فهذا أمر ممكن معقول، ويكفى للمولويّه مقتضى المقام، فإنه لا ترفع اليد عن هذه القرينه المقاميّه بدليل، ومجرّد احتمال الإرشاديّه _ من جهه كون هذه الأخبار فى طول الأحكام الواقعيّه _ لا يصلح لرفع اليد.

ولكن إذا كان متعلّق الأمر هو العمل بداعى إلتماس الثواب، أمكن القول باستحاله الأمر المولوى حينئذٍ، لأن جعل الداعى لمن له داعى إلتماس الثواب لغو. ولو قيل: بأن ملاك جعل داعى إلتماس الثواب هو التمكّن من قصد القربه، فإنّ قصد القربه ممكن له من جهه رجاء الواقع.

فظهر الإشكال فى هذا القول أيضا، وحاصله: لغويّه جعل الداعى لمن كان له داعٍ. فالمولويّه باطله مطلقا.

دليل الإحتمال الرابع ومناقشته

دليل الإحتمال الرابع

واستدلّ للوجه الرابع بأمرين:

أحدهما: إن هذه الأخبار فى طول الحكم الواقعى، وللعقل حكم فى موردها، فيكون إرشادا إليه ولا وجه للمولويّه.

وفيه:

إن الحسن العقلى لا يصلح للداعويّه، لعدم انبعاث كلّ المكلّفين من الحسن العقلى، بخلاف الحسن الشرعى، فإنه باعث للجميع. وكونه فى الطّول

لاـ يقتضى الإرشاديّه فى كلّ موضع، بل هو فى باب الإطاعه والمعصيه، حيث لاـ يتمكن الشّارع من جعل الحكم فيه، للزوم اللغّويه.

والثانی: إن الحكم العقلى صالح لإسقاط الأمر عن المولويّه. بتقريب: إن ظهور الأمر هنا فى المولويّه ظهور مقامى، وهذا الظهور أضعف من الظهور اللّفظى. مع أن اللّفظى إذا اقترن بالقرينه العقليّه يسقط.

مناقشته

أقول:

هذا لا يتمّ بناءً على إمكان كون الأمر هنا مولويّا، وأنّ الأصل فى أوامر الشّارع هو الحمل على المولويّه.

لكنّ الواقع هو أنه لاـ أمر للشارع فى هذه الأخبار، بل مفادها بيان ترتب الثواب، وهذا ليس بأمر،ولاكشف فيه عن الأمر إنّا،لأن الثواب مترتب على العمل المقيّد بداعى إلتماس الثواب لاعلى ذات العمل، وهذا الأمر مع وجودالحكم العقلى إرشادىّ.

إلّا أن هنا نكتةً إلتجأ جماعه من أجلها إلى القول بالمولويّه وهى:

إن حدّ إدراك العقل هو حسن الإنقياد واستحقاق المنقاد للثواب، لكنّ أخبار من بلغ مفادها حصول نفس ذاك الثواب البالغ للعامل بهذا العمل، وحيث لا يعقل حمل هذه الأخبار _ لهذه الجهه _ على الإنقياد، فلا إرشاديّه. وحينئذٍ، يكون بيان الشّارع لترتّب هذا الثواب الخاصّ على العمل بيانا بما هو شارع لا بما هو عاقلٌ، فالأمر مولوى لا إرشادى.

ذكر هذه النكته الشيخ(۱) فی خلال کلماته. وعلی أساسها ذهب المحقّق الإصفهانی إلی القول بالمولویّه وشیّده. وحاصلها: إنه لیس فی المرشد إلیه خصوصیّه الثواب فلا یمکن أن یکون إرشادا.

ولکن یمکن أن یقال: إن کان المراد من الحکم العقلی هو ما تطابقت علیه آراء العقلاء حفظا للنظام وهو استحقاق المنقاد للثواب. فالکلام تام. لکنّ هذا المعنی یختصّ بالموالی العرفیّه، وأمّا بالنسبه إلی المولی الحقیقی والعبد الحقیقی، فالأمر لیس کذلک، لأنّ العقل لا ـ مجال له للحکم فی أعمال المولی الحقیقی وأحکامه، بل العقل یری أنه إذا رغّب المولی الحقیقی فی عمل وجعل شیئا فی مقابل العمل أعطی ما وعد من غیر نقصان، لأن المولی الحقیقی مبتدؤٌ بالنعم قبل استحقاقها فکیف بعد الإستحقاق؟ ومن جوده وکرمه أن لا یخیب عمل من یرغب فی نائله.

الإحتمال الخامس

الإحتمال الخامس

ما أفاده الشیخ من حمل الأخبار علی الإخبار عن الفضل.(۲) وذکره السیّد الخوئی.(۳)

وقد وافق شیخنا دام بقاه علی هذا الإحتمال فی الدّوره الأخیره، وإنْ احتمل أن تکون إرشادا إلی حکم العقل. ولکنّه اختار فی السّابق الأوّل علی التعیین.

ص: ۳۶۴

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۲۰.

۲- ۲. المصدر.

۳- ۳. مصباح الاصول ۲ / ۳۱۹.

ثمره الأقوال:

ثمره الأقوال:(۱)

يجوز الفتوى باستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناءً على الوجه الأوّل، و هو إسقاط شرائط الحجيّه والتسامح فى أدله السّنن.

وأمّا بناءً على أنّ المدلول استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فإن موضوع الأخبار هو «من بلغ» و هو المجتهد، والمقلّد هو الذى يعمل. فلا يمكن الفتوى بالإستحباب، إلاّ بأن يروى المجتهد الخبر للمقلّد ثم يفتى بالإستحباب، لأن البلوغ إلى المجتهد ليس بلوغاً للمقلّد، فلابدّ من البلوغ إلى المقلد، و المجتهد يقوم مقامه فى تطبيق القواعد.

و بناءً على أن المدلول هو الإنقياد، لا يفتى بالإستحباب. نعم، يمكن أن يقول المجتهد هذا العمل حسن و الإتيان به رجاءً حسن.

وذكروا «الوضوء» ثمرةً للبحث، فيما لو جاء خبر ضعيف مفاده استحباب الوضوء لغايهٍ، فإن كان مدلول الأخبار حكماً مولويّاً رفع الحدث، وإن كان إنقياداً فلا.

وقد أشكل على هذه الثمره:

أوّلاً: بأنّه ليس كلّ وضوء رافعاً للحدث و إن كان مستحبّاً، مثل وضوء الحائض.

وأجيب: بأنه يرفع الحدث الأصغر، و بأنه: إنما لم يرفع لابتلائه بالمانع وهو الحيض، و حيث لا مانع، يكون رافعاً، لأنّ كلّ وضوء رافع للحدث.

۱- ۱. انظر: مصباح الاصول ۲ / ۳۲۲ _ ۳۲۳.

وأشكل أيضاً: بأن استحباب الوضوء إن كان لغايه مثل قراءه القرآن، فالثمره تامّه، و إن كان استحبابه نفسيّاً _ لا لغايهٍ _ لأنّ الوضوء نور، فالثمره منتفيه، لأنه مع الاستحباب النفسى لاحاجه إلى إثبات الإستحباب لغايه، لأنه من جهه الإستحباب النفسى يرفع الحدث.

و هذا الإشكال وارد.

والثمره الثانيه: إنه إذا قام خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللّحيه فى الوضوء، فإن كان المدلول لأخبار من بلغ هو الحكم المولوى جاز المسح ببلّه المسترسل وإلاّ فلا.

وأشكل عليه:

أولاً: بأن هذا الخبر لا يدلّ على كون هذه المسترسل من اللّحيه جزءً من الوجه الواجب غسله، والأخذ للمسح يشترط أن يكون ببلّه الجزء.

والجواب: إنه إذا استحبّ، فهو عنوان الجزء، و إن كان جزءً من باب الكمال للوضوء و تحصيل الإسباغ، فمدلول الخبر هو الجزئيه، فالثمره مترتبه من هذه الناحيه.

وأشكل ثانياً: بأنه لا دليل على إجزاء المسح بأى جزءٍ من أجزاء الوضوء كان.

على أن هذا الإستحباب يتمّ بعنوان «من بلغه...» و هو عنوان ثانوىّ، و لو فرض إطلاق الدليل ليشمل الأجزاء المستحبّه، اختصّ بالأجزاء التى ثبتت الجزئيّه لها بالعنوان الأوّلى.

فالثمره الثانیه أیضاً غیر مترتبه.

هذا، و قد ذکر سیّدنا الاستاذ رحمه اللّه هذه المسأله مصداقاً لبحثٍ کبرویّ طرحه فی التنبیه الثالث من تنبیهات أخبار من بلغ، و سیأتی.

(الجهه الثانیه) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسی؟

الجهه الثانیه

هل تشمل الأخبار البلوغ الحدسی؟

مقتضی الإحتمال الأوّل _ من الإحتمالات الخمسه _ هو اعتبار البلوغ مطلقا، فلا مانع من أن یکون حدس فقیه حجّهً علی فقیه آخر إلّا الإستبعاد. أللهم إلّا أن یشکل بأحد وجهین.

الأوّل: عدم إطلاق «من بلغه» بالنسبه إلی البلوغ الحدسی، وأنه یختصّ بالبلوغ الحسیّ.

والثانی: انصراف «البلوغ» عن البلوغ الحدسی.

فالمحقق النائینی(۱) علی أن الإسناد إلی النبی صلّی اللّه علیه وآله ظاهر فی البلوغ الحسیّ.

ولکن فی ثبوت هذا الظهور تأمّل، بل الظاهر أنه أعمّ من الحسّی والحدسی.

والمحققان الإصفهانی(۲) والعراقی(۳) علی الإنصراف.

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۳۶۹.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۴ / ۱۸۸.

۳- ۳. نهایه الأفکار ۳ / ۲۸۶.

وذكر المحقّق الإصفهانی فی وجه دعوی الإنصراف: أن عصر صدور هذه الأخبار عصر الإخبار وليس بعصر الإستنباط، فكان الرواه يبلّغون ما سمعوا، والبلوغ الحدسیّ إنما حدث بعد ذلك العصر.

وفيه:

أوّلًا: قد وجدنا فی أصحاب الأئمه من كان يفتی، فهل المراد من الإفتاء الوارد فی الأخبار أنهم كانوا يبلّغون ويروون؟ فتأمّل.

وثانيا: إن ما ذكره منقوض بالقضايا الحقيقيّه، فيلزم إسقاط جميعها عن الإطلاق، لعدم وجود المصداق فی زمن الصّدور، لا سيّما المستحدثات من الامور، كالعقود المتعارفه الآن والتی لم تكن فی تلك الأزمان.

وحلّ المطلب هو:

إن أخبار من بلغ قضيّه حقيقيّه، فإن صدق البلوغ، فلا إشكال من حيث ندره الوجود أو عدم الوجود فی حين الصّدور، لأن ملاك الإنصراف هو التشكيك فی الصّدق لاغيره، كما تقرر فی محلّه.

فمقتضی القاعده علی مبنی المولويّه هو حجيّه البلوغ الحدسی.

لكن المشكله هی:

إنه إذا قام الدليل علی الحرمه فی مقابل الخبر الضعيف الدالّ علی الإستحباب، كان المورد بالنسبه إلی المجتهد فی صغريات التزاحم لا التعارض، لعدم التنافی بينهما فی مرحله الجعل. لكن المستحب لا يصلح للمزاحمه مع الحرام، فالحرمه متقدّمه و تسقط أخبار من بلغ.

ص: ۳۶۸

لکن مقتضی القول بالحجیّه هو: أنه إذا بلغت فتوی الفقیه بالإستحباب إلی فقیه آخر، أن یرتب الأثر علی الفتوی من غیر فحص عن المزاحم، وإن کان یحتمل الحرمه المزاحمه. وهذا ما لا یمکن الإلتزام به.

فالمانع عن القول بحجیّه أخبار من بلغ بالنّسبه إلی البلوغ الحدسی هو هذه النقطه، فتأمّل.

(الجهه الثالثه) هل تشمل الخبر القائم علی الأمر الضمنی؟

الجهه الثالثه

هل تشمل الخبر القائم علی الأمر الضمنی؟

و علی تقدیر شمولها، هل تتکفل إثبات الأمر الضّمنی؟

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ و تکفلها لإثبات الأمر الضّمنی، جاز المسح ببلل غسل مسترسل اللّحیه القائم علیه خبر ضعیف، لأنه من أفعال الوضوء، و إن قلنا بعدم الشمول أو عدم تکفّلها سوی إثبات استحبابه النفسی فی ضمن العمل للأمر الضمنی، لم یجز المسح، لأنه لیس ببلل الوضوء.

ذکر سیّدنا الاستاذ قدّس سرّه _ کما فی منتقی الاصول _(۱): أن غایه ما یمکن أن یقال فی إثبات ذلک هو: إن الظاهر من الأخبار هو استحباب الشی ء علی النحو الذی دلّ علیه الخبر الضعیف من کونه نفسیّاً استقلالیّاً أو جزءً واجباً أو مستحباً لأمر واجب أو مستحب.

ص: ۳۶۹

۱- ۱. منتقی الاصول ۴ / ۵۳۲.

قال: و هذه الدعوى مردوده لوجوه.

الأوّل: إن بلوغ الثواب لا يصدق ببلوغ الأمر الضمنى، إذ لا ثواب عليه، بل الثواب واحد على الكلّ ولا يتوزّع.

الثانى: لو فرض أن الثواب يتوزّع بحيث تلحق كلّ جزء حصّه من الثواب، فظاهر النصوص _ بملاحظه تنكير الثواب فيها _ هو كون الموضوع بلوغ ثواب خاصّ من حيث الكميّه أو النوعيّه، أمّا بلوغ ترتب أصل الثواب، فلا أثر له.

ومن الواضح أن بلوغ الثواب على الأمر الضمنى _ بعد الفرض المزبور _ من قبيل الثانى لا الأوّل، فلا تشمله الأخبار.

و هذه نكته دقيقه توجب التوقف فى الحكم باستحباب كثير من الأمور التى قام على استحبابها خبر ضعيف، إذ الإخبار بالاستحباب إخبار بأصل الثواب لا بخصوصيّته، فلا تشمله أخبار من بلغ، فالتفت إليها و لا تغفل عنها.

الثالث: إنه لو فرض شمولها للإخبار بالأمر الضمنى، فلا ظهور لها فى أكثر من استحباب العمل فى ضمن المركّب، و هو أعم من كونه جزء له أو مستحبّاً نفسيّاً فى ضمنه، إذ ما يلزم ترتب الثواب هو أصل ثبوت الأمر _ بالوجهين السّابقين _ ، أمّا خصوصيّه كونه ضمنيّاً، فلا طريق إلى إثباتها بواسطه ترتب الثواب. فكيف يدّعى تكفل الأخبار إثبات استحباب الشىء بالنحو الذى قام عليه الخبر الضعيف؟.

ص: ۳۷۰

و عليه، فلا تترتب آثار الأمر الضمّنى على ما قام الخبر على جزئيّته، بل إنما تترتب آثار استحبابه بقول مطلق.

نعم، يمكن سلوك طريق آخر لإثبات جزئيّه ما قام الخبر الضعيف على جزئيّته، و هو أن يقال: إن الخبر الدالّ على الأمر الضمنى بعمل، يدلّ بالملازمه على ترتب الثواب على العمل المركّب من هذا الجزء و سائر الأجزاء، و مقتضى ذلك ثبوت استحباب المركب من هذا الجزء و غيره مما هو معلوم الجزئيّه، فتثبت جزئيه المشكوك بهذه الوسيله. فلاحظ.

(الجهه الرابعه) هل تشمل الكراهه؟

الجهه الرابعه

هل تشمل الكراهه؟

قيل: نعم، لأن الأخبار لا نظر لها إلى ما يثاب عليه، ولذا تشمل كلّ ما يثاب عليه فعلًا أو تركا.

وفيه:

إن هذه الأخبار مرغّبه فى العمل، وهو أمر وجودى، فلا يصدق على ترك الفعل، ولا أقل من الشك فى الشمول، فلا يثبت الإطلاق.

نعم، لو قام الدّليل الضعيف على تركٍ مثل استحباب صومٍ، أُشكل القول بعدم الشمول، لأن الصّوم ترك المفطرات.

وأمّا أن يقال: بأنّ كلّ مكروه، ففى تركه مصلحه فيتمّ الشمول.

فهو غير صحيح، وإلّا يلزم أن يكون فى كلّ مكروه حكمان: أحدهما كراهه الفعل والآخر استحباب الترك. وهذا لا يلتزم به.

(الجهه الخامسه) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟

الجهه الخامسه

لو قام الخبر الضعيف على الوجوب فهل يفتى بالإستحباب؟

إنه لو قام خبر ضعيفٌ على وجوب شى ء، فإنه لا يُفتى بوجوبه، لضعف الخبر، وهو واضح، ولكن هل يمكن الفتوى باستحباب ذلك الشى ء بأخبار من بلغ؟

أمّا على القول: بأنّ دلاله الأمر على الوجوب هى بحكم العقل ــ كما عليه الميرزا و جماعه ــ، فإن مقتضى قول المشهور فى مفاد الأخبار أنْ يكون الخبر حجهً فى بلوغ الثواب ويفتى بالإستحباب، وحيث لا حجه على الزائد على بلوغ الثواب، فلا حكم عقلى بلزوم الإتيان بالعمل.

وكذا بناءً على دلالته على الوجوب من باب الإطلاق، والإطلاق خارج عن دائره الظهور اللّفظى.

وعلى الوجه الثانى ــ وهو القول بالمولويّه ــ يستكشف من الخبر إنّا مطلوبيّه العمل، وعليه يفتى بالإستحباب.

وأمّا على القول بدلاله الأمر على الوجوب بالوضع، فبناءً على أن المدلول مركّب من رجحان الفعل والمنع من الترك، تكون أخبار من بلغ مقيّدهً

لحجيّه الخبر الضعيف فی حدّ الرجحان دون المنع من الترک، لأن المفروض کونه ضعیفا سندا.

وبناءً علی بساطه مدلول الصّیغه ــ والبسیط لا یتبعّض ــ فإن المفروض دلاله الخبر الضعیف علی الوجوب بالمطابقه، وعلی بلوغ الثواب بالملازمه، فإذا لم تفد أخبار من بلغ الحجیّه بالنسبه إلی المدلول المطابقی، لم تفد حجیّه المدلول الإلتزامی، لأنه فرع المطابقی، فلا یفتی بالإستحباب.

إلاّ أن یقال: بأنّ الثواب وإن کان بالغا بواسطه بلوغ الوجوب، لکن لا مانع من أن یکون حجهً دونه. وبعباره اخری: التفرّع فی الدلاله لاینافی التفکیک فی الحجیّه، ولا محذور عقلی فی ذلک.

(الجهه السّادسه) یعتبر عدم القرینه المنافیه لظهور البلوغ

الجهه السّادسه

إنه یعتبر عدم القرینه المنافیه لظهور «البلوغ» و ذلک:

لأنّ العنوان المأخوذ فی الأخبار هو «بلوغ الثواب علی العمل» و هذا العنوان یتحقق فی حال عدم القرینه المتصله المنافیه للظهور وإلاّ انتفی الظهور والبلوغ، فلا یبقی موضوع مسلک المشهور و مسلک المولویه و هو البلوغ. وأمّا بناءً علی الإرشاد، فإن نفس الإحتمال الواقعی للثواب موجود، فموضوع الإنقیاد محفوظ والعقل حاکم بحسبه، وإن کان کبری البلوغ غیر متحققه.

وإن كـانت القرينه منفصـلهً، فتارهً: تقوم على عـدم الإسـتحباب، وأخرى: على ثبوت الكراهه، و على كلا التقـديرين، تاره: تكون القرينه خـبرا حجهً، وأخرى: غير حجه. فالأقسـام أربعه. والمخـالفه تـاره: بالتبـاين، وأخرى: بـالعموم والخصـوص المطلق، وثـالثه: بالعموم والخصوص من وجه.

فإن لم يكن الخبر المنفصل حجهً و قـد قام على عدم الإسـتحباب، فلا منافاه، لأن المنفصل لا يزاحم الظهور بل يزاحم الحجيّه، و حينئـذ، يكون عنوان البلوغ و هو موضوع أخبـار من بلغ موجوداً، فـالمحمول منطبق قطعاً و لاـ إشـكال. اللهمّ إلاّ أن يقال: بأنه لا إطلاق لأخبار من بلغ بالنسبه إلى مورد بلوغ عدم الثواب، أو يقال بانصرافها عن هذا المورد.

وإن كان حجهً وقد قام على عدم الإستحباب.

فعلى الوجه الأوّل، يكونان حجّتين متعارضتين، فيتساقطان.

و على مسلك المولويه، يشكل الحكم بالإستحباب، من جهه أن الخبر القائم على عدمه حجه، و هو يلغى إحتمال الثواب، فينتفى موضوع أخبار من بلغ ــ و هو البلوغ ــ .

و أجاب المحقق العراقى عن هـذا الإشـكال(۱) بعـدم المنافـاه بين أخبـار من بلغ والخبر القائم على عـدم الإسـتحباب، لاختلاف موردهما، فتلك تدلّ على الاستحباب بالعنوان الثانوى، و هذا يدلّ على عدمه بالعنوان الأوّلى، فيكون

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳/۲۸۴.

کالعمل المباح بعنوانه والمستحب بعنوان قضاء حاجه المؤمن به، وله نظائر کثیره فی الفقه.

أقول:

تمامیّه هـذا الجواب تبتنی علی عـدم إطلاق الأحکام المترتبه علی العناوین الأولیّه بالنسـبه إلی العناوین الثانویه، و أما علی القول بتمامیّته فلایتم.

وبنـاءً علی عـدم الإطلاـق المـذکور، یشـکل تقـدّم دلیـل لاضـرر ولا حرج علی الأدلّه الأولیّه، فإن الإلتزام بالحکومه کاشف عن إطلاـق أدلّه الأحکـام الأولیّه بالنسـبه إلی الثانویّه، فکیف یقال بعـدم الإطلاق. هـذا أوّلًا. و ثانیاً: إن العناوین الثانویّه من الأحوال الطـاریه علی موضوعـات الأحکـام الأـوّلیّه و من انقساماتهـا، فیکون الموضوع لاـ محـاله مقسـماً، و حینئـذٍ، لاـ ریب فی اسـتحاله الإهمال فی مرحله الجعل، و إذ لا مقیـد، فالإطلاق. و بهـذا البرهان یتقدّم «لاضـرر» علی دلیل الوضوء إن کان ضـرریّاً مثلًا، وإلّا لوجب الحکم بالوضوء الضرری.

فظهر أن الموضوع موجود و هو واحـد، فالتنـافی واقع، فلابـدّ من رفعه إمّـا حکومهً وإمّا تقییـداً، ولکن لا حکومه لأخبار من بلغ، خلافاً للمحقق النائینی.

وحـلّ المشـکل یکون برفع دلیل الحجیّه لموضوع البلوغ، فنقول: إن کان البلوغ متقوّماً بعـدم سـقوط الإحتمال الوجـدانی للثواب تعبّـداً، فالمفروض سـقوطه بالخبر الحجّه. وإن قلنا: بأن الـدلیل التعبّدی غیر رافع للإحتمال الوجدانی فالموضوع موجود. مثلًا: إذا قام خبر حجّه علی عـدم الوجوب سـقط احتماله تعبّـداً، لکنّ موضوع أدله الإحتیاط هو الإحتمال الوجدانی للوجوب، ومع وجود موضوع أدله الإحتیاط لا یتقدّم ذاک الخبر علی هذه الأدلّه.

و فیما نحن فیه: إذا احتملنا وجداناً البلوغ بهذا الخبر، فإن الخبر الحجّه القائم علی عدم الإستحباب لا یزیل الإحتمال، فعنوان البلوغ موجود وجداناً وهو کاف لانطباق المحمول إنطباقاً قهریاً.

فظهر أن أخبار من بلغ تفید حجیّه الخبر القائم علی الإستحباب وإن کان ضعیفاً، ولا یرتفع موضوعها بالخبر المنفصل القائم علی عدم الإستحباب و إن کان حجهً، و مع عدم ارتفاعه یتحقّق التنافی، و هو من تعارض العموم و الخصوص من وجه، لأن النافی للإستحباب ینفیه عن هذا العمل، سواء قام خبر ضعیف علی استحبابه أو لم یقم، فهو من هذه الجهه مطلق. و أخبار من بلغ تفید استحباب العمل، سواء قام خبر صحیح علی عدم استحبابه أو لا، فهی من هذه الجهه مطلقه. وفی محلّ الکلام یجتمعان فیتعارضان، وحیث لاملاک للحکومه، لأنّ ملاکها هو «النظر» أو «لزوم اللغویّه». و من الواضح أنه إذا لم تکن أدلّه حجیّه خبر الثقه لم یلزم لغویّه أخبار من بلغ، کما أن المفروض أن لا «نظر» لأخبار من بلغ إلی دلیل حجیّه خبر الثقه، و إذا تعارضاتساقطا.

وأجاب المحقق الإصفهانی عن الإشکال المذکور بقوله:(۱)

أمّا بین مدلولی الخبر الضعیف والخبر الصحیح، فالتنافی متحقق، لأن الأوّل مدلوله الإستحباب والثانی عدم الإستحباب، إلا أنه لا أثر لهذا التنافی، لأن المفروض عدم حجیّه الدالّ علی الإستحباب لضعفه.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴/۱۹۳.

وأمّـا بين مـدلول الخبر الصـحيح و مـدلول أخبـار من بلغ، فلا تنافى، لـدلاله هـذه على إسـتحباب كلّ عملٍ بلغ عليه الثواب و هو عنوان ثانوى، و ذاك ينفى الإستحباب بعنوانه، و لا تنافى بين العنوان الأوّلى والعنوان الثانوى.

وفى هذه الصّوره يشترك هذا المحقق مع المحقق العراقى. وقد تقدّم الجواب.

وأمّا بين أخبار من بلغ وأدلّه حجيّه خبر الثقه، فإن إطلاقهما يعمّ المورد، لأنّ الأولى تفيـد حجيّه هـذا الخبر الضـعيف _ بناءً على الوجه الأوّل _ والثانيه تعمّه من جهه أن المفروض حجيّه الخبر الدالّ على عدم الإستحباب، فيقع التنافى بين مدلوليهما.

نقل المحقق الإصفهانى(۱) هذا المطلب عن الشيخ و تعجّب منه، من جهه أن أدلّه حجيّه خبر الثقه مفادها جعل الطريقيّه و تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع، فتدلّ على تنزيل مؤدّى الخبر الدالّ على عدم الإستحباب بمنزله الواقع. أى أنه لا إستحباب فى الواقع. لكن نفى الإستحباب غير إلغاء إحتمال الإستحباب. و أخبار من بلغ إنما تجرى فى مورد احتماله، فلا تنافى بين الطرفين، لأن أخبار من بلغ تفيـد حجيّه الخـبر الضـعيف بنحو الموضوعيّه، وأدلّه حجيه خـبر الثقه تفيـد الحجيّه لخبر الثقه بنحو الطريقيّه، و لاـ تنـافى بين الأمرين، بل الأوّل يقوم مقام القطع الموضوعى، والثانى يقوم مقام القطع الطريقى.

ص: ۳۷۷

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴/۱۹۴.

أقول:

أمّا نفى المعارضه بين أخبار من بلغ و الخبر الصّحيح، فهذا ما ذكره العراقى أيضاً تبعاً للشيخ. ومرجع كلامهم إلى أنه لاتنافى بين العنوان الأوّلى والعنوان الثانوى، و قد عرفت إطلاق أدلّه العناوين الأوليّه بالنسبه إلى الثانويه، وأنه لاملاك فى المقام للتقدّم بالحكومه. نعم، هو موجود فى مثل إباحه العمل بالأوّلى و استحبابه بالثانوى و هو قضاء حاجه المؤمن، والملاك لزوم لغويّه دليل إستحباب قضاء حاجه المؤمن.

على أنّ لازم القول بعدم الإطلاق نفى حكومه لاضرر و نحوه على الأدلّه الأوليّه.

وحيث يتم الإطلاق _ ولا حكومه لعدم الملاك _ يتحقق التنافى والتعارض.

وأمّا أخبار من بلغ و أخبار حجيّه خبر الثقه، فقد نفى المحقق الإصفهانى المعارضه بينها، لكن الحقّ مع الشيخ، لأن الطريقيّه ليست إلا إلغاء إحتمال الخلاف، و تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع يلازم إلغاء إحتمال الخلاف.

على أنه ليس للحجيّه إلاّ معنى واحد، فإذا اقتضت أخبار من بلغ الحجيّه، فأدلّه حجيّه خبر الثقه تقتضى الحجيّه و تنزّل المؤدّى بمنزله الواقع على المبنى، ومن الواضح امتناع إثبات الحجيّه للمتنافيين.

وأما فتوى الشيخ باستحباب العمل بعد التعارض والتساقط، بتقريب أن أخبار من بلغ _ بعد تعارضها مع أدلّه حجيّه الخبر الصّحيح و سقوطها عن الحجيّه

ـ تصبح خبراً ضعيفاً قائماً على الثواب، ولمّا كانت هذه الأخبار مقرّرةً للثواب البالغ بالخبر الضّعيف وجداناً و تفيد: أن كلّ خبر ضعيفٍ قام على ثواب فالثواب بالغ ولك أن تعمل بذاك الخبر، فإنّ هذا المعنى ينطبق بالملاك على نفس أخبار من بلغ وإن سقطت عن الحجيّه بالتعارض، وإذا كان كذلك أمكن الفتوى بالإستحباب.

ففيه مناقشه واضحه، لأن الحكم بالإستحباب يتوقّف على حجيّه مدركه. إلاّ أن يقال بأن أدلّه حجيّه خبر الثقه لاتسقط أخبار من بلغ في مدلولها.

لكن فيه: إن مدلولها تقرير الثواب البالغ بالخبر الضعيف، فيكون مدلولها الإستحباب، لأن المفروض حجيّتها، لكن أدلّه حجيّه خبر الثقه تفيد حجيّه ما دلّ على عدم الإستحباب، فتلك تدلّ على الإستحباب و هذه على عدمه.

(الجهه السّابعه) لو قام خبر ضعيف على الكراهه وآخر على الاستحباب

الجهه السّابعه

لو قام الخبر الضّعيف على كراهه عمل، وقام ضعيف آخر على استحبابه أو عدم كراهيّته، فعلى القول بعدم شمول أخبار من بلغ للمكروهات، فالقائم على الإستحباب لا معارض له، وعلى القول بالشمول، يقع التعارض.

وكذا بناءً على أن مدلول الأخبار جعل الكراهه أو الإستحباب بالعنوان الثانوي.

ولو قام خبر ضعيف على الإستحباب، وصحيح على الكراهه، فالتنافي موجود على جميع المباني.

ص: ٣٧٩

(الجهه الثامنه) هل تعمّ أخبار من بلغ المواعظ ونحوها؟

الجهه الثامنه

هل تعمّ أخبار من بلغ ـــ بناءً على الوجه الأوّل ـــ أخبار الفضائل والمواعظ والتواريخ الضعيفه سندا؟

عن الشهيد الثانی(۱): نعم، وقوّاه الشيخ.(۲)

واستدلّ له بوجهين:

الأوّل: الحسن العقلی مع أمن المضرّه لو كان الخبر غير مطابق للواقع.

والثانی: خبرا جابر بن عبداللّه والسيّد فی الإقبال الآتی نصّهما قريبا.

وقد أيدّ بعضهم القول بالشمول بأدلّه الإعانه على البرّ.

فأشكل الشيخ: بأن هذه الأدلّه مقيّده ـــ بالإجماع ـــ بأن لا يكون السّبب محرّما. وبعباره اخرى: إن أدلّه البرّ والتقوى غير مشرّعه لجواز السّبب، ولذا لا تعارض بين هذه الأدلّه وأدلّه حرمه المحرّمات فی الشريعه.

أقول:

أمّا الخبران، فضعيفان سندا. واحتمال جبرهما بعمل المشهور على المبنی. يدفعه وجود بعض الوجوه، فلعلّ المشهور استندوا إلى ذلک لا الخبرين، فلا جبر.

وأمّا إشكال الشيخ. ففيه: أن تلک الأدلّه غير مطلقه من الأساس، إذ لا يعقل أن تعمّ كلّ برٍّ وإن كان بسبب محرّم.

فظهر عدم جواز نقل الأخبار الضّعيفه فی الفضائل والمواعظ ونحوها.

۱- ۱. الدرايه: ۲۹.

۲- ۲. مجموعه رسائل فقهيّه واصوليه: ۲۸.

وأمّا الإشكال على القول بالجواز: بأنّ نقل مثل هذه الأخبار قول بغير علم فيحرم.

ففيه: إن هذا الإشكال لايرد على القائلين بالتسامح فى أدلّه السّنن، فإنه على هذا القول يكون الخبر الضعيف فى المواعظ ونحوها قولاً مع العلم، ونقل مثله مستحب كما لايخفى.

لكنّ مفاد أخبار من بلغ هو ترتّب الثواب على «عملٍ» و «خبر» بالغ عن النبى صلّى اللّه عليه وآله، فإذا قام الخبر الضعيف على ترتب الثواب على «نقل» فضيلهٍ أو قام على حجيّه الخبر الضعيف فى باب الفضائل، أخذنا بإطلاقه، وأمّا أخبار من بلغ، فلا تعم، ولا أقل من أنها منصرفه عن نقل الخبر الضّعيف الذى مفاده ــ مثلًا ــ أن الإمام أعطى السّائل كذا من المال.

نعم، لو التفت الناقل للفضيله إلى الملازمه بين النقل و ترتب الثواب عليه، كان هذا الإخبار «عملًا» وشملته أخبار من بلغ.

(الجهه التاسعه) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟

الجهه التاسعه

هل تعمّ أخبار من بلغ الإخبار عن الموضوعات؟

فلو ورد خبر ضعيف بأنّ هذا الموضع المعيّن مدفن فلان من الأنبياء السّابقين، فهل للفقيه الفتوى باستحباب زياره ذاك النبى فى ذاك الموضع، بناءً على استحباب زياره قبول الأنبياء السّابقين؟

وكـذا لو كان الخبر معتبرا، لكنه خبر واحـدٍ، بناءً على عـدم اعتبار الخبر الواحد فى الموضوعات، فيلحق بالخبر الضـعيف ويدخل فى البحث.

قيل: بالإعتبار و ترتب الأثر، لعدم الفرق بين قيام الخبر على الحكم أو الموضوع، لوجهين:

الأوّل: بتنقيح المناط، لأنه إذا حكم باستحباب شـى ء فيما إذا جاء الخبر الضـعيف باستحبابه، فكذلك الأمر فيما إذا جاء بالنسبه إلى موضوع ذاك الحكم الإستحبابى.

وفيه:

إنه لا ـ طريق للقطع بالمنـاط، لاحتمـال أن يكون لإسـناد الحكم إلى النبى صـلّى اللّه عليه وآله خصوصـيّه هى مفقوده فى الشـبهه الموضوعيّه.

والثانى: الملازمه بين الحكم والموضوع.

ولكنّ الملا ـ زمه هـذه متوقفه على كون المخبر ملتفتا إليها لـدى الإخبار، وعلى إحرازنا لالتفاته، وإلّا لم يكن الخبر عن الموضوع إخبارا عن الحكم.

فظهر: أن الصّ ـحيح هو التفصيل فى المسأله، وهو شمول الأخبار للإخبار عن الموضوع فى صوره إلتفات المخبر إلى الملازمه بين الموضوع والحكم.

ص: ۳۸۲

(الجهه العاشره) هل تعم أخبار العامّه؟

الجهه العاشره

هل تعمّ أخبار من بلغ أخبار العامّه؟

لاـ كلاـم فی عـدم جواز الرجوع إلی العامّه العمياء فی أحكام الحلال والحرام، قال عليه السّـلام: لا تأخـذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إنْ تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللّه ورسوله... .(١)

أمّا فی السّـنن، فيجوز بناءً علی مسـلك الإنقياد، وكذا بناءً علی القول بالعنوان الثانوی وهو البلوغ، إذ تكون أخبار من بلغ حاكمه علی الخبر العامّی ونحوه، لأن العمل حينئذٍ يكون بأخبار من بلغ لا بخبر العامی.

(الجهه الحاديه عشره) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟

اشاره

الجهه الحاديه عشره

هل البلوغ يعمّ الخبر الضعيف أو يختصّ بالمعتبر؟

إن البلوغ لا يصـدق علی ما جاء به الخبر الضـعيف، لكون البلوغ أخصّ من السّـماع، ولا أقل من الشك. وحينئـذٍ، يؤخـذ بالقـدر المتيقن وهو البلوغ، لكون الشبهه المفهوميّه مردّده بين الأقل والأكثر.

لكنّ فی أخبار من بلغ خبر «من سمع»، فلا مشكله. و تتم بذلك أركان قاعده التسامح فی أدله السّنن.

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٠، باب وجوع الرجوع فی القضاء...

الكلام فى الأسانيد

الكلام فى أسانيد أخبار من بلغ

قيل: هى مستفيضه، بل ادّعى تواترها، وإليك ذكرها والكلام حولها:

۱. من بلغه شى ء من الثواب على شى ء من خير فعمله، كان له أجر ذلك، وإنْ كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله لم يقله.(۱)

رواه الصّدوق عن أبيه عن على بن موسى عن أحمد بن محمد عن على بن الحكم عن هاشم بن صفوان عن أبى عبداللّه عليه السّلام.

و «على بن موسى» هو الكمندانى، لا توثيق له.

۲. من بلغه وقد تقدّم.

هشام بن سالم عن أبى عبداللّه...

فيه «أحمد بن أبى عبداللّه»، وهو البرقى الثقه وإن كان يروى عن الضعفاء.

۳. من بلغه عن النبىّ صلّى اللّه عليه وآله شىء فيه الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبىّ، كان له ذلك الثواب وإنْ كان النبىّ لم يقله.(۲)

۱- ۱. ثواب الأعمال: ۱۳۲. وفيه: هاشم بن صفوان.

۲- ۲. كتاب المحاسن ۱ / ۲۵.

فیه «أحمد البرقی» وهو ثقه. وأبوه «محمد» قال النجاشی: ضعیف فی الحدیث.(۱) لکن وثقه الشیخ(۲) وتبعه العلّامه.(۳)

والمهمّ هو التحقیق عن أن «ضعیف فی الحدیث» تضعیف لشخص الرّجل أوْ لا.

لکنّ المقصود هو: أنّ الرجل یروی الأخبار الضعیفه، لقولهم بترجمته: کان مکثرا عن الضعفاء، یعتمد المراسیل، فهذه قرائن، و من هنا یتقدّم توثیق الشیخ، وإن کان النجاشی أضبط منه.

وفیه «محمد بن مروان» وهو مشترک، وتمییزه ب_ «الکلبی» کما فی جامع الرواه.(۴) غیر مجدٍ، لإمکان روایته عن کلیهما، وکونه هو الواقع فی کامل الزیارات غیر ثابت.

۴. عن أبی عبداللّه علیه السّلام من سمع شیئا من الثواب علی شی ء فصنعه، کان له وإنْ لم یکن علی ما بلغه.

رواه فی الکافی، قالوا بحسنه لإبراهیم بن هاشم، لکنّه ثقه عندنا.

قال: ابن طاووس فی الإقبال،(۵) وجدنا هذا الحدیث فی أصل هشام بن سالم عن الصّادق علیه السّلام.

ص: ۳۸۵

۱- ۱. رجال النجاشی: ۳۳۵.
۲- ۲. رجال الشیخ: ۳۶۳.
۳- ۳. خلاصه الأقوال: ۱۳۹.
۴- ۴. جامع الرواه ۲ / ۱۹۰.
۵- ۵. إقبال الأعمال ۳ / ۱۷۱.

۵. محمـد بن سـنان عن عمران الزعفرانی عن محمـد بن مروان، قـال: سـمعت أبا جعفر علیه السّـلام یقول: من بلغه ثوابٌ من اللّه علی عملٍ فعمل ذلک العمل إلتماس ذلک الثواب أوتیه وإنْ لم یکن الحدیث کما بلغه.(۱)

وفیهما ــ وفی «عمران» ــ کلام.

وروی الشیخ ابن فهد الحلّی فی عدّه الداعی هذا الخبر عن الشیخ الکلینی کما تقدّم.(۲)

۶. عـده الداعی من طریق العامّه عن جابر قال قال رسول اللّه صـلّی اللّه علیه وآله: من بلغه عن اللّه فضـیله فأخذها وعمل بما فیها إیمانا باللّه ورجاء ثوابه، أعطاه اللّه تعالی ذلک وإنْ لم یکن کذلک.(۳)

والحاصل:

إنه لایوجد بینها خبر اتفق الأصحاب علی اعتباره، والمهم منها خبر «من سمع» وهو عندنا معتبر.

والتحقیق:

إنها فی الواقع ثلاثه أخبار:

۱. الصّدوق عن صفوان، وهل هو هاشم عن صفوان أو: هاشم بن صفوان أو هشام عن صفوان کما فی الوافی؟(۴)

۱- ۱. الکافی ۲ / ۸۷.

۲- ۲. عدّه الداعی: ۱۳.

۳- ۳. المصدر: ۱۳.

۴- ۴. الوافی ۴ / ۳۷۰.

۲. خبر هشام بن سالم.

۳. خبر محمد بن مروان.

والبقيه مراسيل أو مكررات.

فظهر:

إن أخبـار من بلغ ليست مسـتفيضهً اسـتفاضه لغويّهً. أمّـا اصـطلاحا، فقـد اشترط أكثرهم فى الإسـتفاضه أن يكون العـدد أكثر من ثلاثه. وعليه، فإن انضّم إليها الخبر العامى كانت مستفيضه، وهناك قول بكفايه الثلاثه.

فالمهم:

إن الإستفاضه غير ثابته، فكيف بدعوى التواتر.

ص: ۳۸۷

الرابع: فی جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیّه

اشاره

التنبیه الرابع

فی

جریان البراءه فی الشبهه الموضوعیّه

ویقع البحث فی مقامین:

۱. الشبهه التحریمیّه

اشاره

۱. فی الشبهه التحریمیّه

إستدلّ الشیخ(۱) للبراءه فی الشّبهه الموضوعیّه التحریمیّه بأدلّه البراءه العامّه، وبأخبار خاصّه:

والکلام الآن فی الأدلّه العامّه عقلاً وشرعا:

ص: ۳۸۸

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۳۳.

فهل تجری البراءه العقلیّه؟

أشكل فی جریانها: بأن موضوع القاعده هو «عدم البیان»، لكن ذلك إنما یتحقق حیث یكون البیان وظیفهً للشّارع، كما هو الشأن فی الشّبهات الحكمیّه الكلیّه، كقوله: الخمر حرام، فإنه إن لم یأت البیان یتم الموضوع للقاعده فتجری. أمّا بیان الأحكام الجزئیّه والموضوعات الخارجیّه كأن یقول: هذا خمر فهو حرام، فلیس من وظیفه الشّارع، بل المرجع فی الموضوعات الخارجیّه هو العرف، فإنه الذی یعین ما فی الإناء بأنه خمر، ثم ینطبق علیه الحكم المبیّن من قبل الشّارع وهو الحرمه.

وإذ لم یكن وظیفه الشّارع البیان فی الموضوعات، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب، فهی غیر جاریه فی الشّبهات الموضوعیّه.

ولا ینتقض ما ذكر: بالشك فی حرمه شرب التتن، حیث لا بیان فتجری القاعده.

لأن حرمه شرب التتن حكم كلّی قد وقع الشكّ فیه، فعلی الشّارع بیانه، و إذ لا بیان، فالقاعده جاریه. بخلاف ما نحن فیه، لأن الشّارع قد بیّن حكم الخمر بصوره كلیّه ولا شك فیه، بل الشك فی انطباقه علی هذا المائع الموجود فی الإناء، ولیس من وظیفه الشّارع تطبیق الحكم الكلّی علی الموارد، بل هو وظیفه المكلّف بعد تشخیص الموضوع.

حدیث الرفع

وأمّا حـدیث الرفع، فلا یجری کـذلک، لأن هـذا الحدیث جاء لرفع ما کان وضـعه بید الشّارع، والحکم الجزئی ـ و هو حرمه ما فی هذا الإناء ـ لیس وضعه بید الشّارع حتی یرفعه، فلا یجری الحدیث هنا، بخلاف شرب التتن، فإن وضع حکمه بیده فله رفعه.

و تلخّص:

إنه لا مجری للقاعده، ولا لحدیث الرفع، فلا مرخّص فی الإرتکاب.

و من جههٍ اخری:

لمّا کان الحکم بکلّیته واصـلًا، وأن الشّارع قد قال: الخمر حرام، فإن الإشـتغال به یکون حاصـلًا یقینا، والإشـتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، وهو لا یتحقق إلّا بالإجتناب عن الإناء، فیکون المورد مندرجا تحت أصاله الإشتغال من هذه الجهه أیضا.

قوله تعالی: «وَما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

قوله تعالی «وَما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

وأمّا قوله تعالی: «وَما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»(۱)، فلا یدلّ علی البراءه فی الشـبهه الموضوعیّه بأن یقال: بأن النهی غیر معلوم، فالشک فی أصل التکلیف، فالبراءه جاریه.

ص: ۳۹۰

۱- ۱. سوره الحشر، الآیه: ۷.

وذلـك: لأـن مفـاد الآـيه وجوب إطـاعه النهى الوارد سابقا، وليست الآيه بنفسـها فى مقام النهى، وحينئـذٍ، فكلّما جهل النهى عنه كـانت البراءه جاريه فيه، كما فى شـرب التتن، حيث أن أصل النهى عنه غير معلوم. لكن لا جهل بالنسـبه إلى أصل حكم الخمر، فإنه حرمته معلومه، إلاّ أن تطبيقه هذا الحكم على هذا الإناء هو المجهول. فالفرق بين الشـبهتين واضح، فتجرى البراءه هناك ولا تجرى هنا.

كلام الشيخ ونقده

كلام الشيخ:

إن هذا الإناء إن كان خمريّته معلومةً تفصـيلاً، أوجب النّهى الكلّى عن الخمر بقوله: «لاتشـرب الخمر» حرمه هذا الإناء. وإن كان مردّدا بين إنـاءين، وجب الإجتنـاب عن كلاـ الطرفين من بـاب المقـدّمه العلميّه. وأمّـا الإنـاء الواحـد الـذى لا علم بخمريّه ما فيه، فيحتمل كونه خمرا وكونه خلاًّ، فلا موجب للإجتناب عنه.

وما نحن فيه من قبيل الثالث.

أقول:

لابـدّ من تنقيـح هـذا الكلاـم، لأـنّ الحكم ليس مقيّـدا بـالعلم به أبـدا، فلاـ يعقـل أن يقول: معلوم الخمريّه حرام، للزوم التصويب والدور المحال، وليس مقيّدا بالعلم بالموضوع تفصـيلاً أو إجمالاً، كأن يقول: معلوم الخمريه حرام، لأنه ــ وإن لا يلزم شى ء من المحذورين المذكورين ــ مخالف لمقتضى إطلاقات دليل حرمه الخمر، لأنه يقتضى الحرمه، سواء علم بالخمريّه أو لا.

ولو كـان مراد الشـيخ: أن النهى عن الشـى ء يوجب تنجّز حرمه الفرد المعلوم منه علمـا تفصـيليّا أو إجماليّـا، فهـذا أيضـا بظـاهره مخدوش، لأن النهى عن الشى ء غير موجب لتنجز حرمه الفرد المعلوم، بل العلم بالفرديّه يوجب تنجّز الحكم.

فنقول:

لايبعـد أن يكون مراد الشـيخ ـ وإن كـانت عبـارته قاصـره ـ إنحلال الحكم، لأن الحكم يعم الفرد المعلوم تفصـيلًا أو إجمالًا، لكونه واصلًا حينئذٍ ومنجّزا، وأمّا الفرد المحتمل فلا منجّز له.

لكنّ الكلام فى وجه انحلال الحكم إلى أحكام متعدّده، وأنه لابدّ من التحقيق فى أنّ الحكم الكلّى المتعلّق بالعنوان الكلّى ينحلّ إلى أحكـام حتى يرجع الأمر إلى الأقل والأكثر غير الإرتبـاطيين وتجرى البراءه عن الأكثر، أو لا ينحلّ ويكون الإشـتغال الكلّى مقتضيا للإجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه فردا له؟

كلام المحقق الخراسانى

كلام المحقق الخراسانى(۱)

قال المحقق الخراسانى: إن النهى عن الشى ء:

قد يكون حكما واحدا متعلّقا بترك الطبيعه المنهيّ عنها، بأن يكون المطلوب ترك ذلك الشـى ء فى كلّ زمان أو مكان، بحيث لو وجد فى ذاك الزمان

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۵۳.

أو المكان ولو دفعهً لما كان ممتثلاً، كان موردا لقاعده الإشتغال، لأن التكليف قد تعلّق بترك الطبيعه رأسا، فمطلوب المولى هو مجموع تروك الخمر مثلاً فإذا احتمل فردّيه هذا الإناء للخمر شكّ مع ارتكابه فی تحقق مطلوب المولى ولم يحرز امتثال التكليف، بل إن إحرازه يكون بترك كلّ ما يحتمل انطباق الطبيعه عليه، فلابدّ من الإجتناب عن هذا الفرد حتى يتحقق الإمتثال اليقينی.

أللهم إلّا إذا كانت الحاله السّابقه هی الترك لجميع الأفراد، فإنه إذا أراد ارتكاب الإناء المشكوك كونه خمرا، له أن يستصحب الترك السّابق، ولا يضرّ به ارتكاب ذاك الفرد المشكوك فيه.

وقد يكون انحلاليّا، بأن يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع له حكم مستقل، فهناك إطاعات ومعاصی بعدد أفراد الخمر، فكلّ فرد من أفراد شرب الخمر بحياله مبغوض للمولی، وحينئذٍ، فمع الشك فی انطباق عنوان الطبيعه على الفرد يشك فی ثبوت الحكم بالنسبه إليه، وكلّ ما يكون الشك فی أصل التكليف فهو مجرى البراءه.

وحاصل كلامه أن النهی المتعلّق بالطبيعه على قسمين.

كلام المحقق الإصفهانی

كلام المحقق الإصفهانی

لكنّ المحقق الإصفهانی(۱) قال إنه على أربعه أقسام، وذكرها الخوئی(۲) فی المصباح. وحاصله: إن النّهی:

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۹۶.

۲- ۲. مصباح الاصول ۲ / ۳۲۴.

تاره: يكون انحلاليّا بحسب الوجودات، فيتحقق بالإضافه إلى كلّ فردٍ إطاعه ومصيه.

واخرى: يكون متعلّق النهى هو اللّابشرط القسمى، والمطلوب مجموع التروك، وهو صرف الوجود باصطلاح المشهور، وهو الذى ذكره المحقّق الخراسانى فى أحد شقى كلامه.

وثالثه: يكون متعلّق النهى هو المجموع، فإذا ارتكب فردا لم يكن عاصيا.

ورابعه: يكون متعلّق الطلب هو الأمر المحصّل من الأسباب.

الحكم فى القسم الأوّل

الحكم فى القسم الأوّل

فإنّ الحكم لمّا تعلّق بالطبيعه، كان التكليف متعدّدا بعدد أفرادها، وحينئذٍ، فلو شك فى كون شى ء مصداقا للطبيعه، رجع الشك إلى أصل التكليف، وهو مجرى البراءه. كما هو واضح.

وأمّا الإنحلال، فلأن الأحكام الشرعيّه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيّه، فالحكم يتوجّه إلى الموضوع سواء وجد فعلاً أو لم يوجد، والعنوان المأخوذ فى الحكم مشير إلى ما فى الخارج. هذا من جهه. ومن جهه اخرى: فإنه يعتبر قيام الحجّه على الصّغرى بالإضافه إلى قيامها على الكبرى، فلا يكفى قيامها على الكبرى عن الصغرى لإثبات العقاب. وعليه، فقول الشّارع: الخمر حرام يرجع إلى: كلّ فرد من أفراد الخمر حرام، ومع الشك فى حكم فرد من جهه الشك فى

كونه خمرا، يرجع الشك إلى التكليف وهو مجرى البراءه شرعا وعقلاً. وهذا هو مراد الشيخ من كون المورد من الأقل والأكثر غير الإرتباطيين.

ولو قيل: بأنّ الأحكام الشرعيّه ليست من قبيل ما ذكر، أمكن القول بالإنحلال كذلك بأن البعث والزجر يتعلّقان بالخارج، وإذا تعلّق الحكم بالخمر الموجود خارجا، وكانت أفراده عشرةً، فإن كان لكلّ العشره حكم شخصيّ واحد، فهل يزول الحكم بزوال أحد العشره أو لا؟ إن قيل: بزوال الحكم، لزم بقاء الموضوع بلاحكم. وإن قيل: ببقاء الحكم، فكيف يبقى مع زوال الموضوع؟ وإن قيل: بعض الحكم زائل و بعضه باق، فالحكم بسيط لا يتبعّض. إذن، لابدّ من القول بالإنحلال، وإلّا يلزم أحد المحاذير المذكوره.

الحكم فى القسم الثانى

اشاره

الحكم فى القسم الثانى

فإن الحكم قد تعلّق بالطبيعه على نحو صرف الوجود، وهو اللّابشرط القسمى، أى المجموع، بمعنى كون التكليف واحدا قد تعلّق بالطبيعه وطلب تركها، بحيث لو وجد فرد من الطبيعه فى الخارج لما حصل الإمتثال، وإن كان المتّصف بالحرمه هو الوجود الأوّل فقط. وحينئذٍ، لو شك فى فرديّه شى ء لهذه الطبيعه فما هو الحكم؟

قال المحقق الخراسانى بالإشتغال كما تقدّم.

وقال الآخرون بالبراءه.

ووجه القول بالبراءه هو: إن مرجع الشك فی مصداقیّه هذا الفرد إلی الشک فی توجّه التکلیف الضمنی إلیه، و هو من الشک فی أصل التکلیف وهو مجری البراءه. لأن البراءه لاتختصّ بما إذا کان التکلیف المشکوک فیه استقلالیّا بل یعمّه والضّمنی.

لکنّ هذا مبنیٌ علی أن یکون النهی هو طلب ترک جمیع أفراد المنهیّ عنه _ کما أن المطلوب فی الأمر هو الفعل _ فإنه حینئذٍ یتحقق دوران الأمر بین الأقّل والأکثر، ویتم الإستدلال علی البراءه.

وأمّا بناءً علی أن النهی هو الزجر عن الفعل _ والأمر هو البعث إلی الفعل _ فلایقع التردّد، بل لمّا کان التکلیف واحدا ومتعلّقه واحد کذلک وهما معلومان، کان المورد مجری الإشتغال لا البراءه.

إذن، لابدّ من التمییز بین المبانی فی حقیقه النّهی.

توضیح المقام بالنظر إلی الآراء

توضیح المقام بالنظر إلی الآراء

فعلی مسلک المیرزا القائل بأنّ النهی طلب الترک، یتمّ القول بالبراءه، و أمّا بناءً علی المسلک الآخر، فإن الطلب غیر متعلّق بالترک لیقع الدوران. إلاّ أن یقال: باقتضاء النهی عن للشی ء للأمر بنقیضه و هو الضدّ العام کالعکس، وحینئذٍ یکون النهی عن الفعل مستلزماً لطلب الترک، لکن المفروض بطلان ذلک مطلقاً.

والذی یمکن أن یقال هو: إنّ تعلّق النهی بصرف الوجود یؤول إلی الزجر

عن أوّل وجودٍ للشی ء، و ترکه یستلزم عقلاً ترک جمیع وجوداته، و مع الشک فی انطباق متعلّق النهی علی الفرد المشکوک فیه تجری البراءه، لعدم إحراز انطباق کبری النهی علی الصغری. لکن لقائلٍ أن یقول: بعدم الفرق فی صرف الوجود بین الأمر والنهی، فکما تقولون بالإشتغال فی ناحیه الأمر المتعلّق بصرف الوجود، فکذلک فی ناحیه النهی المتعلّق به.

وقد فرّق المحقق العراقی(۱) بین المقامین: بأن لاسعه وضیق فی ناحیه الأمر المتعلّق بصرف الوجود، بخلاف النهی، و علیه یتحقق الدوران المذکور بین الأقل والأکثر فی ناحیه النهی دون الأمر.

ولا یخفی أن هذا التفریق یبتنی علی ما تقدّم من أن أساس القول بالبراءه هنا هو القول بأنّ المطلوب فی النهی هو الترک، و أما بناءً علی القول الآخر، فلا وجه للفرق بین الأمر و النهی، فلا وجه للبراءه فی الشبهه الموضوعیّه التحریمیّه إذا کان متعلّق النهی صرف الوجود.

وأفاد شیخنا: أن حلّ المطلب أن یقال: بأن النهی هو الزجر عن الفعل ومتعلّقه هنا هو صرف الوجود، إلّا أن هذا الوجود المضاف إلی الطبیعه والمتعلّق به النهی یقبل التوسعه و التضییق، من جهه أنه إن شمل الفرد المشکوک فیه من الطبیعه و کان هذا الفرد مصداقاً لها، کان هذا الوجود أوسع منه إذا لم یکن هذا الفرد مصداقاً للطبیعه. فإذن، یتصوّر التوسعه و التضییق فی نفس الوجود

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳/۲۶۵.

المضـاف إلى الطـبيعه و المتعلّـق به النهى، فلنـا أن نقول: بـأن الفرد المزجور عنه قـد يكون أقـل و قـد يكون أكـثر، لأـنه الوجود المضـاف إلى الطـبيعه، و كلّمـا كثرت أفراد الطبيعه كـانت دائره إنطبـاق صـرف الوجود أوسع، و حيث يشـك فى الشـمول لفرد تجرى البراءه عنه.

فإن قيل: متعلّق النهى صرف الوجود، و هو عباره عن أوّل وجودٍ للطبيعه، و لا سعه و ضيق فى الوجود الأوّل.

قلنـا: ليس متعلّق النهى أوّل وجودات الطبيعه، بـل هو صـرف وجودهـا، و هو يتحقق بأوّل وجود و ينطبق عليه انطباقاً قهريّاً، فليس هو متعلّق النهى، بل هو الذى يتحقق به الوجود، لأن الطبيعه توجد بوجود فردٍ مّا من أفرادها.

فهذا هو حلّ المطلب فى المقام من غير أن نرجع النهى إلى طلب الترک.

لكن يبقى الجواب عن النقض بالأـمر المتعلّق بصـرف الوجود، حيث تقرّر فيه جريان الإشـتغال لا البراءه، والسؤال عن الفارق بين الأمر والنهى.

و التحقيق أن يقال:

فرق بين الأمر والنهى ــ حتى على المبنى الثانى ــ و ذلک: أن فى النهى دلالتين، و فى الأمر دلاله واحده.

فـإنّ الأـمر يـدلّ بالمطـابقه على البعث إلى صـرف الوجـود، و لمّـا كـان التكليـف و متعلّقه معلـومين، كـان مقتضـى القاعـده هو الإشتغال.

و إن النهى المتعلّق بصرف الوجود، يدلّ على الزجر عنه بالمطابقه، و على

الزجر عن جميع الوجودات بالإلتزام. أی: إن کلّ فردٍ من أفراد الطبیعی مزجور عنه عرفاً و عقلاً فی ظرف الزجر عن الفرد الآخر، بحیث لو ارتکب فرداً لما امتثل و لم یتحقق الإنزجار عن الجمیع. و حیث تکون فی النهی هذه الدلاله الإلتزامیّه _ غیر الموجوده فی الأمر _ فإنه یتصور التوسعه والتضییق فی دائره دوران الأمر بین الأقل والأکثر، و تجری البراءه فی الفرد المشکوک فی شمول النهی له.

فهذا هو الفارق فی المقام، و قد ظهر أنّ الحق هو القول بالبراءه خلافاً لصاحب الکفایه.

تفصیل المحقق النائینی ونقده

تفصیل المیرزا

ثم إنّ المحقق النائینی قد فصّل(۱) بین ما کان للمتعلّق متعلّقٌ مثل: لا تشرب الخمر، و ما لم یکن له متعلّق مثل: لا تکذب. فقال بالبراءه فی الأوّل و بالإشتغال فی الثانی، من دون تفصیلٍ بین ما إذا کان متعلّق النهی صرف الوجود أو مطلق الوجود.

فقال شیخنا: إن کان بنحو مطلق الوجود، فلابدّ من انحلال الحکم و تعدّد النهی بعدد الأفراد، و حینئذٍ، فإن کانت الشبهه موضوعیهً، فلاریب فی رجوع الشک إلى الشک فی الحکم، لأن المفروض هو الإنحلال والمحرّم مطلق الوجود، فما الفرق بین الشک فی کونه کذباً والشک فی کونه خمراً؟ فلا وجه للتفصیل.

۱- ۱. فوائد الاصول ۳/۳۹۴ _ ۳۹۵.

وإن كـان بنحو صـرف الوجود، فـالمطلوب مجموع التروك، من دون فرق بين أن يكون المتعلّق ذا متعلّق أوْلاـ إذ لا أثر لوجود متعلّق المتعلّق إلّا بتحقق العنوان فى مرحله العنوانيّه فى صوره الفعليّه. أى: إنه يتحقّق بوجود «الخمر» عنوان «شرب الخمر» ولا أثر له غيره.

و فصّـل أيضـاً بين مـا لو قال: كن لا شارب الخمر، فاختار فيه الإشـتغال، وما لو قال: لا تشـرب الخمر، فاختار فيه البراءه. قال: لأن كونه لا شارب الخمر عنوان وجودى محصّل من التروك، و مع الشك فى المحصّل الخارجى يحكم بالإشتغال.

و فيه نظر كـذلك، لأن الكبرى مسـلّمه، لكنّ الكلام فى تطبيقها على المثال، فإن الموجبه المعدوله المحمول قضـيّه موجبه، لكنّ انقلاـب القضـيّه السّـالبه المحصّـله إليهـا لا يوجب كون عـدم شـرب الخمر وجوديّا، لأن عـدم شـرب الخمر وصف للشـخص، و اتّصاف الشـخص بهذه الصّفه لا يوجب كونها وجوديّه، فلا مغايره بين عدم شرب هذا الخمر و عدم شاربيّه الشّخص لهذا الخمر، بـل همـا واحـد، إلّا أن العـدم قـد يلحظ مضافاً إلى الشـرب، وقـد يلحظ مضافاً إلى الشّارب، واختلاف اللّحاظ لا يوجب انقلاب العـدم إلى الوجود. فـإذن، ليس هنا عنوان وجودى محصّل من التروك ليكون صـغرى لتلك الكبرى. و على هـذا، فلو شك فى سعه لا شاربيّه الخمر ليشمل هذا المشكوك، رجع الشك إلى سعه وضيق متعلّق الطلب و تكون البراءه جاريه.

رأی المحقق الإصفهانی

رأی المحقق الإصفهانی

وللمحقق الإصفهانی(۱) فی هـذا المقام مسـلک آخر. و حاصل کلامه: أنه لا حاجه إلی إجراء البراءه، للقطع بعدم وجود الحکم الفعلی. و توضیحه:

إنّ حقیقه الحکم هو الإنشاء بداعی جعل الدّاعی، و هذا الإنشاء ما لم یصل إلی المکلّف فلیس بحکم بل هو فی قوّه الحکم، فإن وصل فقـد حصـلت فعلیّه الحکم و کان البعث الحقیقی، من جهه أنّ مدار البعث هو الحکم الواصل لا الوجود الواقعی للحکم، و مع الوصول، فـإن کـان المکلّف خالیـاً من موانع العبودیّه کـان البـاعث فعلیّاً وإلاّ فهو باعث إمکانی. نعم، فی فعلیّه الحکم یکفی إمکـان البـاعثیّه، ولـذا نقول بـأن الکفـار مکلّفون. فظهر أنه قبـل الوصول لا ـ فعلیّه للبـاعثیّه ولا ـ إمکـان، ومـا کان کـذلک فلیس بمصداقٍ للبعث والزجر، فلیس بمصداق للحکم.

و مثـل الحکم فی عـدم البـاعثیه فی ذلـک متعلّق المتعلّق، فاتصاف الحکم بالباعثیّه یکون فی صوره العلم بالحرمه و العلم بمتعلّق الحرمه وهو الشّرب، والعلم بمتعلّق المتعلّق و هو الخمر، و مع عـدم تحقق الوصول فی مرحلهٍ من هذه المراحل لا یتحقق الحکم. و بعباره اخری: یلزم العلم بالحکم و المتعلّق و ما یتعلّق به المتعلّق عنواناً و معنوناً، فلو شک فی خمریّه هذا الإناء لم یصل متعلّق

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴/۲۰۲.

المتعلّق فلا يقبل الحكم الباعثيّه، و معه فلا حكم. و على هذا، فإن عدم الحكم الفعلى مقطوع به، فلا مجرى للبراءه.

و قد أفاد الاستاذ فى المباحث السّابقه ما ملخّصه: أن لا دليل على هذا المبنى لا ثبوتاً و لا إثباتاً.

أمّا ثبوتاً، فإن الحكم من الامور الاعتباريّه لا الواقعيّه، و هو يتحقق ثم يبلّغ ويصل، و ليس تحققه متقوّماً بالوصول عند العرف. هذا أوّلاً. و ثانياً: إنه إن كان تحقق الفعليّه بالوصول و أنّ مرتبه الفعليّه والتنجّز واحده كما هو صريح كلامه، فإنّ التنجز يكون متوجهاً إلى قوّه الحكم لا إلى الحكم، لأن مرتبه الفعليّه والتنجّز متأخّره عن مرتبه قوّه الحكم، لكن قوّه الحكم لا يكون موضوعاً للتنجيز. وثالثاً: لازم هذا المبنى أن لا يكون الإحتياط فى الشبهات الحكميّه البدويّه بعد الفحص حسناً، إذ لو فحص عن الحكم و لم يعثر عليه فلا شبهه فى عدم الحكم، بناءً على مبنى تقوّم الحكم بالوصول و أن قوّه الحكم ليس بحكم، مع أن مقتضى أخبار الإحتياط حسنه فى الشبهات الحكميّه.

وأمّا إثباتاً، فإن ظاهر: «نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» فى مقبوله عمر بن حنظله هو: كون الحكم تامّاً متحققاً فى مرتبه سابقه على تعلّق النظر والمعرفه به.

فالحق هو جريان البراءه العقليّه والشرعيّه فى صورتى كون المتعلّق مطلق الوجود و كونه صرف الوجود، و طريق جريانها ما ذكرناه.

ص: ۴۰۲

الحکم فی القسم الثالث

الحکم فی القسم الثالث

فإن الحکم ــ أی النهی ــ لمّا تعلّق بالمجموع، فلا کلام ولا إشکال فی جواز ارتکاب الفرد المشکوک فیه وغیره من الأفراد، ما لم ینته الأمر إلی ارتکاب جمیع الأفراد.

الحکم فی القسم الرابع

اشاره

الحکم فی القسم الرابع

فإنّ الحکم قد تعلّق بالمسبّب والمحصِّل، وحینئذٍ، یرجع الشک فیه إلی الشک فی تحقّقه، والأصل الجاری فیه هو الإشتغال، لاسیّما فی المحصّل التکوینی العقلی.(۱)

وتلخّص:

جریان الإشتغال فی القسم الرابع فقط.

هذا کلّه فی الإستدلال للبراءه بالدلیل العامّ وبقاعده قبح العقاب.

الإستدلال بأدلّه الحلّ

الإستدلال بأدلّه الحلّ

ویمکن الإستدلال بأدلّه الحلّ، کقوله: «کلّ شیء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه»، وخبر مسعده بن صدقه: «والأشیاء کلّها علی هذا حتی تستبین أو تقوم به البیّنه».

۱- ۱. المحصّل والمسبّب تاره تکوینی مثل النار، واخری شرعی کالطهاره الحاصله من الغسلات والمسحات فی الوضوء. ففی الأوّل لاخلاف فی الاشتغال. وفی الثانی قولان.

إلاّ أن يناقش فى شمول الخبر الثانى للشبهات التى لا مؤمّن فيها من اليد والإستصحاب.

وكيف كان، فإن أخبار الحلّ فيها جهه التأمين للمكلّف فى الإرتكاب، ومعها لايبقى الموضوع لقاعده الإشتغال _ حتى لو كان المقتضى لجريانها تامّا _ . لأن حكم العقل بالإشتغال معلّق دائما على عدم ورود المؤمّن عن المولى، والمفروض كون أخبار الحلّ مؤمّنهً، فالتمسّك بها فى المقام تام بلاإشكال، وإن وقع الكلام فى جريانها فى الشّبهات الحكميّه الكليّه.

هذا تمام الكلام فى الشبهه الموضوعيّه التحريميّه.

۲. الشبهه الوجوبيه

اشاره

۲. الشبهه الوجوبيه

وأمّا فى الشبهه الموضوعيّه الوجوبيّه، فزبده الكلام أنه:

إن كان التكليف بنحو مطلق الوجود، فهو إنحلالى، والبراءه فى الفرد المشكوك جاريه.

وإن كان بنحو صرف الوجود، فلا شبهه فى الإشتغال، لأن متعلّق التكليف هو الوجود المضاف إلى الطبيعه، ومع الإتيان بالفرد المشكوك يقع الشك فى تحقق الوجود المضاف إليها، والإشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقيّنيه.

ص: ۴۰۴

فرعٌ ـ حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

فرعٌ

حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين، تجرى البراءه عن الأكثر.

لكن المنسوب إلى المشهور ـ بل قال الشيخ:(۱) إنه مذهب الأصحاب من المفيد حتى الشّهيد ـ هو الإحتياط فی الصّلاه الفائته إذا ترددت بين الأقل والأكثر. فما الوجه فی ذلک؟

دليل القول بالإحتياط (الأول)

دليل القول بالإحتياط

ذكر له وجوه:

الأوّل

إن قضاء الفائته واجب بنفس دليل وجوبها وليس بأمر جديد، فإنه على هذا المبنی يكون الطلب واحدا وإن كان المطلوب متعددا. أی: إن الفريضه بنحو الكلّی المشترک بين مافات فی الوقت ومافات فی خارجه مطلوبه، و خصوصيّه الإتيان بها فی الوقت واجب آخر، وحيث تفوت الخصوصيّه، يبقى الطلب بحاله، وبه يجب قضاء الفريضه خارج الوقت،

ومع العلم بالتكليف والشک فی الإتيان بالواجب بعد خروج الوقت، يستصحب بقاء الواجب على الذمّه.

ص: ۴۰۵

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۳۳.

لكن هـذا الاستصـحاب إنمـا يتم بناءً على أن موضوع القضاء هو «عـدم الإتيان». وأمّا بناءً على أنه «الفوت» كما هو رأى جماعةٍ، فلا يجرى لأنه أصل مثبت.

ومع التنزل عن هذا الإستصـحاب، يكون المورد مجرى الإشـتغال، لما ذكرنا من تحقق الإشـتغال، فمع الشك فى سقوط الواجب بالامتثال، فالمحكّم هو القاعده.

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين الفائته والدّين، فإنه لا يقين باشتغال الذمّه بالأكثر فى الدين حتى تلزم البراءه اليقينيّه أو يستصحب.

إشكال المحقق العراقى ونقده

إشكال المحقق العراقى

وقد ذكر العراقى(١) هـذا الوجه عن الشـيخ، فـأورد عليه: بأنه لا ينتـج الإحتياط إلاّ بنحو الموجبه الجزئيّه، إذ المسأله ذات فروض كثيره، لأن الشك فى قضاء الفوائت وتردّده بين الأقل والأكثر:

تارةً: يكون من جهه الشك فى عدد السّنين التى مضت من عمره.

واخرى: بعكس ذلك، وهو أن يكون الشك فى مقدار الفائت من جهه النوم والنسيان وغير ذلك، مع العلم بكميّه العمر.

أمّا فى الصّوره الأولى، فالأصل الجارى هو البراءه على كلا المسلكين:

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٢۶۴.

أمّا بناءً على أنّ القضاء بأمر جديد. فواضح، للشك فى توجّه الأمر إلى الأكثر.

وأمّا بناءً على أنه بالأمر الأوّل، فللشك فى الإشتغال بالكلّى المشترك.

وأمّا فى الصّوره الثانيه:

فتاره: يكون قاطعا أو يحتمل إلتفاته إلى الصّلاه الفائته فى كلّ يوم بعد مضىّ الوقت، وحينئذٍ يكون الأكثر موردا لقاعده الحيلوله، وهى متقدّمه على الإستصحاب والإشتغال، لأخصيّه موردها، فيكونان مختصّين بصوره الشك قبل مضىّ الوقت، لأن القاعده أفادت عدم الإعتناء بالشك بعد الوقت، لحيلوله الوقت.

واخرى: يكون قاطعا أو يحتمل التفاته إلى الفائته قبل مضىّ الوقت، وهنا لاتجرى قاعده الحيلوله كما عرفت، فيكون إستصحاب عدم الإتيان جاريا بناء على كون القضاء بالأمر الأوّل، ويحكم بالإشتغال.

فظهر: أن الاشتغال الذى ذكره المشهور خاصّ بهذه الصّوره فقط.

مناقشه الاستاذ

وذكر الاستاذ دام بقاه فى جوابه: أنه لم يكن الشيخ فى غفله عن هذه المطالب، فقد خدش فى هذا الوجه من جهه جريان قاعده الحيلوله مع الشك بعد مضّى الوقت. نعم، لم يتعرّض لصوره الشك قبل مضيّه، لوضوح جريان الإستصحاب والاشتغال فيها.

ص: ۴۰۷

وأمّا ما ذكره من كون القاعده مخصّصه. ففيه: أنه لا تخصيص مع رفع الموضوع، لأن مفاد دليل القاعده رفع الحيلوله للشك، فلا موضوع للاستصحاب، والتقدّم بالحكومه لا بالتخصيص.

الدليل الثانی ونقده

الثانی

إن الغـالب فی موارد الفوائت المردّده هی الموارد المقرونه بـالعلم أو احتمـال العلم عنـد الفوات، ومقتضـی القاعـده حینئـذٍ لزوم تحصـیل البراءه. أمّـا مع العلم، فلأنـ بمجرّد کونه عالمـا بـالفوت یکون التکلیف منجّزا علیه. وأمّـا مع احتمال العلم، فلعـدم جواز الرجوع إلی حدیث الرفع، لکونه من التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه.

أقول:

وهـذا الوجه یتم بنـاءً علی کفـایه العلم حـدوثا فی منجزّیه الواقع وإن زال بقـاءً، وأمّـا بناءً علی أن التنجیز بقاءً متوقف علی وجود العلم بقاءً کذلک، وأنه لا یؤثر المنجّز الحدوثی، فلایتمّ لحلّ المشکل، لعدم العلم بقاءً.

وکـذا الکلاـم بالنسـبه إلی التمسّـک بالأصـل، فـإن المعتبر تحقّق موضوعه حـدوثا وبقـاءً، ومع الشک فعلاً وعـدم تصوّر الشّـبهه المصداقیّه فی الامور الوجدانیّه، لایعقل احتمال تحقق الغایه فعلاً.

الدلیل الثالث ونقده

الثالث

جریان أصاله عـدم الإتیان بالفائته بضـمیمه قصور قاعـده الحیلوله عن شـمول ما نحن فیه. أما جریان الأصل، فلأن القضاء مترتب علی «الفوت» وهو

عنوان عـدمی ولاـ مـانع من استصـحابه. وأمّـا عـدم جریـان القاعـده، فلأـن مجراها هو الشـبهه البـدویّه للفوت، لا المقرونه بالعلم الإجمالی، وإن کان مردّدا بین الأقل والأکثر، کما هو المفروض.

ومع عدم جریان القاعده، یکون الأصل الجاری استصحاب عدم الإتیان، وهو یقتضی الإشتغال.

أقول:

وهـذا الوجه یبتنی علی تمامیّه المبنی فی المقـدّمتین. وأمّا بناءً علی أنّ القضاء من آثار الفوت لا عـدم الإتیان، أو أن القاعده غیر منصرفه إلی الشّبهات البدویّه بل تعم المقرونه بالعلم الاجمالی أیضا... فلا یتم هذا الوجه.

الدلیل الرابع ونقده

الرابع

التمسّـک بالأخبـار الوارده فی قضـاء النوافل، لـدلالتها علی أنه یصـلّی حتی یتیقّن الإتیان بما فات منه. وإذا کان الحکم فی قضاء النوافل کذلک، ففی قضاء الفرائض بالأولویّه القطعیّه.

أقول:

تأمل فیه الشیخ.(۱)

ویمکن أن یکون وجه التأمّل أحد أمرین أو کلاهما:

الأوّل هو: أن الأمر بالإتیان کذلک فی النوافل استحبابی، وأمّا فی باب

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۳۵.

الفرائض، فالمدّعى وجوب الإحتياط. ومن الواضح لزوم الحرج فى وجوب الإحتياط. ومع هذا الفارق لا وجه لتنقيح المناط.

والثانى: إنكار دلاله النصوص المشار إليها على المدّعى بالنسبه إلى النوافل، لأنها ظاهره فى الإتيان بقدر ما أحصى كثره. أى المقدار الذى علم بفوته منه، ففى الخبر عن عبداللّه بن سنان قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السّلام: أخبرنى عن رجل عليه من صلاه النوافل ما لا يدرى ما هو من كثرتها كيف يصنع؟

قال:

فليصلّ حتى لا يدرى كم صلّى من كثرتها...

الدليل الخامس وهو المعتمد

الخامس

إن الدّليل خصوص الخبر عن إسماعيل بن جابر عن أبى عبداللّه عليه السّلام قال:

سألته عن الصّلاه تجتمع علىّ.

قال: تحرّ واقضها.

أمّا سندا، فلا إشكال عند المشهور، وإن كان عندنا كلام فى «إسماعيل».

وأمّا دلالهً، فهو مطلق، وتحرّ بمعنى اجتهد. وحاصل المعنى: إذا جهلت مقدار الفائت فاجتهد فى القضاء حتى يحصل لك الظن بعدم بقاء شى ء على ذمّتك، فيلزم تحصيل الظن بالقضاء، وهذا فتوى المشهور.

وهذا الوجه ـ الذى لم نجده فى كلمات أحدٍ ـ هو المعتمد عند شيخنا

الإستاذ لعدم جواز الرجوع إلى البراءه، لتماميّه الرّوايه دلالةً وسندا عند المشهور وإنْ كان له كلام فى إسماعيل بن جابر.

هذا، وليس خبر مرازم(۱) «قال: سأل إسماعيل بن جابر أبا عبداللّه عليه السّلام فقال: أصلحك اللّه، إن علىّ نوافل كثيرةٌ فكيف أصنع؟ فقال: إقضها. فقال له: إنها أكثر من ذلک. قال: إقضها.

قلت: لا اُحصيها. قال: توخّ». الحديث

قرينه على أن المراد من روايه إسماعيل خصوص النوافل، لوجود الفرق بينهما فى السند والمتن، والأصل هو التعدّد.

ص: ۴۱۱

۱- ۱. وسائل الشيعه ۴ / ۷۸.

الخامس: فی حسن الاحتیاط

اشاره

التنبیه الخامس

فی حسن الاحتیاط

إنه وإنْ ذهبنا إلی البراءه فی کلتا الشبهتین، لکنْ قال الشیخ:(۱)

لا إشکال فی حسن الإحتیاط عقلاً وشرعا

أی: حتی مع وجود الحجّه، وسواء کان الإحتمال أو المحتمل قویّا أو ضعیفا مهمّا أو أهم، فالإحتیاط راجح مطلقا ما لم یلزم اختلال النظام فیسقط رجحانه، بل یلزم من رجحانه نقض الغرض. أی: من خلق العباد، إذ قال تعالی: «وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاءِنْسَ إِلّا لِیَعْبُدُونِ».(۲)

وذلک، لأنه مع اختلال النظام یختلّ أمر المعاش، ومعه یختّل أمر المعاد.

وبما ذکرنا یظهر ما فی کلمات بعض المحشین من أن الغرض هو الرفاه للعباد.

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۶.

۲- ۲. سوره الذاریات، الآیه: ۵۶.

لكن الذى يسقط رجحانه هو الإحتياط التام، ويكون الراجح هو التبعيض فى الإحتياط، وكيفيه ذلك هو: أن التبعيض:

تارةً: يكون بحسب الإحتمال.

واخرى: يكون بحسب المحتمل.

وثالثه: يكون بحسب المورد.

أمّا الأوّل، فهو عباره عن الأخذ بالإحتمال الأقوى. أى الظن وترك الأضعف وهو الإحتمال الشكّى والوهمى. والحاكم بهذا التبعيض هو العقل.

وأمّا الثانى، فهو عباره عن الأخذ بما اهتمّ به الشّارع وإن كان الإحتمال ضعيفا، كما فى الدماء والفروج. فالحاكم فى هذا التبعيض هو الشرع.

وأمّا الثالث، فيكون بعدم الإحتياط فى المورد الذى قامت فيه الأماره على الإباحه والحليّه، لأن الأماره تزيل الشك والشبهه، ولايبقى حينئذ موضوع لقوله: «قف عند الشبهه». وبالإحتياط فى المورد الذى يحكم فيه أصاله الإباحه، فموضوع الإحتياط فى مورد الأصل موجود لأنه حكم فى مورد الشبهه.

قال الشيخ:

لكنّ دليل الإحتياط ليس بمنحصر فى قف عند الشبهه حتى يتم ما ذكر، بل إنّ بعض أدلّه الإحتياط مثل «أخوك دينك» مطلق يعم صورتى قيام الأماره والأصل معا، فالموارد كلّها على السواء.

هذا بيان التبعيض كما عليه الشيخ وصاحب الكفايه.

ص: ۴۱۳

إلّا أن صاحب الكفايه يقول:(۱) بأنّ الأولى هو اختيار الراجح احتمالاً أو محتملاً من أوّل الأمر، لأن المداومه على العمل الخير أحسن. إلّا أن الشيخ اختار الإحتياط ما لم يصل إلى حدّ اختلال النظام.

أقول:

أفاد شيخنا: إن ما ذكروه عن حكم العقل بأخذ المظنونات وترك المشكوكات والوهميّات _ وإلّا يلزم ترجيح المرجوح _ تام بحسب العقل. أمّا بحسب الواقع، فقد يحتمل وجود الحكم الواقعى فى المشكوكات دون المظنونات، وفى بقاء الحكم العقلى فى هذه الصّوره تأمّل، لأن الواقع يجب الإحتياط فيه والمحافظه عليه، بلافرق بين حالى الظن والشك، لأن الشّارع قد أسقط الظن من حيث أنه ظن عن الإعتبار ونهى عن ترتيب الأثر عليه.

ثم إن فى ما ذكروه من حسن الإحتياط ورجحانه ما لم يختل النظام فإذا لزم فلا رجحان. مسامحةً ظاهرةً، لأن معناه بقاء الإحتياط فى تلك الحاله لكنْ بلا رجحان. بل الصّحيح زوال الموضوع، لأن الإحتياط الموجب لاختلال النظام مبغوض.

فما فى بعض حواشى الكفايه لتصوير بقاء الإحتياط بلا رجحان على بعض المبانى مخدوش.

ص: ۴۱۴

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۵۴.

كلامٌ للمحقق الاصفهانی

و قـال المحقق الإصـفهانی هنـا: بـأنّ الحسن العقلی ملاکه الإنقیاد، وأمّا الحسن الشـرعی فلا یکون إلاّ بجعل الحکم المماثل من أجل التحفّظ علی الواجب الواقعی أو بالبعث بداعی تنجیز الواقع.

ولکن الکلام فی المقام هو فی الإحتیاط المستحب لا الواجب، و لا معنی لجعل الحکم المماثل أو البعث بداعی تنجیز الواقع فی حسن الإحتیاط ورجحانه.

ثم إنه ذکر بالنسبه إلی التبعیض فی الإحتیاط: أمّا بالإضافه إلی حسن الإحتیاط عقلًا، فلأن ما یخلّ بالنظام قبیح عندهم، بل قد مرّ مراراً أن ملاک الحسن و القبـح العقلیین کون الشـی ء ذا مصـلحهٍ ینحفظ بها النظام، أو ذا مفسـدهٍ یختل بها النظام. وأمّا بالإضافه إلی وجوبه أو اسـتحبابه الشّـرعی، فلأنهما بـداعی جعل الدّاعی، و مع قبح الإحتیاط المخلّ بالنظام فی نظر العقل لا یعقل تصدیق الجعل منه، فیلغو البعث قهراً. بل نقول: إن نفس التکلیف الواقعی الذی یقتضی الجمع بین محتملاته الإخلال بالنظام لا یبقی علیه فعلیه الباعثّیه والزاجریّه، لا من حیث أنه یقتضـی ما یخلّ بالنظام، لأن مقتضـیه نفس متعلّقه و هو قطعاً لا یخلّ بالنظام، بل الإخلال فی تحصـیل العلم بامتثاله، و لیس ذلک من مقتضیات نفس التکلیف ولو بالواسطه کما قدّمنا شرحه فی أوائل دلیل الإنسداد، بل من حیث أن العقل بعد ما لم یحکم بتحصیل العلم بامتثاله لا معنی لبقائه علی صفه الدعوه الفعلیه، کما قدّمناه هناک.(1)

۱- ۱ . نهایه الدرایه ۴/۲۰۷ _ ۲۰۸.

مناقشه الاستاذ

وقد اعترض عليه الاستاذ:

أمّا ما ذكره بالإضافه إلى الجهه العقليّه، فمبنيّ على ما ذهب إليه من أن ملاك الحسن والقبح العقلى كون الشى ء ذا مصلحه ينحفظ بها النظام أو ذا مفسده يختلّ بها النظام. و قد تقدّم أنّ الظلم على المولى الحقيقى لا يدور مدار المصالح والمفاسد فى النظام، بل العقل يحكم بقبحه و استحقاق العقاب به وإن لم تلزم منه مفسده. و بعباره اخرى: إنه حكم عقليّ بالذات لا بالعرض.

وأمّا ما ذكره بالإضافه إلى الجهه الشرعيّه. ففيه: إن مرحله تصديق الجعل متأخّره عن مرحله تصوّره، و مع لزوم اختلال النظام لا ملاك للبعث ثبوتاً، بل يتحقق مع ذلک ملاک النقيض و هو القبح، فلا تصل النوبه إلى القول بلغويّه البعث حينئذٍ.

وأمّا ما ذكره بقوله: بل نقول أن نفس التكليف الواقعى... فيرد عليه: أن لازمه جواز المخالفه القطعيّه للتكليف المعلوم، لعدم الباعثيّه الفعليّه، و اختصاص حرمه المخالفه القطعيّه بمخالفه التكليف الفعلى. و بعباره اخرى: الحكم غير الفعلى ليس بحكم بل هو فى قوّه الحكم، و لا حرمه لمخالفه قوه الحكم. ولا نظنّه رحمه اللّه يلتزم بذلک، إذ لا شبهه فى لزوم الإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه حينئذٍ بالتبعيض فى الإحتياط فى الواجبات.

ص: ۴۱۶

الحاصل:

إن الإحتياط حسن عقلاً وراجح شرعا، ولا موضوع له إذا انجرّ إلى اختلال النظام، فإذا لزم ذلك وصلت النوبه إلى التبعيض فيه، لا ـ كما فى الرسائل والكفايه، بل مع مراعاه أهميّه المحتمل حتى لو كان احتماله أضعف، لأنّ الغرض اللاّزم حفظه هو المحتمل والإحتمال طريق.

وملاـك البحث ــ فى هـذا التنبيه ــ جارٍ فى الإحتياط الوجوبى عقلاً أو نقلاً كـذلك، فلو انجرّ إلى اختلال النظام انتفى موضوع الإحتياط، لأن ملاك الإحتياط الوجوبى لا يقاوم الملاك فى لزوم حفظ النظام، كما هو الحال فى الإحتياط الإستحبابى.

وهذا تمام الكلام فى البراءه والإحتياط.

والحمدللّه ربّ العالمين

وبه ينتهى الجزء السّابع وسيتلوه الثامن إنْ شاء اللّه

ص: ۴۱۷

المحتويات

ص: ۴۱۹

ص: ۴۲۰

ص: ۴۲۱

ص: ۴۲۳

الإحتياط

ص: ۴۲۶

ص: ۴۲۷

ص: ۴۲۸

ص: ۴۲۹

ص: ۴۳۰

المجلد ۸

اشاره

ص: ۱

كلمه المؤلف

الحمد للّه رب العالمين، والصّلاه والسّلام على خير خلقه محمد وآله الطّاهرين، ولعنه اللّه على أعدائهم أجمعين.

وبعد:

فهذا هو الجزء الثامن من كتابنا (تحقيق الاصول). وهو فى دوران الأمر بين المحذورين، وأنّه هل تجرى فيه أصاله التخيير، وفى دوران الأمر بين المتباينين ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وأنّه هل تجرى فيهما أصاله الإشتغال أوْ لا؟ نقدّمه إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام فى الحوزات العلميّه، ونسأل اللّه سبحانه أنْ ينفع به وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمّد وآله.

على الحسينى الميلانى

۱۴۳۷

ص: ۵

أصاله التخيير فی دوران الأمر بين المحذورين؟

اشاره

ص: ۷

التكليف:

تاره: مشكوك فيه.

وأُخرى: معلوم.

فعلى الأوّل:

تارةً: تلحظ الحاله السّابقه، وأُخرى لا تلحظ. فالأوّل مجرى الإستصحاب والثانى مجرى البراءه.

وعلى الثانى:

تاره: الإحتياط ممكن، وأُخرى غير ممكن. فالأوّل مجرى الإشتغال؟ والثانى مجرى التخيير؟

ففى دوران الأـمر بين المحـذورين علم بـالتكليف والإحتيـاط غير ممكن. أى: إنّ التكليف جنسـاً معلوم ومجهول نوعـاً، لأنّا نعلم إجمالاً بالتكليف لكنّه مردّد بين الوجوب والحرمه.

وللبحث صورٌ، لأنّه:

تارةً: الواقعه واحده، وأُخرى: الواقعه متعدده.

والأوّل له خمس صور، لأنّه:

قد يكون الحكمان توصليين.

وقد يكونان تعبديين.

وقد يكون أحدهما المعيّن تعبديّاً والآخر توصليّاً.

وقد يكون أحدهما غير المعيّن تعبديّاً.

وقد تكون التوصليّه والتعبديّه مشكوكاً فيها.

الكلام فی دوران الأمر بین المحذورین التوصلیین

اشاره

ويلحق بهذه الصّوره:

صوره ما إذا كان أحدهما غير المعيّن تعبدياً.

وصوره الشك بين التعبديّه والتوصليّه، بناءً على أنّ الأصل فيه هو التوصليّه.

لكون الملاک فی الجميع واحداً.

فنقول:

إنّ المنشأ للشك ودوران الأمر بين المحذورين:

تارةً: إجمال الدليل، وأُخرى: تعارض الدليلين، وثالثه: فقد الدليل، ورابعةً: الأُمور الخارجيه.

وهذا تقسيم الشيخ.

وصاحب الكفايه قال: إنّ الملاک هو العلم بالتكليف مع عدم إمكان الإحتياط، سواء كانت الشّبهه حكميّةً أو موضوعيّه، إلّا فی الخبرين المتعارضين.

ولمّا كان محطّ البحث والنظر هو تعيين تكليف المجتهد، فإنّ المقصود بالبحث أوّلاً وبالذات هو الشّبهه الحكميّه.

الوجوه فی الشّبهه الحکمیّه

اشاره

قال الشیخ(۱) أنّ فی المسأله ثلاثه وجوه، لکنّه عند تعدادها ذکر أربعهً:

۱ـ الحکم بالإباحه ظاهراً. نظیر ما یحتمل فیه التحریم وغیر الوجوب.

۲ـ التوقف، بمعنی عدم الحکم بشیء لا ظاهراً ولا واقعاً. ومرجعه إلی إلغاء الشارع کلا الإحتمالین، فلا حرج عقلًا فی الفعل ولا فی الترک، وإلّا لزم الترجیح بلا مرجح.

۳ـ وجوب الأخذ بأحدهما بعینه.

۴ـ وجوب الأخذ بأحدهما لا بعینه.

وذکر صاحب الکفایه(۲) هذه الوجوه وأضاف وجهاً خامساً وهو:

التخییر بین الفعل والترک عقلًا مع الحکم علیه بالإباحه شرعاً.

مختار الشیخ: الوجه الثانی. وعلیه المحقّقان المیرزا والعراقی.

ومختار الکفایه: الوجه الخامس.

الوجه الأوّل: التوقّف

واستدلّ الشیخ لما ذهب إلیه بقوله(۳):

«الإنصاف أن أدلّه الإباحه فی محتمل الحرمه تنصرف إلی محتمل الحرمه وغیر الوجوب، وأدلّه نفی التکلیف عمّا لم یعلم نوع التکلیف، لا یفید إلّا عدم

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۱۷۸.

۲- ۲. کفایه الأصول: ۳۵۵.

۳- ۳. فرائد الأصول ۲ / ۱۸۵.

المؤاخذه على الترک والفعل، وعدم تعیین الحرمه أو الوجوب، وهذا المقدار لا ینافی وجوب الأخذ بأحدهما مخیّراً. نعم، هذا الوجوب یحتاج إلی دلیل، وهو مفقود، فاللاّزم هو التوقف وعدم الإلتزام إلاّ بالحکم الواقعی علی ما هو علیه فی الواقع، ولا دلیل علی عدم جواز خلوّ الواقعه من حکم ظاهری إذا لم یحتج إلیه فی العمل».

فهو یری التخییر العقلی مع التوقف عن الحکم الشرعی رأساً.

أمّا التخییر، فلعدم التمکن من الموافقه أو المخالفه العملیّه القطعیه، والموافقه الإحتمالیه حاصله بالضروره، فلا حاجه إلی الحکم، وفی الموافقه الإحتمالیه الحاصله لا ـ یرجّح جانب علی جانبٍ آخر إلاّ ـ لمرجّح، وتقدیم جانب الحرمه من باب أولویه دفع المفسده من جلب المنفعه ساقط، فالعقل یحکم بالترجیح لقبح الترجیح بلا مرجح.

وأمّا التوقف عن الحکم الشرعی، فیظهر وجهه بعد بیان الوجوه الأُخری والکلام علیها.

هذا، وقد اشتبه أمر الإنصراف الذی ذکره الشیخ علی المحقّق العراقی، فنسب إلیه القول بانصراف أدلّه البراءه وأصاله الحلّ والإباحه فقال: «لا مجال لجریان أدلّه البراءه وأصاله الحلیّه والإباحه فی المقام لإثبات الترخیص فی الفعل والترک، وذلک لا من جهه ما أفاده الشیخ قدّس سرّه من انصراف أدلّتها عن مثل الفرض، بل من جهه ...»(1).

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۹۳.

إذ أنّ الشيخ يذهب إلى الفرق بين دليل أصاله الإباحه ودليل أصاله البراءه، لأنّه يرى أنّ لسان الأوّل جعل الحليّه والثانى لسانه الرفع، لكنّ الأوّل منصرف عنده عن المقام، ولذا يقول: إنّ أدلّه الإباحه فى محتمل الحرمه ينصرف ... . وأمّا الثانى، فسواء كان رافعاً للمؤاخذه أو التكليف لا ـ يكون دليلاً ـ على جعل الحكم الظاهرى. نعم، الأـثر العقلى للرفع هو الترخيص. هـذا فى البراءه الشرعيّه.

وأمّا البراءه العقليّه، فإن قبح العقاب بلا بيان ليس حكماً ظاهريّاً.

إذن، فدليل الإباحه هو المنصرف عن المقام.

الوجه الثانى: التخيير العقلى والإباحه الشرعيّه

اشاره

قد تقدّم أنّ صاحب الكفايه ذكر فى المقام خمسه وجوه:

١ــ الحكم بالبراءه عقلًا ونقلًا، لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمه للجهل به.

٢ــ وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً.

٣ــ وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً.

۴ــ التخيير بين الفعل والترک عقلًا مع التوقّف على الحكم رأساً.

۵ــ التخيير بين الفعل والترک عقلًا مع الحكم عليه بالإباحه شرعاً.

ثمّ قال: أوجهها الأخير.

واستدلّ للتخيير العقلى بنفس ما ذكره الشيخ.

وأمّا شرعاً، فقد قال بالإباحه ــ خلافاً للشيخ القائل بالتوقف ــ واستدلّ لذلک بقوله:

ص: ١٣

وشمول مثل: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام)(۱) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً(۲).

أمّا الشمول، فللإطلاق.

وأمّـا عـدم المـانع، فلأنّه لا ـ مـانع إلاّ ـ المخـالفه العمليّه القطعيّه، وهـذا غير لازم، لتردّد المكلّف بين الفاعليّه والتاركيه، فالمخالفه القطعيه مستحيله، والموافقه القطعيّه أيضاً مستحيله، لاستلزامها الجمع بين النقيضين، وأمّا الإحتماليه، فحاصله قهراً، ولا دليل على وجوب الموافقه الإلتزاميه بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه الواقعيه، ودليل وجوب العمل بالحكم الشرعى لا يثبت وجوب الإلتزام به، وعلى فرض ثبوت الـدليل، فالإلـتزام بـالحكم الواقعى على مـا هو عليه ممكن وقابـل للإمتثـال، فالإبـاحه الظاهريّه لا تنافى الحكم الواقعى، وأمّا الإلتزام بأحدهما المعيّن، فلا دليل على وجوبه إنْ لم يكن تشريعاً.

وإذا تمّ المقتضى وعُدم المانع، فالشمول حاصل.

توضيح ذلك:

إنّه لا مجرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان فى دوران الأمر بين المحذورين، لوجود «البيان» القائم على أصل الإلزام، فالبراءه العقليّه هنـا سـاقطه. وكـذلك وجوب الأخـذ شـرعاً بأحـد الطرفين، أمّـا تعيينـاً، فلعـدم الـدليل عليه أوّلاً ولأنّه تشـريع ثانياً، وأمّا تخييراً، فكذلك، لأنّ المروض هنا هو إحتمال الوجوب

ص: ۱۴

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۷ / ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، رقم: ۴، باختلاف يسير.
۲- ۲. كفايه الأصول: ۳۵۵.

وإحتمال الحرمه، فليس بموردٍ للأخذ بأحدهما تخييراً، بخلاف مسأله تعارض الخبرين، إذ على القول بالسببيّه يقع التزاحم بين المفسده الدالّ عليها خبر الحرمه والمصلحه الدالّ عليها خبر الوجوب، فيحكم العقل بالتخيير حيث لا مرجّح، وعلى القول بالطريقيّه، فالمفروض كون أحدهما واجداً لشرائط الحجيّه، فالمقتضى للأخذ به موجود والمانع مفقود. فهذه المسأله عند صاحب الكفايه خارجه عن بحث دوران الأمر بين المحذورين، خلافاً للشيخ. ويبقى التخيير العقلى، والمراد منه هو اللّاحرجيّه العقليّه.

وأمّا شرعاً، فالمقتضى لجريان دليل الإباحه الشرعيّه موجود، والإنصراف الذى ادّعاه الشيخ ممنوع، والمانع إمّا لزوم المخالفه العمليّه وإمّا لزوم المخالفه الإلتزاميّه ولا ثالث. أمّا الأُولى فمستحيله، وأمّا الثانيه فقد ثبت عدم وجوب الموافقه الإلتزاميّه.

وهنا نكته لا بأس بالتنبيه عليها وهى:

إنّه قال فى الوجه الأوّل: الحكم بالبراءه عقلاً ونقلاً. وقال فى الأخير وهو مختار: مع الحكم عليه بالإباحه شرعاً. وذلك يفيد أنّه لا يريد من «الإباحه» الأعم منها ومن البراءه، للفرق الواضح بينهما، لأنّ أصاله الإباحه أخصّ من أصاله البراءه، لجريان الثانيه فى الشبهات الحكميّه والموضوعيّه بلا كلام، ولأنّ المجعول بالبراءه عدم التكليف أو المراد منها عدم جعل الإحتياط أو أنّ مدلولها رفع الحكم فى مرتبه الظّاهر أو رفع المؤاخذه. وأمّا أدلّه أصاله الإباحه، فمدلولها جعل الترخيص حكماً ظاهريّاً. فمدلول أدلّه الأصلين مختلف. نعم، يمكن جعل أصاله الحلّ أعمّ منه ومن البراءه مسامحةً.

ص: ۱۵

إشكال الاصفهانی

وأشكل المحقق الإصفهانی(۱) بأن شمول قولهم علیهم السّلام: (كلّ شیء لک حلال) یتوقف علی أُمور:

الأوّل: شموله للشبهه الحكمیّه والموضوعیّه معاً، مع أنّا قد بیّنا فی بحث البراءه اختصاصه بالشبهات الموضوعیّه.

والثانی: شموله للشبهه الوجوبیّه والتحریمیّه، وذلک یكون فیما إذا كان «الحرام» فی غایه الخبر أعم من حرمه الفعل وحرمه الترک، وإذا كان أعم كان المغیّی ــ وهو «الحلال» ــ أعم كذلک. وأمّا إذا اختصّ «حرام» بالشّبهه الحكمیّه التحریمیّه، كان «حلال» مختصاً بها مثله، فیكون الحدیث أجنبیّاً عمّا نحن فیه، ویكون مجراه صوره دوران الأمر بین الحرمه وغیر الوجوب.

ثمّ ذكر وجوهاً لعدم عموم «حرام» فی الغایه، وهی:

۱ــ إن كلّ حكم من الأحكام الخمسه بسیط، لا ینحلّ إلی حكمین فعلاً وتركاً.

۲ــ إن الإیجاب ینبعث عن مصلحهٍ فی المتعلّق، ولیس فی تركه مفسده حتی ینبعث منها التحریم، والحال فی العكس كذلک.

۳ــ لیس فی المراد التشریعی اللّزومی فی موطن النفس إلاّ إراده متعلّقه بفعله، لا كراهه متعلّقه بتركه، إذ لا فرق بین الإراده التشریعیه والتكوینیه إلاّ من جهه تعلّق الاولی بفعل الغیر وتعلّق الثانیه بفعل نفس المرید.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۲۰۹.

۴ــ إنّه لاـ يُستحق العقوبتان على كلّ معصيه، لأن المفروض أن فعل الحرام ينطبق عليه عنوان ترک الواجب وکذا بالعکس فی ترک الواجب.

فتبيَّن عدم التعدّد من حيث المبادی والنتائج والغايات.

والثالث: أن تکون الغايه عقليّه لاـ شرعيّه جعليّه، إذ لو کانت شرعيةً فهی حاصله، لفرض العلم الإجمالی بالوجوب أو الحرمه، بخلاف ما لو کانت عقليه، فإنّ المراد من العلم هو المنجّز، ومع فرض عدم منجّزيه هذا العلم من حيث الموافقه القطعيّه وترک المخالفه القطعيّه، فالغايه غير حاصله بمجرد العلم. وسيأتی الإشکال إن شاء اللّه فی الغايه حتی بناءً علی کونها عقليّه.

قال: فاتضح أن الإستدلال بحديث: کلّ شیء لک حلال، مبنی علی مقدّمات کلّها غير مسلّمه.

المناقشه

إنّ الوجوه التی ذکرها المحقق الإصفهانی فی الإشکال علی صاحب الکفايه فيها نظر:

أمّا أوّلاً:

فإن صاحب الکفايه يستدل بخبر: (کلّ شیء لک حلال حتی تعرف أنّه حرام) وهو يعمّ الشبهتين بلا شبهه، لا بخبر مسعده بن صدقه: (کلّ شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسک، وذلک مثل الثوب يکون عليک

قد اشتريته ولعلّه سرقه ...)(۱) الذی يحتمل الإختصاص بالشّبهه الموضوعيّه من جهه الموارد المذكوره فيه، وإنْ كان يحتمل أن تكون الموارد من باب التنظير لا التمثيل، فيكون صالحاً للإستدلال فی الشبهتين، كما ذكر صاحب الكفايه فی حاشيه الرسائل.

وبالجمله، إن كان الإشكال من جهه أنّ روايه مسعده تشمل الشبهتين، فهو مندفع بأنّه ليس الإستدلال به، مضافاً إلی ما ذكره صاحب الكفايه فی الحاشيه كما تقدّم.

وأمّا ثانياً:

فإنّ جميع ما ذكره المحقّق الإصفهانی مذكورٌ فی الكفايه. فأمّا عدم شمول الخبر للشبهه الوجوبيّه إلّا إذا كان «الحرام» أعم من الفعل والترك، فقد تعرّض له فی الكفايه. وكذلك بساطه الأحكام، فهو مذكور فی مبحث الضدّ منها، وكذا عدم المفسده فی ترك الواجب وعدم المصلحه فی ترك الحرام، فإنّه مذكور فی ردّ كلام المحقّق القمی فی مبحث إجتماع الأمر والنهی.

ولمّا كان صاحب الكفايه يقول ببساطه الأحكام وبعدم المفسده أو المصلحه فی ترك الواجب أو الحرام، فهو لا يقول باستحقاق العقوبتين علی كلّ معصيه ولا بتركب الإراده.

هذا كلّه، مضافاً إلی أنّه قال فی بحث البراءه «مع إمكان أن يقال: ترك

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۷ / ۸۹، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام.

ما احتمل وجوبه ممّا لم يعرف حرمته فهو حلال. تأمّل»(۱) فذكر الإصفهانی وجه التأمّل بقوله:

«وجهه: إن كلّ حكم إيجابی أو تحريمی لا ينحلّ إلی حكمين إيجابی وتحريمی فعلًا وتركاً، بل ترک الواجب حيث أنّه ترک الواجب يستحقّ عليه العقاب، لا أنّه حرام. وكذلک فی طرف الحرام».(۲)

وأمّا ثالثاً:

فإنّ صاحب الكفايه قد استدلّ بهذا الخبر فی الشّبهه التحريميّه ثمّ قال إنّه بعدم الفصل يتمّ المطلوب فی الشّبهه الوجوبيّه وهذه عبارته: «وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط فی الشبهه الوجوبيّه يتمّ المطلوب»(۳).

وقد غفل الإصفهانی عن هذا.

ثمّ إنّ الغايه فی الخبر هی العلم بالحرمه، وهو غير حاصل، لأنّ العلم بالجنس ــ وهو الإلزام ــ ليس علماً بالنوع، فالمتحقّق هو العلم بالجامع، والمجعول غايه ــ وهو العلم بالحرمه ــ غير متحقّق، فالغايه شرعيّه ولكنّها غير حاصله.

هذا تمام الكلام علی إشكالات الإصفهانی.

ص: ۱۹

۱- ۱. كفايه الأصول: ۳۴۲.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۶۷.

۳- ۳. كفايه الأصول: ۳۴۱.

إشكال الميرزا

وأشكل المحقّق النائيني بوجهين(۱):

أحدهما: إن دوران الأمر بين المحذورين ليس مجرى أصاله الحلّ، لأنّ موضوعها هو الشک، وهو إنّما يتحقّق حيث يحتمل الإباحه، وفی المقام علم بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمه، فلا موضوع لها.

والثانی: إنّه لا مانع من جريان الأصل فی كلّ طرف من أطراف الشّبهه المقرونه بالعلم إلّا لزوم المخالفه العمليّه للتكليف المعلوم. وأمّا إذا نافی جريانه نفس التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يعقل الجريان. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن أصاله الإباحه فيه ينافی الإلزام المتيقن فی البين.

المناقشه

والجواب:

أمّا عن الإشكال الأوّل، فهو أنّه ليس الموضوع فی الخبر هو الشک فی الإباحه، بل هو عدم العلم بالحرمه، وبين الأمرين بون بعيد. وفی المقام علم بالإلزام مع الجهل بخصوصيّه الوجوب والحرمه، فالعلم بعدم الإباحه هو لمفروض فی البحث، فموضوع الخبر متحقّق فيه، والحديث شامل والأصل جار.

وبعباره أُخرى: الغايه فی الخبر هو العلم بالحرمه، فالمغيّى عدم العلم بها، فما لم تعلم حرمته فهو حلال، فالإستدلال بهذا الخبر تام.

۱- ۱. فوائد الأصول ۳ / ۴۴۴.

وأمّـا الخبر الآـخر: (كـلّ شـيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)، فلا يشـمل المقام كما فى فوائـد الاصول(١)، لظهـوره فى أخذ إحتمـال الحليّه فيه، وهو متحقّق فى دوران الأـمر بين المحـذورين كمـا تقـدّم. إلاّـ أنّ صـاحب الكفـايه وغيره لم يسـتدلّوا بالخبر الثانى.

وأمّـا عن الإشـكال الثـانى ــ وهو أن جعـل الإبـاحه الظـاهريه مع العلم بجنس الإـلزام غير ممكن، لأـن جريانها فى كلّ من طرف الفعل والترك يغنى(٢) عن جريانهـا فى الطرف الآخر، فإنّ معنى إباحه الفعل وحليّته هو الرخصه فى الترك وبالعكس، ولـذلك كـان مفـاد أصـاله الحـلّ بمـدلولها المطـابقى ينـاقض القـدر المشترك المعلوم بالإجمال أعنى جنس الإلزام ــ فقـد قال المحقّق العراقى(٣):

بـأنّ العلم يتقوّم بنفس العنوان والصّوره الـذهنيّه من دون سـرايهٍ له إلى وجود المعنون فى الخارج، وكلّ محمول يسـتحيل تخلّفه وتعـدّيه عن موضوعه. وعلى هـذا، فإنّ متعلّق العلم فى دوران الأمر بين المحذورين هو أحد الأمرين من الوجوب والحرمه، وهذا العلم المتعلِّق بالعنوان ــ أعنى عنوان الأحد ــ لا يسرى إلى معنونه وهو الوجوب والحرمه.

أمّا أصاله الإباحه، فالموضوع فيها عباره عن الفعل والترك المشكوك فى

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٤٤٥.

٢ - ٢. وهـذا بخلاـف الـبراءه والإستصـحاب، فـإن جريانهمـا فى خصـوص مـا تعلّق بالفعـل من الوجوب أو الحرمه، لاـ يغنى عن الجريان فى الطرف الآخر، بل يحتاج كلّ من الطرفين إلى براءه أو استصحابٍ خاصٍّ به.

٣- ٣. نهايه الأفكار ٣ / ٢٩٤.

إباحته، والمحمول فيها هو «الحلیّه»، فیفید الأصل حلیّه مشکوک الحرمه وحلیّه مشکوک الوجوب، فمجری الأصل ــ وهو الطرفان ــ غیر متعلّق العلم وهو الإلزام الموجود بینهما، فلا یکون جریانه فیهما مناقضاً للعلم المتعلّق بالجامع.

وفیه:

أمّا علی مسلک المیرزا فی الأوامر والنواهی ــ من أن الأمر طلب الفعل والنهی طلب الترک، فالفرق بینهما فی ناحیه المتعلَّق ــ فالجواب غیر تام بعد الدقه فی کلام المیرزا(۱). فقد ذکرنا أنّه یقول بأن جریان أصاله الإباحه فی أحد الطرفین یغنی عن جریانه فی الطرف الآخر، لأنّه بمجرد الجریان فی أحدهما یتم الترخیص بالنسبه إلی کلیهما، وهذا لا یجتمع مع العلم بالإلزام.

وأمّا علی مسلک غیر المیرزا ــ من أنّ المتعلَّق فی کلیهما واحد وهو الفعل، وإنّما الإختلاف بالمتعلِّق، إذ هو فی أحدهما البعث وفی الآخر الزجر ــ فالإندفاع أوضح، لأن الفعل إما مبعوث إلیه وإما مزجور عنه. وجریان الإباحه فی هذا الفعل الذی تعلَّق به الإلزام مع الخصوصیّه من جهه البعث والزجر ــ غیر ممکن.

فظهر عدم تمامیّه جواب العراقی عن الإشکال الثانی.

ص: ۲۲

۱- ۱. وإنْ کان یتخیّل وروده بناءً علی مسلکه، من جهه أنّ جریان الأصل فی طرف الوجوب ــ مثلاً ــ یؤدّی إلی ارتفاع طلب الفعل ولا علاقه له بطرف الحرمه، فیکون طلب الترک باقیاً علی حاله، فلا تقع المناقضه بین أصاله الإباحه والعلم بالإلزام.

إشكال العراقی

وأشكل المحقّق العراقی(۱) علی صاحب الكفایه: بأنّ المكلَّف فی مورد دوران الأمر بین المحذورین مضطرٌّ إلی الفعل أو الترک، فهو بمناط الإضطرار مرخَّص، ومعه لا وجه لجعل الإباحه الشرعیّه. وعلی الجمله، فإنّه لا مانع من جریان أصاله الإباحه، ولا دلیل علی الإنصراف، ولكنْ لا وجه لجعلها مع الإضطرار.

المناقشه

وفیه: إنّه لا مانع من جعل الإباحه من ناحیه الشارع إلی جنب الترخیص المذكور من ناحیه العقل، كما هو الحال فی جمیع الشبهات البدویّه.

التحقیق فی الإشكال علی صاحب الكفایه

ثمّ إنّه یرد علی صاحب الكفایه ــ بقطع النظر عن دعوی الإنصراف كما ذكر الشیخ ــ لزوم اللّغویّه من جعل الإباحه.

وتوضیح ذلک: إنّ للمعلوم فی دوران الأمر بین المحذورین جهتین، فبالمطابقه یعلم علماً إجمالیّاً بأحد الحكمین من الوجوب والحرمه، وبالإلتزام یعلم علماً تفصیلیّاً بعدم الحلیّه، لأنّ كلاًّ من الوجوب والحرمه یلازم عدم الحلیّه، فلو أُرید جعل الإباحه الظاهریّه لزم اجتماع الضدّین فی الشیء الواحد من جهه

۱- ۱. نهایه الأفكار ۳ / ۲۹۳.

المـدلول المطـابقى، لأـن الإبـاحه تضادّ الحكمين، واجتماع النقيضـين من جهه المـدلول الإلتزامى، أى الحليّه وعـدم الحليّه، لأن المعلوم عدم حليّه نفس هذا الشىء، لكونه إمّا واجباً أو محرماً، وكونه فى نفس الوقت حلالاً يستلزم المحال المذكور، وتفكيك المحقّق العراقى بين متعلّق العلم وموضوع الحكم الظاهرى لا وجه له.

قال شيخنا ـ فى الـدوره السّابقه ـ وهـذا الإشكال وارد عليه بناءً على القول بتضادّ الأحكام كما هو المختار عنده، إلّا أنْ يقال: بعـدم فعليّه الحكم الواقعى كمـا ذهب إليه فى مسـأله الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى. لكنّ التحقيق: إنّ فعليّه الحكم بفعليّه موضوعه، ولاـ ريب فى فعليّته هنـا إلاّـ أنّه لاـ قـدره على المخـالفه أو الموافقه القطعيّه، فكـان غير المقـدور هو القطع بأحد الأمرين لا نفس الموافقه أو المخالفه.

اللهمّ إلّا أنْ يقال بعدم الفعليّه بالإضـطرار إلى أحد الطّرفين، من حيث أنّ الحكم الواقعى إمّا بعث وإمّا زجر، ومع الإضـطرار إلى أحـدهما يسـقط الحكم الواقعى عن الفعليّه. وهـذا مسـلكه قدّس سـرّه. أو يقال: بأنّ الفعليّه تدور مدار العلم، وهنا لا يوجد العلم. وهذا مسلك المحقّق الإصفهانى.

وأمّـا على القول: بـأن لاـ تضـادّ بين الأحكـام أنفسـها، لأنّ الحكم اعتبارٌ وهو خفيف المؤنه، بل هو إمّا فى مرحله الملاك أو فى مرحله الإمتثـال. فالإشـكال هـو: لغـويّه الحكم فى مرحله الإمتثـال، لعـدم إمكـان المخـالفه أو المـوافقه القطعيّه، وأمّـا الإحتمـاليّه فحاصله.

وفى مرحله الملاـك، قـال المحقّق الإصـفهانى وغيره ــ فى مسـأله الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظـاهرى ــ : بـأنّ ملاـك الحكم الواقعى للحرمه ــ مثلًا ــ قائم بالمتعلَّق، والظاهرى ــ وهو الإباحه ــ قائم بنفس جعل الحكم الظّاهرى.

لكنّ هـذا الجمع غير ممكن هنا، لعـدم وجود المصـلحه فى جعل الحكم الظاهرى ــ بخلاف الشّـبهه البدويّه ــ لأنّها لا تخلو عن أحـد أمرين، فإمّا التوسـعه بحيث لولاها لكان المكلَّف فى الضّـيق والكلفه، وهنا لا ضـيق، لوجود اللّاحرجيّه العقليّه، لعدم إمكان المخـالفه أو الموافقه القطعيّه، فلاـ أثر عملى لجعـل أصاله الإباحه هنا، لأنّ الترخيص حاصل، وقـد صـرَّح المحقّق الخراسانى بأنّ الأـصول العمليّه وظـائف للشـاكّ فى مرحله العمـل. وإمّـا إسـناد الترخيص إلى الشارع، وهو هنا غير معقول، لوجود العلم بالإلزام الشرعى.

فظهر لغويّه جعل أصاله الإباحه فى دوران الأمر بين المحذورين.

كذا أفاد دام بقاه.

أقول:

قد عرفت أنّ صاحب الكفايه يقول بالتضادّ بين الأحكام الخمسه بأنفسها، فالإشكال يرجع إلى لزوم الجمع بين الضدّين، لكن قد عرفت أيضاً أنّه يقول بعدم فعليّه الحكم الواقعى حيث يوجد الحكم الظاهرى أو يضطرّ إلى أحد الطرفين، وحينئذٍ لا يلزم محذور الجمع بين النقيضين، والإشكال عليه بفعليّه الحكم الواقعى إشكال مبنائى.

هذا، ولكنّ الإشـكالات على صاحب الكفايه متعدّده، فإنّه وإنْ اندفع بعضـها على مبناه، لكنّ البعض الآخر وارد عليه، ومن ذلك سوى ما تقدّم:

أوّلاً: إنّه لا يوجد عندنا دليلٌ على الإباحه فی الشبهات الحکمیّه الکلیّه التی هی محطّ نظر المجتهدین، وما ورد فی الإباحه، فمورده الشّبهات الموضوعیّه، کروایه مسعده بن صدقه وغیرها، ولا أقلّ من الشک فی شمول الأخبار للشبهه الحکمیّه.

أورده المحقّقان النائینی والإصفهانی(۱) ووافق علیه شیخنا فی الدّوره اللاّحقه.

وثانیاً: إنّ المحقّق الخراسانی قد نصَّ فی مبحث البراءه(۲) على أنّ (کلّ شیء لک حلال) ظاهر فی الشّبهه التحریمیّه، وأنّه یقال بأصاله الحلّ فی الوجوبیّه من باب عدم الفصل. هذا من جههٍ. ومن جهه اُخرى، فقد جعل الحرمه أعمّ من الفعل والترک، فیکون الخبر جاریاً فی الشبهتین. ولکنّه أبطل الوجه الثانی، لأنّه یرى بساطه الوجوب والحرمه، وأنّ الحرمه ناشئه من المفسده فی الفعل، فیبقى عدم الفصل، ولکنْ لا مجال لعدم الفصل فی دوران الأمر بین المحذورین، لوجود خمسه أقوال فیه.

وثالثاً: ذکر المحقّق النائینی(۳) أنّه یعتبر فی الأصل إحتمال مطابقته للواقع وإلاّ کان باطلاً، وفیما نحن فیه نقطع بمخالفه أصاله الأباحه للحکم الواقعی، لأنّه إمّا الوجوب وإمّا الحرمه.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۶۵ _ ۶۶.
۲- ۲. کفایه الأصول: ۳۴۱.
۳- ۳. فوائد الأصول ۳ / ۴۴۵.

الكلام حول قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين

قال فی الکفایه(۱):

«وقیاسه بتعارض الخبرین الدالّ أحدهما علی الحرمه والآخر علی الوجوب. باطل.

فإنّ التخییر بینهما علی تقدیر کون الأخبار حجّهً من باب السّـببیّه علی القاعده، ومن جهه التخییر بین الواجبین المتزاحمین. وعلی تقدیر أنّها من باب الطریقیّه، فإنّه وإنْ کان علی خلاف القاعده، إلاّ أنّ أحدهما تعییناً أو تخییراً حیث کان واجداً لما هو المناط للطّریقیّه من إحتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجّهً فی هذه الصّوره بأدلّه الترجیح تعییناً أو التخییر تخییراً، وأین ذلک ممّا إذا لم یکن المطلوب إلاّ الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربّما لا یکون إلیه بموصل؟

نعم، لو کان التخییر بین الخبرین لأجل إبدائهما إحتمال الوجوب والحرمه وإحداثهما التردید بینهما، لکان القیاس فی محلّه، لدلاله الدلیل علی التخییر بینهما علی التخییر ههنا. فتأمّل جیّداً».

توضیح کلام الکفایه

وتوضیحه: أنّه بعد أنْ ذکر عدم المانع العقلی عن جریان أصاله الإباحه، ذکر أنّه إنْ قیل بوجود المانع الشرعی عنه، وذلک بتنقیح المناط فی دلیل الخبرین

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۵۵ _ ۳۵۶.

المتعارضين، فإنّ للشارع هناك حكماً ظاهريّاً وهو التخيير فى الأخذ بأيّهما شاء، ولم يجعل حكماً ظاهريّاً فى قبال الخبرين، وهذا يجرى فى مسأله دوران الأمر بين المحذورين ــ حيث يتردّد الأمر بين حكمين واقعيين ــ بالأولويّه ولا أقلّ من المساواه، فيخيّر الشارع هنا بين الأخذ الطّرفين، ولا يجعل حكماً ظاهريّاً فى مقابلهما.

ولك أنْ تقول أيضاً: بأنّ الخبرين المتعارضين ينفيان إحتمال الحكم الثالث، بل لابدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً، وفى دوران الأمر بين الوجوب والحرمه كذلك، فالثالث وهو الإباحه منفىّ، ولابدَّ من الأخذ بأحد الحكمين تخييراً شرعيّاً، قياساً على تلك المسأله بتنقيح المناط بالأولويّه أو المساواه.

ويمكن أنْ يقال: بأنّ الخبرين يبديان إحتمال الوجوب والحرمه، وإذا حكم الشارع فى موردهما بالتخيير، حكم به فى مورد إحتمال الوجوب والحرمه بالوجدان بالأولويّه.

قال رحمه اللّه: هذا القياس باطل، لأنّا إنْ قلنا بالسّببيّه فى حجيّه الأخبار، فإنّ قيام الخبر على الوجوب يحدث مصلحةً ملزمه، وقيام الآخر على الحرمه يحدث مفسده ملزمةً، وحيث لا يمكن إمتثالهما معاً يقع التزاحم، ويكون التخيير بين الفعل والترك على وفق القاعده، إرشاداً إلى حكم العقل. أمّا فى دوران الأمر بين المحذورين، فالشىء واحد، وهو إمّا ذو مصلحه ملزمه وإمّا ذو مفسده ملزمه. فالقياس مع الفارق.

وإن قلنا: بأنّ حجيّه الأخبار من باب الطريقيّه، فالتخيير على خلاف القاعده.

وأمّا قول المحقّق الإصفهانی: «وأمّا ما عن شیخنا العلّامه قدّس سرّه فی المتن من الجواب بناءً علی الطّریقیّه من وجود ملاک الطّریقیّه فی کلا الخبرین وهو إحتمال الإصابه شخصاً وغلبه الإصابه نوعاً، فالعلم الإجمالی بالکذب الواقعی غیر مانع، إذ لیس الکذب الواقعی مانعاً، ومع وجود الملاک فی کلیهما فلا محاله یکون التخییر علی القاعده، ولا یقاس به ما نحن فیه، من حیث أنّه لیس فیه إلاّ مجرّد إحتمال الحکمین، لا ملاکان لاعتبار الحجیّه فی کلا الخبرین. فقد بیّنا فی محلّه أنّه لا یخلو عن محذور ...»(۱) فسهو من قلمه الشریف.

وإنّما کان علی خلاف القاعده، لأنّ القاعده حینئذٍ هی التساقط، ولکنْ لمّا کان أحد الخبرین واجداً لملاک الطّریقیّه مع إحتمال إصابته ومطابقته للواقع، فقد جعلته أدلّه الترجیح أو التخییر حجّهً تعییناً أو تخییراً.

أمّا المقام، فالحکم الواقعی فیه واحد، وهو مردّد بین الوجوب والحرمه، فهو ذو ملاک علی نحو التعیین، لکنّه مجهول عندنا، وإن کان المطلوب هو الإلتزام بما صدر فی الواقع إجمالاً، فهو حاصل(۲) من غیر حاجه إلی الإلتزام بأحد الطّرفین بخصوصه، فإنّه ربّما لا یکون موصلاً إلی الواقع. فالقیاس مع الفارق کذلک.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۲۱۶.

۲- ۲. هذا فیه إحتمالان، أحدهما: أن یکون المراد «العمل». أی: إنّ الموافقه القطعیّه عملاً لا تمکن، والموافقه الإحتمالیّه عملاً حاصله، فلا مجال لأن یحصّلها الشارع بالجعل. والثانی: أن یکون المراد «الإلتزام». أی: إنّ الإلتزام بالنسبه إلی الحکم الواقعی حاصل بلا جعلٍ من الشارع للحجیّه تعییناً أو تخییراً. وکیف کان، فلا ملاک للتنجیز.

النظر فيه:

وتنظّر فيه شيخنا فى الدوره السّابقه: أمّا من حيث المبنى، فهو يرى أنّه لا ملزم للموافقه الإلتزاميّه، لأنّ دليل التكليف ليس فيه إلّا إقتضاء العمل بالتكليف، وليس فيه إقتضاء الإلتزام بوجوب المكلّف به مثلاً ـ وأمّا غير هذا الدليل، فلا شىء يدلّ على لزوم الإعتقاد، وما يدلّ على وجوب تصديق النّبىّ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم فيما يخبر به، لا يقتضى وجوب الإلتزام والتصديق للمخبر به. وبالجمله: لا ملازمه بين تصديق المخبِر وتصديق المخبَر به ... وهو كما ترى.

وأمّا من حيث البناء فنقول: إنّ ما ذكره بناءً على القول بالسّببيّه مخدوش، فإنّ المحذور فى التعارض يكون فى مرحله الجعل، وفى التزاحم يكون فى مرحله الإمتثال، فهذا هو الفرق بين التعارض والتزاحم، وفى التزاحم يحكم العقل بالتخيير مع تساوى الملاكين، وبلزوم صرف القدره فى الأهمّ منهما إنْ كان أحدهما أهمّ من الآخر، فحيث يتساوى الملاكان يسقط إطلاق الحكمين دون أصلهما، ولا ملازمه بين الأصل والإطلاق فى السقوط، والضرورات تتقدّر بقدرها.

وفى التعارض لا يجتمع الملاكان فى الشىء الواحد، إذ لا يكون الشىء الواحد ذا مصلحه ملزمه ومفسده ملزمه معاً، فالمحذور فى الجعل كما أشرنا، ولذا يكون مقتضى الأصل فى التعارض هو التساقط.

والحاصل: إنّه فى التعارض يسقط أصل الحكمين، وفى التزاحم يسقط إطلاق الحكمين.

وبما ذكرنا يظهر أن ما نحن فيه بناءً على السّببيّه مصداق للتعارض

ص: ٣٠

لا التزاحم، لأنّ الخبر القائم على وجوب الشىء يحدث المصلحه فيه ـ بناءً على السّـببيّه ـ والقائم على حرمته يحدث المفسده، واجتماع المفسده الملزمه مع المصلحه الملزمه فى الشىء الواحد محال، فما نحن فيه على السّـببيّه صغرى لباب التعارض لا التزاحم. وبعباره أُخرى: التزاحم بناءً على السّـببيّه معناه وجود الغرضين فى الشىء الواحد يوجب أحدهما جعل الوجوب والآخر جعل الحرمه، حتى يقع التزاحم، وهذا محال، لأنّ مع وحده المتعلّق لا يعقل جعل الحكمين، لأنّ جعلهما فرع وجود الغرضين، ووجود الغرضين فرع وجود المتعلَّقين.

وقياس ما نحن فيه بالتزاحم بين الواجبين كإنقاذ الغريقين، لا مورد له، لأنّه إنْ كان الملاک فى أحد الحكمين أهمّ ـ ككونه نبيّاً مثلاً ـ لزم جعل الحكم التعيينى، وإن كانا متساويين لزم جعل الإباحه، فلا معنى لجعل التخيير على حالٍ.

وهذا هو الإشكال الأوّل.

وأمّا ثانياً، فقد وقع البحث فى أنّ الخبرين المتعارضين هل ينفيان الثالث أوْ لا؟. وبعباره أُخرى: هل يتساقطان بالمرّه أو فى مدلولهما المطابقى دون الإلتزامى وهو نفى الثالث؟ قد اتّفق الميرزا وصاحب الكفايه على الثانى، واختلفا فى الدليل. ومسلک الثانى هو: إنّ المتعارضين أحدهما معلوم الكذب وساقط عن الإعتبار دون الآخر، وحيث لم يتعيّن الكاذب منهما يسقط المدلول المطابقى فيهما، لكن لـ«أحدهما» نفى الثالث، لوجود المقتضى وعدم المانع ... فإذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمه وتساقطا، فإن «أحدهما» حجّه على نفى الإباحه، هذا إن لم نعلم بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمه واحتملنا كونه الإباحه،

فلو علمنا بذلک، کان النافی للثالث هو العلم لا أحدهما، إذ مع وجود العلم لا تصل النوبه إلی الحجّه التعبّدیّه لأجل نفیه.

هـذا ما ذهب إلیه فی نفی الثالث بحجّتین تعبّدیتین متعارضتین، فکیف یلتزم فیما نحن فیه بالإباحه مع وجود العلم بأنّ الحکم فی الواقع إمّا الوجوب وإمّا الحرمه کما هو المفروض؟ إن لازم کلامه أن یکون العلمی نافیاً للثالث ولا ینفیه العلم، وهذا غیر معقول.

کلام السیّد الأُستاذ

وأفاد سیّدنا الأُستاذ: «أنّ الوجه المصحّح للقیاس أحد أمور:

الأوّل: دعوی إنّ الملاک فی الحکم بالتخییر فی مورد تعارض الخبرین هو مجرد إبدائهما إحتمال الوجوب والحرمه، فیسری الحکم إلی کلّ مورد کذلک، ومنه ما نحن فیه.

الثانی: دعوی إنّ الملاک هو نفی الثالث. وما نحن فیه کذلک.

الثالث: إنّ رعایه الحکم الظاهری وهو الحجّیه یدلّ بالفحوی علی رعایه الحکم الواقعی، فإذا ثبت التخییر بین الحجّتین وعدم طرحهما، فثبوت التخییر بین الحکمین الواقعیین أولی.

قال: ولکن جمیع هذه الوجوه ممنوعه.

أمّا الأوّل: فلأنّه تخرص وتحکم علی الغیب، بل بناء علی السّببیّه لا مجال له، لأنّ التخییر یکون من باب التخییر بین الواجبین المتزاحمین، وأیّ ربط لذلک بما نحن فیه.

ص: ٣٢

وأمّا الثانى: فهو كالأوّل، مع أنّ نفى الثالث قد لا يقول به الكلّ، لا بهما _ كما يراه الشيخ _ لتبعيّه الدلاله الإلتزاميّه للمطابقيّه فى الحجّيه كتبعيّتها لها فى أصل الثبوت. ولا بأحدهما _ كما يراه صاحب الكفايه _ لعدم تصوّر ما أفاده فى تقريبه فى محله فراجع. مع أنّ الكلّ يرى التخيير ولو لم يتكفّل الخبران نفى الثالث.

وأمّا الوجه الثالث: فلأنّ الأولويّه إنّما تتمّ لو فرض ثبوت الموضوع لكلّ من الحكمين الواقعيين كثبوته للحكمين الظاهريين، وليس الأمر كذلك، بل هو حكم واقعى مردّد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين، فإنّ كلاًّ منهما واجد لموضوعه وهو الخبر التام الشرائط. وببيان آخر نقول: إنّ الطريقيّه بأىّ وجه صوّرت فى باب الطرق مشوبه بالموضوعيّه، وإلاّ لزم إعتبار كلّ طريق وكاشف، فللطريق الخاص موضوعيّه كانت منشأ لجعله حجّه ككثره انضباطه ونحوها، وقد ادّعى صاحب الكفايه أنّ الموضوع هو إحتمال الإصابه.

وأورد عليه الإصفهانى: بأنّه شرط للحجيّه لا موضوع وأنّ الموضوع هو عنوان التسليم(١).

إذن، فموضوع الحكم الظاهرى الناشئ من مصلحه معيّنه ثابت، وتردّد الحال بينهما وأين ذلك مما نحن فيه. فيما هناك موضوع واحد لحكم واقعى واحد غير معلوم. فلا يقال بعد هذا أنّه: بناء على الطّريقيّه يكون المدار على الواقع المنكشف بلا خصوصيّه للطّريق، والواقع المحتمل هو أمر واحد، فيكون مورد الخبرين المتعارضين مثل ما نحن فيه، فيتحقّق التخيير فيما نحن فيه. فتدبّر»(٢).

ص: ٣٣

١- ١. نهايه الدرايه ۴ / ٢١۶.

٢- ٢. منتقى الأصول ۵ / ٢٩ _ ٣٠.

الوجه الثالث: التخيير

وفيه: إن التخيير

إن كـان في المسـألة الفرعيّة، فغير ممكن من الشارع أن يخيّر بين الفعل والترک، إذ يعتبر في الجامع بين طرفي التخيير أن يكون متعلّقاً للقدرة، وهنا ليس كذلک، لأن المكلَّف إمّا فاعل وإمّا تارک.

وإن كـان في المسـألة الاـصولية، فهو ممكن، لكنه يتوقف على قيـام الـدليل، وليس في مقـام الإثبـات هنـا دليلٌ. أمّا في الخبرين المتعارضين فالدليل موجود، ولكنْ لا وجه للقياس.

وأمّا التخيير العقلي، فهو غير معقول كذلک، لما ذكرنا.

أقول:

والـذي ذكره الشـيخ هو اللاّـحرجيّة العقليّة، وهو غير التخيير العقلي، وإليه ذهب سـيّدنا الأُسـتاذ بعـد أنْ نـاقش سـائر الأـقوال في المسألة، قال:

فيتعيّن الإلتزام بالتخيير، لا من قبيل الوجوب التخييري شرعاً، ولا من قبيل التخيير العقلي في باب التزاحم ... فالمراد من التخيير هو عدم الحرجيّة في الفعل والترک، وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني(1).

ولكنّ المختار ــ وفاقاً لشيخنا الأُستاذ ــ هو جريان الإستصحاب كما سيأتي، ومعه لا مجال للتخيير مطلقاً. فانتظر وتدبّر.

١- ١. المصدر ٥ / ٣٢.

الوجه الرابع: تقديم جانب الحرمه

من باب: إن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

وفيه:

أوّلاً: ليس الأمر فى كلّ الموارد هكذا.

وثانياً: سلّمنا، لكنه فى المصلحه والمفسده المعلومتين، وهنا محتملتان، ولا دليل على تقدّم المفسده المحتمله على المصلحه المحتمله.

الوجه الخامس: البراءه

اشاره

ووجه جريانها هو: إنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، وحديث الرفع، متحقّق فى دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ كلًّا من الطرفين مشكوك فيه ولا بيان عليه، فالمقتضى لجريان البراءه تام. وأما المانع عنه فمفقود، لأنّ جريانها لا يؤدّى إلى المخالفه العمليّه، فإنّها لا تتحقّق فى مورد دوران الأمر بين المحذورين. وأمّا الموافقه الإلتزاميه ــ إن قلنا بوجوبها ــ فهى ممكنه، فيلتزم بالواقع على ما هو عليه.

ومع وجود المقتضى وعدم المانع، تكون البراءه جاريه مطلقاً.

قال الشيخ: العقليه جاريه، وليس العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه فى المانعيّه عن جريان القاعده(۱).

فأشكل المحقّقان الخراسانى والهمدانى(۲): بأنّ الحق تقييد العلم بالجنس

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۱۸۰.

۲- ۲. حاشيه الهمدانى: ۱۸۵.

بعـدم التمكن معه من المخـالفه القطعيّه، إذ مـع التمكن منهـا يكـون منجّزاً وتحرم المخـالفه. كمـا إذا علم بوجوب هـذا أو حرمه ذاک، فإنه يمكن المخالفه القطعيه، وحينئذٍ يكون هذا العلم مانعاً عن جريان القاعده.

فقوله: ليس العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه. ليس على إطلاقه، بل لابـدّ من تقييـد العلم بالجنس الذى لا يتحقق من المخالفه العمليه القطعيه، ولو أمكنت المخالفه أو الموافقه يكون العلم مؤثراً ومنجّزاً، سواء كان العلم بالجنس أو بالنوع، ومع فقد العلم من أصل أو التمكّن من المخالفه أو الموافقه فهو غير مؤثر.

أقول:

هذا التقييد لازم، لكنّ الشيخ قد نصّ على ذلک من قبل. على أنّه قال فى مباحث القطع، بأن الملاک هو التمكّن من المخالفه أو المـوافقه، مـن غير فرق بين كـون العلم بـالجنس أو بـالنوع. والحاصـل: إنّه قائـل بتـأثير العلم بـالجنس فى حـال التمكّن من أحد الأمرين.

الإشكالات

وقد أُشكل على القول بالبراءه بوجوه:

الأوّل: إنّ العلم التفصيلى بالإلزام والإجمالى بنوعه يمنعان من إجراء البراءه.

وفيه:

إنّه استبعاد محض، لأن موضوع الأصل فى كلّ طرف ــ وهو الشک ــ

موجود، فهو یجری فی کلٍّ من الطرفین بخصوصه، دون الإلزام المعلوم، فلا مانع من الجریان من هذه الناحیه. نعم، یلزم المحذور من إجراء الإباحه، لأنّ جریانها فی أحد الطرفین یستلزم الإباحه فی الطرف الآخر أیضاً.

وإن کان المانع من ناحیه استلزام البراءه الترخیص فی المعصیه عملاً أو التزاماً، فإن الإطاعه الإلتزامیه حاصله، والترخیص العملی فی الطرفین لا ینفی الإلتزام بالحکم الواقعی، والمخالفه العملیّه غیر ممکنه.

الثانی: إنّ الترخیص موجود بمناط التکوین، ومعه لا مجال للترخیص بمناط الشک.

وبعباره أُخری: الأصل العملی یجری فی کلّ موردٍ یسقط العلم فیه عن التنجیز، وفیما نحن فیه قد تحقّق الترخیص فی الرتبه السّابقه، فلا أثر له فی المرتبه اللاّحقه.

فالنظر فی التقریب الأوّل إلی اختلاف المناط، وفی الثانی إلی اختلاف الرتبه.

وهذا الإشکال من المحقّق العراقی(۱).

وفیه:

إن کان الإضطرار التکوینی بالنسبه إلی الحکم الواقعی المعلوم، فلا إشکال فی عدم وصول النوبه إلی الترخیص بالبراءه، لأن العلم لا یکون منجّزاً بالنسبه إلیه، فلا حاجه إلی تحصیل العذر بالجهل. لکن ما نحن فیه لیس کذلک، لأن الحکم

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۹۵.

الواقعی هنـا موجود، وهو إمّـا الوجوب وإمّـا الحرمه، ولا قصور فی ملاک ذاک الحکم ولا فی القـدره علی إمتثاله، فلا اضـطرار بالنسـبه إلی المکلَّف به، وإنّمـا الإضـطرار بالنسـبه إلی الجامع، ولا قـدره علی تحصـیل الموافقه القطعیه. فالمضـطر إلیه هو حکم العقل بلزوم الموافقه القطعیه وحرمه المخالفه القطعیه، لا حکم الشـرع بالوجوب أو الحرمه. وفی هذه الحاله یعذّر العقل المکلّف ویرفع عنه الحرج بالفعـل أو الترک، لا ـ أنه یحکم بـالترخیص، واللاّ ـ حرجیه العقلیه ـ وإن کـانت حاصـلهً فی الرتبه السّـابقه ـ لا تنـافی الحکم الشـرعی الظـاهری فی المرتبه اللاّ ـ حقه، بـل إنّهـا معلَّقه علی حکم الشـرع، ومعه ینتفی حکم العقـل بها، نظیر انتفاء قاعـده قبـح العقـاب بحـدیث الرفع، فلو قیل بلغویّه الحکم الشـرعی بالترخیص هنا مع وجود اللاّحرجیّه العقلیه من قبل، لزم لغویّه حدیث الرفع مع وجود القاعده. وهذا ما لا یلتزم به أحد.

الثالث: قال المیرزا(۱):

أمّا فی العقلیّه، فبأنها تفیـد العذر للشاک فی التکلیف، وحیث یوجد القطع بالمؤمّن ولا یقبل التکلیف التنجیز بالعلم الإجمالی، لا تبقی حاجه إلی القاعده.

ومرجع هذا الإیراد إلی ثبوت عدم إستحقاق العقاب علی هذا التکلیف فی المرتبه السّابقه، ولیس فی البین إحتمال العقوبه أصلاً. فلا تصل النوبه إلی إثبات هذا المعنی بحکم العقل من جهه عدم البیان.

۱- ۱. فوائد الأصول ۳ / ۴۴۸.

وفيه:

إنّا قد ذكرنا أن الإضطرار ليس بالنسبه إلى حكم الشارع كى يكون رافعاً للتكليف ولا يبقى المجال للقاعده. بل هو بالنسبه إلى حكم العقل بلزوم الموافقه القطعيه لحكم المولى. أى: متى كان التكليف ولم تمكن الموافقه القطعيه له، حكم العقل بالعذر، فهذا حكم عقلى.

ومن جهه أُخرى: يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أى: إنّ التكليف المحتمل الذى لا بيان عليه تقبح العقوبه عليه. وهنا: الوجوب لا بيان عليه، وكذا الحرمه، فموضوع القاعده موجود بالنسبه إلى كلٍّ من الطرفين، والعذر من جهه الإضطرار حاصل بالنسبه إلى الجامع فى البين، فالحكمان العقليّان جاريان.

وعلى الجمله، إنّما يرد الإشكال لو كان عدم قابليه التكليف لاستحقاق العقاب فى الرتبه السّابقه ــ أى فى موضوع القاعده ــ، وقد عرفت أنه ليس كذلك، وأنّ الإضطرار هو بالنسبه إلى الموافقه العمليه، فلا يرفع موضوع القاعده، كما لا ترفع القاعده موضوع حكم العقل بعدم لزوم الموافقه القطعيه مع الإضطرار.

وأمّا فى النقليّه، فلأنها تجرى فى كلّ موردٍ أمكن للشارع وضع الإحتياط فيه، لأن الرفع فرع الوضع. وهنا لا يمكن وضع الوجوب والحرمه كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير. وحينئذٍ لا يعقل الرفع، فلا تعمّ أدلّه البراءه للمقام.

أقول:

قد أمر المحقّق الميرزا هنا بالتأمّل، ولم يشر إليه شيخنا فى الدرس.

ص: ٣٩

ثمّ إنّ مدرك البراءه الشرعيّه لا ينحصر بحديث الرفع حتّى يكون هناك رفع متفرّع على الوضع. ولعلّ هذا وجه التأمّل.

جواب السيّد الخوئی

وأجاب المحقّق الخوئی کما فی المصباح(۱): «بأنّ المورد قابل للتعبّد بالنسبه إلی کلٍّ من الحکمین بخصوصه، فإن القدره علی الوضع إنما تلاحظ بالنسبه إلی کلٍّ من الوجوب والحرمه مستقلاًّ لا إلیهما معاً، وحیث أن جعل الإحتیاط بالنسبه إلی کلٍّ منهما بخصوصه أمر ممکن کان الرفع أیضاً ممکناً.

وتوضیح ذلک:

إنّ القدره علی کلّ واحدٍ من الأفعال المتضادّه کافیه فی القدره علی ترک الجمیع، ولا یعتبر فیها القدره علی فعل الجمیع فی عرض واحد، ألاـ تری أنّ الإنسان مع عدم قدرته علی إیجاد الأفعال المتضاده فی آنٍ واحد، یقدر علی ترک جمیعها، ولیس ذلک إلاّ من جهه قدرته علی فعل کلّ واحد منها بخصوصه؟

ففی المقام، وإنْ لم یکن الشارع متمکّناً من وضع الإلزام بالفعل والترک معاً، ولکنّه متمکّن من وضع الإلزام بکلّ منهما بخصوصه، وذلک یکفی فی قدرته علی رفعهما معاً. وحینئذٍ، فلمّا کان کلّ واحد من الوجوب والحرمه مجهولاً، کان مشموله لأدلّه البراءه، وتکون النتیجه الترخیص فی کلّ من الفعل والترک».

۱- ۱. مصباح الأصول: ۳۳۰ _ ۳۳۱.

وفيه:

إنّ الكلام يدور مدار مفهوم (الرفع) و(الوضع)، ومفهوم الرفع غير مفهوم الترك، بقرينه المقابِل لكلّ منهما، فذاك يقابله (الوضع) وهذا يقابله (الفعل). ومن قدر على وضع أحد الحَجَرين ــ مثلاً ــ ليس بقادر على رفع كليهما. نعم، يقدر على ترك وضعهما. وموضوع حديث الرفع ليس ترك الإحتياط بل رفعه، والقدره على وضع أحد الضدّين لا يكفى لرفع كلا الضدّين.

وعلى هذا، فإن جريان الأصل فى الوجوب بشرط لا من الحرمه المحتمله تام، لاحتمال الضيق، وكذا بالنسبه إلى الحرمه بشرط لا من الوجوب، ولكنْ لو أريد جريانه فى الفعل والترك معاً فلا أثر عملى للأصل، لوجود الترخيص العقلى من قبل، وجريانه فى أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح. فالمشكل هو الجمع بين الترخيصين من جهه عدم ترتب الأثر العملى ولزوم اللغويّه.

وتلخص: ورود الإشكال على البراءه الشرعيه.

وأمّا ما ذكره فى المصباح من النقض بالشّبهه البدويّه(۱): من أنّه إذا كان عدم خلوّ المكلف من الفعل والترك هو الملاك للغويّه الأصل، فإنّ هذا صادق فى الشّبهه البدويّه، مع أنّه يجرى فيها بلا كلام.

ففيه:

إنّه قياس مع الفارق، لأنه وإنْ كان المكلّف غير خال من أحد الحالين، لكن

۱- ۱. مصباح الأصول: ۳۳۰.

الفاعليّه أو التاركيّه هناك ليست بالترخيص العقلى من باب قبح الترجيح بلا مرجّح، وأنّه يمكن للشارع جعل الإحتياط هناك، فله رفعه.

أمّا فى دوران الأمر بين المحذورين، فلا إحتمال للضّيق والكلفه من الجهتين حتى يرفعها فيهما، سواء كان الرفع بدليل أو دليلين، فلا أثر للبراءه هنا.

فالإنصاف لغويّه البراءه الشرعيّه فى محلّ البحث.

اللهمّ إلاّ أن يكون فائده جريانها الإسناد إلى الشارع، وذلك يكفى للخروج عن اللّغويّه، ولا يشترط الأثر العملى. وعلى هذا، تخرج أصاله الإباحه أيضاً عن اللّغويّه، وبه أيضاً يحلّ المشكل بين حديث الرفع وقاعده قبح العقاب، فإن الحديث يجرى مع وجود القاعده ويكون أثره الإسناد المذكور.

المختار فى دوران الأمر بين المحذورين

عدم جريان أصاله الإباحه

وذلك:

أوّلاً: لعدم وضوح جريانها فى الشّبهه الحكميّه.

وثانياً: إنصراف دليلها ــ على فرض الشمول ــ عمّا إذا كان إحتمال الحرمه منضمّاً إلى إحتمال الوجوب.

ثالثاً: لزوم اللّغويّه. بناءً على اشتراط الأثر العملى.

عدم جريان البراءه الشرعيه

أولاً: لعدم قدره الشارع على الرفعين، ومدلول حديث الرفع هو الرفع لا الترک.

ثانياً: لزوم اللّغويّه بناءً على اشتراط الأثر العملی.

عدم جريان البراءه العقليه

لعدم القصور فی البيان فی المورد، كما أنّ العلم منجّز فی صوره دوران الأمر بين وجوب شیء وحرمه شیء آخر. فإن القاعده لا تجری.

قيل:

إنّ موضوع القاعده هو «عدم البيان» لكن لا مطلق البيان، فإن الإطلاق فی موضوع حكم العقل غير معقول كالاهمال، فالمقصود هو البيان الباعث.

وفی دوران الأمر بين المحذورين لا باعثيه للبيان، وعليه، فلا مانعيّه له، فالقاعده جاريه، بخلاف صوره تعدّد الواقعه، فإن المانع من جريان البراءه فيها هو العلم بالجامع المنجّز عقلاً للخصوصيه لأنّه بيان باعث، فبين الصّورتين فرق.

أقول:

وهذا الإشكال قویّ. وما ذكر من مانعيّه العلم فی تلک الصّوره تام، فالمقتضی لجريان البراءه الشرعيه هناک فی كلٍّ من الطرفين موجود، والمانع المذكور يمنع من جريانها.

ص: ۴۳

ولكن المـانعيّه ترجع إلى منجّزيه البيـان على الجـامع بالنسـبه إلى الخصوصـيّه عقلاًـ فإن العقل يرى صـلاحيّه البيان على الجامع للمؤاخـذه، ولاـ يشترط عنـد العقـل كون البيان على خصوص الخصوصـيّه، وهـذه الجهه موجوده هنا، إذ البيان قائم على الجامع، فيحكم العقـل باسـتحقاق العقـاب على مخالفه العلم المتعلِّق بالجامع والمنجّز بالنسـبه إلى الخصوصـيّه، وهـذا الحكم العقلى يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا تكون البراءه العقليّه جاريةً هنا، لعدم الموضوع.

والشـرعيّه لاـ تجرى فى صوره تعـدّد متعلّق الحكمين، لوجود المانع عن جريانها ــ وهو حكم العقل، لأن البيان على الجامع منجّز بالنسبه إلى الخصوصيّه ــ وإن كان المقتضى لجريان حديث الرفع بالنسبه إلى كلٍّ من الخصوصيتين موجوداً.

والحاصـل: إنّا ننكر أصـل المطلب ونقـول بعـدم الموضوع للقاعـده. فـالحق مع صـاحب الكفـايه والمحقّق الإصـفهانى. والنقض بالبراءه الشرعيّه غير وارد.

هذا كلّه فى الاصول غير المحرزه، وقد عرفت عدم جريانها.

جريان الإستصحاب

والتحقيق جريـان الإستصـحاب فى هـذا المقـام، وفاقـاً لشـيخنا الأُسـتاذ، لأـنّ كلاًّـ من الوجوب والحرمه حـادث مسـبوق بالعـدم، فيستصـحب عدم وجوب هذا الشـىء ويستصحب عدم حرمته كذلك. وذلك لأنّ المقتضى لجريان الإستصحاب موجود والمانع عنه مفقود.

ص: ۴۴

أمّا وجود المقتضی، فلأن موضوع الإستصحاب هو الیقین السّابق والشک اللاّحق، والأرکان بالنسبه إلی خصوص کلٍّ من الحکمین تامه، فالإستصحاب جارٍ.

والإشکال فی ناحیه المقتضی لجریان الإستصحاب فی الشبهات الحکمیه، إمّا لما قیل من أن أدلّه الإستصحاب لا تشملها، من جهه تعارض إستصحاب عدم الجعل مع إستصحاب المجعول، وإمّا لما قیل من أنّ أدلّه الإستصحاب وارده فی الشبهات الموضوعیه ولا إطلاق لها لتشمل الحکمیه، مندفع.

أمّا المعارضه، فلأن المشکل المذکور غیر موجود هنا.

وأمّا عدم الإطلاق، ففیه: إن القدر المتیقّن فی مقام التخاطب لا یسقط الإطلاق. وقوله علیه السّلام فی ذیل الدلیل:

(ولیس ینبغی لک أن تنقض ...) مطلق. فالمبنی المذکور مخدوش وإن قال به بعض المعاصرین.

وتلخص: تمامیّه المقتضی لجریان الإستصحاب فی المقام.

الکلام حول الموانع عنه

إنّما الکلام فی وجود المانع.

فقد ذکرت أُمور أربعه:

۱ـ إن جریان الإستصحاب یستلزم التناقض بین الصّدر والذیل فی دلیل الإستصحاب، لأن الصّدر یشمل دوران الأمر بین المحذورین المحتملین. لکنْ

فى الذيل: (إنقضه بيقين آخر). ونحن عندنا يقين بوجود أحد الأمرين من الوجوب والحرمه.

ذكره الشيخ.

الجواب:

ويجاب عنه: بأنّ اليقين المنقوض يقينٌ بالخصوصيّه، واليقين الناقض يقين بأحدهما. ومع تعدّد المتعلّق لا يتحقّق التناقض.

۲ــ إن جريان الإستصحاب وتعبّد الشارع ببقاء اليقين السّابق لغو، لعدم الأثر العملى، لأنّ المكلّف إمّا فاعل وإمّا تارک، فالمانع من الإستصحاب لزوم اللّغويّه كما كان هو المانع من جريان البراءه.

ذكره الميرزا(۱).

الجواب:

يكفى للخروج عن اللغويّه الإسناد إلى الشارع، ولا يشترط الأثر العملى.

۳ــ إن جريان الإستصحاب يستلزم البناء على خلاف الواقع، لأن مدلول «لا تنقض» هو: اجعل بنائک على يقينک السّابق. وهذا البناء ــ مع العلم بمخالفه أحد الطرفين للواقع ــ يستلزم البناء على خلاف الواقع، وكيف يمكن الموافقه الإلتزاميّه للواقع على ما هو عليه؟

أقول:

إذا كان المشكل فى الإستصحاب لزوم البناء على خلاف الواقع، فإنّ هذا

۱- ۱. فوائد الأصول ۳ / ۴۴۸.

اللاّزم لا ـ يجتمع مع وجوب تصديق النّبى صلّى اللّه عليه وآله بما جاء به، فنحن بالإضافه إلى عدم الإلتزام بالحكم الواقعى، قد بنينا على خلاف الواقع والتزمنا به. وهذا تشريع قلبى وإليه يرجع إشكال الميرزا. وبه يظهر ورود الإشكال حتى على القول بعدم وجوب الموافقه الإلتزاميه.

الجواب:

لكنْ يجاب: بأنّ أخبار الإستصحاب لا تدلّ على البناء على الواقع، بل مفادها عدم النقض عملاً. فلا مانع من هذا الحيث.

۴ـ إنّ الأثر هو للمجعول لا للجعل، ولا حاله سابقه للمجعول ـ وهو الوجوب والحرمه ـ بالعدم، فلا إستصحاب. والجعل وإنْ كان له حاله سابقه، لليقين بعدم الجعل أزلاً، إلاّ أن إستصحاب عدم الجعل لا يفيد لإثبات عدم المجعول إلاّ على الأصل المثبت.

قاله الميرزا(۱).

الجواب:

أولاً: إنّ عدم المجعول له حاله سابقه، لتحقّق الموضوع بنحو القضيه الحقيقيّه قبل تحقق المجعول، لأن الأحكام مجعوله بالتدريج.

وثانياً: إن كان المجعول من لوازم الجعل كان الأصل مثبتاً، لأن مورد الأصل هو الملزوم وموضوع الأثر هو اللاّزم. لكن الجعل والمجعول واحد حقيقةً واثنان إعتباراً، نظير الإيجاد والوجود.

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۴۰۱.

هل الحكم بالتخيير مطلق؟

قد ذكرنا أنّ أحد الوجوه فی دوران الأمر بین المحذورین هو القول ب_«التخییر».

فهل یقال به مطلقاً، أو إنْ لم یکن أحد الحکمین أهم وإلّا فبه یؤخذ بحکم العقل تعییناً؟ قولان.

ذهب صاحب الکفایه إلی الثانی، والمحقّقان الإصفهانی والمیرزا إلی الأوّل.

ووجه الخلاف هو: إن کان ملاک التزاحم موجوداً فالثانی وإلّا فالأوّل.

فقال صاحب الکفایه(۱): بوجود الملاک، فإنّه لمّا یکون أحـد الحکمین أهم من الآخر، أهمیّه قطعیه أو إحتمالیّه، یخرج المورد عن التخییر إلی التعیین، کما هو الحال فی کلّ موردٍ دار الأمر فیه بین التعیین والتخییر.

وقال المیرزا(۲) لیس الأصل هو التعیین فی کلّ موردٍ یدور الأمر فیه بینه وبین التخییر، وذلک:

إن دوران الأمر بینهما یکون فی ثلاثه موارد:

۱_فی الأحکام الشرعیه التکلیفیّه، کما لو دار أمر وجوب صلاه الجمعه بین التعیین والتخییر، حیث یعلم الوجوب ویشک فی أنّه تعیینی أو تخییری.

وما نحن فیه لیس من هذا القبیل، إذ لا علم لنا بالحکم، بل الحکم نفسه مردّد.

۱- ۱. کفایه الأصول: ۳۵۶ _ ۳۵۷.

۲- ۲. أجود التقریرات ۳ / ۴۰۲.

۲ـ فی الحجیّه، کما إذا دار الأمر بین الأخذ بقول المجتهد الأعلم تعییناً والأخذ بقوله أو قول غیره تخییراً، فإن الأصل فیه هو التعیین، أی الأخذ بقول الأعلم، لأن حجیّه قوله مسلَّمه وحجیه قول غیره مشکوک فیها. وبعباره أُخری: یدور الأمر هنا بین الأخذ بالحجّه المسلَّم بها والحجه المشکوک فیها.

وما نحن فیه لیس من هذا القبیل، کما هو واضح.

۳ـ فی المتزاحمین. ودوران الأمر بین التعیین والتخییر فی المتزاحمین یکون علی نحوین:

الأوّل: أن یکون هناک إطلاقان لفظیّان یشملان مورد التزاحم ولا یمکن إمتثالهما معاً، بأنْ یکون المقتضی ـ وهو الغرض ـ والمقتضی ـ وهو الحکم ـ تامّین، والقدره علی إمتثال کلٍّ منهما بوحده موجوده ولا قدره علی إمتثالهما.

والأصل فی هکذا موردٍ هو التعیین لمقطوع الأهمیّه منهما أو محتملها، لأنه مع کون أحدهما مقطوع الأهمیّه ـ کما لو کان أحد الغریقین نبیّاً ـ یسقط إطلاق دلیل الطرف الآخر، ومع کون أحدهما محتمل الأهمیّه، یشک فی سقوط إطلاق دلیله مع سقوط إطلاق دلیل الطرف الآخر، ولابدّ من الأخذ بالإطلاق المشکوک سقوطه حتی یأتی ما یسقطه یقیناً. فیتعیَّن الأخذ بمقطوع الأهمیّه أو محتملها.

الثانی: أن لا یکون هناک إطلاقان، بل الغرضان معلومان، فحیث یکون أحد الغرضین أهم من الآخر قطعاً أو إحتمالاً، یکون الإتیان بالغرض الأهم معجّزاً عن إمتثال الغرض المهم، وإنْ کان العکس، فإن العجز عن الأهم غیر حاصل، وما دام العجز غیر حاصل والعذر غیر متحقّق، تکون قاعده الإشتغال بالغرض الأهم

محكّمةً، فلابدّ من صرف القدره فى الأهم، لحكم العقل بلزوم تحصيل العذر المؤمّن. وهذا ملاك أصاله التعيين فى هذه الصّوره.

إذن، فى التزاحم إطلاقان أو ملاكان والقدره واحده فلا يمكن إمتثال كلا الحكمين، فحيث يوجد الإطلاقان يسقط إطلاق دليل المهم ويبقى إطلاق دليل الأهم، وحيث لا إطلاق، فلا يجوز تفويت الغرض الأهم بصرف القدره فى المهم، لإطلاق حكم العقل بلزوم حفظ الغرض الأهم، وحكمه بجواز تفويت المهم بالإتيان بالأهم، بخلاف العكس.

وفى دوران الأمر بين المحذورين إطلاق أو ملاك واحد، والقدره واحده، فملاك البحث فى التزاحم غير ملاك البحث فى دوران الأمر بين المحذورين، فالحكم بأصاله التعيين هناك لا يسرى إلى ما نحن فيه، بل هنا يحتمل التكليف بالأهم، ومع إحتماله لا تجرى البراءه عن الأهم عقلاً وشرعاً، وإنْ لم تجر البراءه حكم العقل بالتخيير بعد سقوط أصاله التعيين.

وهذا تقريب دليل الميرزا وغيره لما ذهب إليه من بقاء التخيير.

التحقيق فى المقام

ولكنّ التحقيق أنْ يقال: إن الترجيح لطرفٍ تارةً يكون محتملاً وأُخرى إحتمالاً، ومورد بحث صاحب الكفايه هو الأوّل.

فإنْ كان محتملاً قطعاً أو إحتمالاً، فالحق معه، وذلك لأنه:

إن كان الأهم ممّا يكون إحتمال الأهميّه فيه منجّزاً ــ كالدماء مثلاً ــ فإنّ نفس

الإحتمال مرجّح، وإنْ لم تجر قواعد التزاحم. فإطلاق كلام الميرزا من أنّ إحتمال الأهميّه لا يرجّح، فى غير محلّه، وهذه الصّوره خارجه عن البحث قطعاً.

وأمّا بالنسبه إلى غير هذه الصّوره فنقول:

إن الحاكم بالتخيير هو العقل، وحكمه به مستند إلى تساوى الطرفين وعدم المرجح، من باب قبح الترجيح بلا مرجح، ومع إحتمال الأهميّه لطرفٍ لا يحكم بالتخيير، لعدم القبح فى ترجيح الأهم حينئذٍ. وبعباره أُخرى: الحكم بالتخيير متوقف على عدم الترجيح، وحيث يوجد إحتمال الترجيح لأحد الطرفين فلا تخيير.

فظهر أن مقتضى القاعده هو التعيين، لا ـ بملاك باب التزاحم، بل بملاك أن حكم العقل بالتخيير كان من باب عدم الترجيح، ومع وجوده فلا حكم له به.

وأمّا بناءً على جريان الاصول الشرعيّه فى مورد دوران الأمر بين المحذورين، فالمؤمّن بالنسبه إلى الواقع موجود وإن كان محتمل الأهميّه أو مقطوعها، وهذا ثمره لجريان الاصول الشرعيه مطلقاً كما قيل أو الإستصحاب فقط كما هو المختار، فإنه لا تعيين، لأن التعيين يكون بناءً على عدم جريان أصل شرعى، وحكم العقل بالتخيير من باب قبح الترجيح بلا مرجح.

هذا كلّه فى المحتمل.

وإن كان الإحتمال فى طرفٍ أقوى، فإنْ جرت مقدمات الإنسداد، فالتعيين للإمتثال الظنّى ولا يؤتى بالطرف المشكوك. ولكنّها غير جاريه هنا، لأنها إنما تجرى حيث يكون الإمتثال إختيارياً دائراً بين المظنون والمشكوك، وفى دوران

الأمر بين المحذورين اضطرار إلى إرتكاب أحد الطرفين، ولا قدره على ترك كليهما، بخلاف مورد الإنسداد، إذ القدره على ذلك موجوده هناك والعقل يحكم بترك المشكوكات.

وهذا كلّه بقطع النظر عن حكم الشرع بإسقاط الظن عن جميع الجهات.

وأمّا بالنظر إلى سقوط الظن شرعاً، فيشكل الترجيح بالظن حتى فى باب الإنسداد، لأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً، وإطلاق دليل المنع من ترتيب الأثر على الظن يقتضى أنْ لا يرجّح الظن على الشك فى شىء من أحكام المولى، فالترجيح ممنوع، ولا أقلّ من توقف العقل من الحكم به.

هذا، إن لم يكن منشأ الدوران تعارض الخبرين.

إن كان منشأ الدوران تعارض الخبرين

وإن كان منشأ دوران الأمر بين المحذورين هو تعارض الخبرين، فمقتضى القاعده هو الرجوع إلى الأخبار العلاجيه، ومع عدم الترجيح يؤخذ بأحد الخبرين لأخبار التخيير، فالجارى هو التخيير الشرعى.

هذا بناء على التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم المرجّح.

وبناءً على عدم قبول أخبار التخيير لضعفها سنداً، فالتساقط، وحينئذٍ تأتى الوجوه الخمسه.

هذا تمام الكلام فى الشّبهه الحكميّه.

ويتلوه الكلام فى الموضوعيّه.

دوران الأمر بين المحذورين فى الشّبهه الموضوعيّه

اشاره

قال الشيخ(۱):

«قد مثّل بعضهم له باشتباه الحليله ــ الواجب وطيها بالأصاله أو لعارض من نذر أو غيره ــ بالأجنبيّه. وبالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمر.

ويرد على الأوّل: إن الحكم فى ذلک هو تحريم الوطى، لأصاله عدم الزوجيه بينهما، وأصاله عدم وجوب الوطى.

وعلى الثانى: إن الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته، جمعاً بين أصالتى الإباحه وعدم الحلف على شربه.

والاولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرم إكرام الفسّاق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعداله.

والحكم فيه كما فى المسأله الاولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فى الظاهر. بل هنا أولى، إذ ليس فيه إطراح لقول الإمام عليه السّلام ...».

أقول:

هذا الكلام متين، ولكنّ الشک فى وجوب الوطى ناشئ من الشک فى تحقق الزّوجيّه، وجريان أصاله عدم الزّوجيّه يكفى لحرمه الوطى، ولا حاجه إلى أصاله عدم وجوب الوطى. هذا فى المثال الأوّل.

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۱۹۳.

وفى المثال الثانى: إنّ أصاله عدم الحلف لا- يرفع إحتمال وجوب الشرب، لأنّه ينفى الوجوب الظاهرى ولا- ينفى الوجوب الواقعى، فالإحتمال الوجدانى للوجوب الواقعى محفوظ، لأن هذا المائع إمّا هو فى الواقع حرام أو واجب، وقد قلتم بانصراف أدلّه الإباحه عن كلّ مورد فيه إحتمال الوجوب، فكيف تقولون هنا بالإباحه؟

وهذا هو الإشكال فى أصاله الإباحه.

وأمّا إستصحاب عدم الحلف.

ففيه: إن الإستصحاب يوجب إنحلال العلم فى دوران الأمر بين المحذورين إنْ كان جارياً فى طرفٍ واحد بلا- معارض؛ وبه يتعيّن المحذور المردّد، وأمّا إنْ جرى فى الطرفين، فلا- يتعيّن أحدهما بل يتعارضان ويبقى المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين.

فسواء قلنا بجريان الإستصحاب أو قلنا بعدمه، فإنّ خروج المقام عن الموردیّه لمسأله دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو بجريانه فى طرفٍ.

وعليه، فإن كان هذا المائع خلاًّ فهو واجب الشرب وإنْ كان خمراً فمحرّم شربه، وقد أجرى الشيخ أصاله عدم الحلف وبذلك سقط وجوب الشرب، فكانت الشّبهه عنده من جهه الخمريّه شبهه بدويّه، وهى مجرى أصاله الإباحه.

لكنّ الإشكال هو جريان الأصل الموضوعى من جهه الخمريّه فى الطرف الآخر إمّا نعتاً وإمّا أزلاً، ومعه يقع التعارض بين أصاله عدم الخمريّه وأصاله عدم الحلف، فلا تعيّن فى طرفٍ كى يكون الطرف الآخر شبهه بدويّه، فيبقى المورد من

موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وهذا بخلاف المثال الأوّل، فإنّ استصحاب عدم الزوجيّه جارٍ بلا معارض، لعدم جريانه فى الطرف الآخر، لعدم الأثر.

لا ـ يقال: إستصحاب عدم الخمريّه يعارض باستصحاب عدم الحليّه، وتصل النوبه إلى أصاله عدم الحلف من جهه الخمريّه، وتجرى الإباحه من جهه حرمه الشرب.

لأنّا نقول: إنّه لا سببيّه شرعيّه بين الخلّيه والحلف ولا بين عدم الخلّيه وعدم الحلف، بل هى بين الخلّيه ووجوب الشرب، لأن كون المائع خلاًّ موضوع لوجوب الشرب، وكذا هى بين الخمريّه وحرمه الشرب. أى: إنّ حرمه الشرب من آثار الخمريّه شرعاً؛ وأمّا تعلّق الحلف بشرب هذا الخلّ فمن الآثار العاديه الإتفاقيه. وكذا الحال بالإضافه إلى عدم الخلّيه وعدم الحلف. واستصحاب عدم الخلّيه بلحاظ عدم تعلّق الحلف بشربه أصل مثبت.

قال الشيخ: فالأولى ...

أقول: هذا المثال صحيح، فهو من موارد مسألتنا، وكلامه ناظر إلى مورد عدم الحاله السّابقه لأحد الطرفين، ولأجل وضوح المطلب لم يقيّد المثال بذلك. فاعتراض بعض المحشّين عليه فى غير محلّه.

وأمّا الحكم، فإنّ الأقوال كلّها آتيه هنا، بل الموضوعيّه أولى عن الحكميّه لعدم قصور فى أصاله الحلّ عن الشمول للشبهه الموضوعيّه. وقد وقع البحث فى شمول موثقه مسعده للشبهه الحكميه.

ص: ۵۵

دوران الأمر بين المحذورين التوصّليين أو أحدهما غير المعيَّن توصّلی

فلو دار الأمر بين التوصليّه والتعبديّه، فإن كان الأصل هو التوصليّه أُلحق بما تقدّم، وإنْ كان هو التعبديّه اُلحق بما سنذكره. وأمّا

لو كانا تعبّديين أو أحدهما

ففی هذه الصّوره، يمكن وقوع المخالفه العمليه القطعيّه، فما هو الحكم؟

قال الشيخ(۱):

إنّه يلزم من الرجوع إلى الإباحه إطراح كليهما والمخالفه العمليّه.

وبه قال فی الكفايه(۲) تبعاً له.

ثمّ اعترض على الشيخ بعدم الفرق بين التعبّديين والتوصّليين من جهه الحكم بالتخيير.

والوجه فی اعتراضه هو:

إنّ المهم للفقيه هو جريان أصاله التخيير، وهی جاريه فی التعبّديين والتوصّليين، لأنّ التخيير العقلی موجود فی كلتا المسألتين، فإمّا أنْ يأتی بالفعل مع قصد القربه وإمّا أن يترك كذلك، فالمرأه فی المثال يتردّد أمرها بين الصّلاه تعبّداً أو تركها بدون قصد القربه، ففعل الصّلاه تعبّدی وتركها ليس بتعبّدی، فيمكنها

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۱۷۹.

۲- ۲. كفايه الأصول: ۳۵۶.

الصّلاه بلا قصد، فيتحقّق منها المخالفه العمليّه.

لكن الظاهر عدم ورود الإعتراض، لتصريح الشيخ بعدم جريان أصاله الإباحه للزوم المخالفه كذلك. فيظهر أنّ نظر الشيخ إلى عدم جريان الإباحه، وأمّا سائر الوجوه فلا فرق فى هذه الصّوره وصوره كونهما توصّليين أو أحدهما، فهو يريد أنّه لو كانا تعبّديين أو أحدهما، فهناك ليس محلّ جميع الوجوه، ولا تجرى أصاله الإباحه، ومحلّ جميع الوجوه هو صوره كونهما توصّليين أو أحدهما. فالشيخ لا يفرق فى جهه التخيير، فلا مورد لاعتراض الكفايه.

الإشكال على الشيخ والكفايه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى وإنْ تبع الشيخ فى عدم جريان الإباحه إذا كانا تعبّديين أو أحدهما _ للزوم إطراح كليهما وتحقّق المخالفه العمليّه القطعيّه _ لكنّه ناقش فى حاشيه الرسائل: بأنّه إذا كان أحدهما تعبّديّاً واختار المكلّف الفرد غير التعبّدى، فلا تلزم المخالفه العمليّه القطعيّه، لأنّه إذا اختار الترك احتمل كون التكليف فى الواقع هو الحرمه، فاللاّزم حينئذٍ هو المخالفه الإحتماليّه لا المخالفه القطعيّه.

وهذا الإشكال وارد، ويتّجه على الكفايه أيضاً.

إشكال العراقى على الكفايه وردّه

وأورد المحقّق العراقى على الكفايه أيضاً: بأنّ مختاره هنا ينافى ما اختاره

فی صوره الإضطرار إلی أحدهما غیر المعیَّن، حیث قال هناک بسقوط التکلیف عن الفعلیّه، فلا یجب الموافقه القطعیّه ولا المخالفه کذلک محرَّمه، أمّا هنا فیقول بحرمه المخالفه القطعیّه وإنْ لم یمکن الموافقه القطعیّه، والحال انّ السبب فی عدم إمکان الموافقه القطعیّه هو الإضطرار إلی أحدهما غیر المعیَّن، فیلزم عدم حرمه المخالفه القطعیّه کذلک، فلماذا هذا الإختلاف فی الرأی؟

وفیه:

إنّه غیر وارد، للفرق بین الترخیص الشرعی والترخیص العقلی، فمع الأوّل یسقط التکلیف عن الفعلیّه، سواء بالنسبه إلی وجوب الموافقه وحرمه المخالفه، ومع الثانی یکون سقوطه عن الفعلیّه بقدر الضروره، فیکون مرخّصاً بالنسبه إلی الموافقه القطعیّه لفرض عدم التمکّن منها، إلاّ أنّه متمکّن من ترک المخالفه القطعیّه فهو غیر مرخّص فیها.

توضیحه: إنّ المحقّق الخراسانی فی بحث الإضطرار یقول بأنّ الإضطرار من حدود التکلیف، ویصرّح بسقوط التکلیف إذا تعلّق الإضطرار بمتعلَّقه، لکنْ فی دوران الأمر بین المحذورین لم یتعلَّق الإضطرار به، فسواء کان الواقع هو الحرمه أو الوجوب یکون المکلَّف قادراً بالنسبه إلی المتعلَّق شرعاً وعقلاً، وإذْ لا إضطرار بالنسبه إلی متعلَّق التکلیف، فالتکلیف موجود بحاله.

وعلی الجمله، فإنّ الإضطرار من حدود التکلیف، والمضطرُّ إلیه هو متعلَّقه. وفی حاشیه الرسائل(۱): إذا کان الترخیص العقلی بالنسبه إلی الموافقه القطعیّه

۱- ۱. حاشیه الرسائل: ۱۲۷.

فذلك لا يستلزمه بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه.

فظهر الفرق الكبير بين الترخيصين العقلى والشرعىّ، فالإشكال غير وارد، وإنْ كنّا لا نوافق صاحب الكفايه على مختاره فى مبحث الإضطرار.

التحقيق

والتحقيق ــ وفاقاً للمحقّق الإصفهانى ــ : أنّ جريان الإباحه لا يستلزم المخالفه العمليّه، لإمكان إجرائها والإتيان بالعمل بقصد القربه.

اللهمّ إلّا أن يريد لزومها من نفس العمل بأصاله الإباحه، فلا يكون المحذور فى إجرائها، بل فى جعل الشارع لها، لكونه ترخيصاً فى المخالفه العمليّه، وذلك غير جائز عقلاً.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الأخذ بأصاله الإباحه ــ وكذا البراءه ــ يستلزم التناقض فى حكم العقل، لأنّ العقل ينجّز القدر الميسور من التكليف ويُلزم إختياره والإتيان به بقصد القربه، والإباحه الشرعيّه تفيد الحريّه العقليّه، فيكون العقل من جهةٍ مقيّداً ومن جهةٍ موسّعاً، وهذا تهافت.

وتلخّص: إنّ فى جريان الإباحه محذورين، أحدهما: لزوم الترخيص فى المخالفه العمليّه القطعيّه. والثانى: لزوم التناقض فى حكم العقل فى مقام الإمتثال وترتيب الأثر، لأن ترتيب الأثر على الإباحه هو الترخيص عقلاً، لكن الطلب التعبّدى يقتضى الإطاعه، فيلزم التناقض فى حكم العقل.

وقد ذكر المحقّق الإصفهانى المحذور الأوّل.

ثمّ ذكر محـذوراً آخر هو: إنّ الإباحه تنافى الطلب التعبّدى، لأنّ التعبّديّه متقوّمه بالطلب اللّزومى أو غير اللّزومى، والإباحه متقوّمه بعدم الطلب، وهى تقابل الطلب، فلا يجتمع الطلب والإباحه ويلزم الجمع بين المتنافيين.

أقول:

تخصيص المحذور الثانى بأصاله الإباحه غير صحيح، لاطّراده فى أصاله البراءه وأصاله الإباحه معاً، لأنّ البراءه عنده هى الإذن فى مجرّد الفعل، أى الفعل ولو بدون قصد القربه، وهو لا يجتمع مع الطلب، والتعبّديه متقوّمه بالطلب.

وبعبـاره أُخرى: إن كان المراد هو التنافى بين الإباحه والتعبّـديه لتقوّمها بالطلب، فإنّه لا تضاد _ عنـده _ فى مرحله الإعتبار، وأنّ للشـارع إعتبـار الوجوب والحرمه فى الشـىء الواحـد، فالتنـافى ليس فى مرحله الإعتبـار، فإمّا هو فى المبـدأ وإمّا هو فى المنتهى، وعلى هـذا، فـالترخيص فى الفعـل أو الترك _ ولو بلا ـ قصـد للقربه _ لا ـ يجتمع مع الطلب فى مرحله المنتهى. أى الإمتثال، كما يوجد بين الإباحه والطلب. فالمحذور ليس مختصّاً بالإباحه، بل هو موجود فى الإباحه والبراءه معاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّه _ رحمه اللّه _ يرى أنّ حـديث الرفع جعلٌ لعدم التكليف، أى أنّه قد اعتبر الشارع فيه عدم التكليف، وعليه، فهو ينافى التكليف والطلب.

نعم، تمتـاز أصـاله الإبـاحه عن البراءه، من جهه جريانهـا فى الشـبهات الموضوعيّه دون الحكميّه، بخلاف البراءه حيث تجرى فى كلتا الشبهتين.

ص: ۶۰

هذا تمام الكلام فی وحده الواقعه. وأمّا حکم:

تعدّد الواقعه

فتاره: الوقائع کلّها توصّلیه، وأُخری: کلّها تعبّدیه، وثالثه: بعضها توصّلی وبعضها تعبّدی، ورابعه: هی مشکوکه ...

والتعدّد تارهً: عرضی، وأُخری: تدریجی طولی.

وعلی کلّ تقدیر، تاره: لا یکون الملاک فی طرفٍ أقوی من الآخر، وأُخری: یکون أقوی.

فإنْ کانت الوقائع طولیّه، فذاک مورد البحث فی منجّزیه العلم الإجمالی فی التدریجیّات.

وإنْ کان الملاک فی طرفٍ أقوی، فذاک مورد بحث أصاله التخییر العقلی، وأنّه هل یجری الأصل المذکور أوْ لا، وهل أنّه إبتدائی أو إستمراری؟. وبعباره أُخری: هل التخییر محکَّم إلی حدٍّ لا ینجرّ إلی مخالفه عملیّه لعلم إجمالی ولو متولّد، أو هو جارٍ حتی لو انجرّ؟

إن تعدّدت الواقعه _ وکانا عرضیین _ کالواجب والحرام فی موردین، وقد وقع الإشتباه بینهما، فهل یختار فی کلٍّ منهما الفعل أو الترک أو هو مخیّر؟

الأقوال فی المسأله

اشاره

ذهب الشیخ إلی التخییر الإستمراری(١)، ومستنده هو: إن حکم العقل

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ١٨٩.

بالتخيير موجود بقاءً كما كان حدوثاً. وذكر فی المسأله وجهين آخرين، أحدهما: التخيير الإبتدائی، والآخر: التفصيل بين ما إذا قصد فی الإبتداء البقاء على الطرف المختار، فهو إستمراری، وإنْ كان غير قاصدٍ للبقاء عليه، فهو غير إستمراری.

ووجه التفصيل هو: إنّ صلاه الجمعه ــ مثلاً ــ يدور أمرها بين الوجوب والحرمه، فإنْ إختار الفعل، فقد وافق الواقع إحتمالاً، وكذا إنْ إختار الترك. وأمّا لو اختار مرّةً الفعل واختار أُخرى الترك، فإن كانت واجبةً، فقد خالف الواجب، وإن كانت محرّمةً، فقد إرتكب الحرام. أمّا إذا بنى من أوّل الأمر على الأخذ بالفعل والإستمرار عليه بأنْ يصلّيها أبداً، ثمّ عدل عن رأيه فيما بعد، فلا يضر، لأنّ المفروض أنّه فی وقت الشروع بالفعل كان بانياً على البقاء على الفعل، فلمّا رجع حصلت المخالفه العمليّه، لكنّها ليست عن عمدٍ، بخلاف ما إذا لم يكن بانياً على الإستمرار والبقاء، فإنّها تحصل عن قصد وعمد.

وتحصّل أنّ فی المسأله ثلاثه أقوال:

١ـ التخيير الابتدائی

وقد استدلّ له الشيخ(١):

بقاعده الإحتياط. فإنّها تقتضی الإستمرار على الطرف المأخوذ به.

وباستصحاب الحكم المختار.

وناقش الشيخ رحمه اللّه:

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ١٨٩.

أمّـا فى قاعـده الإحتياط، فبأنّ البحث هو فى التخيير العقلى، ولا مجال للقاعـده المـذكوره فى أصاله التخيير العقلى، لأنّ العقل لا يشك فى حكمه حتى يحكم بأصاله التعيين إحتياطاً.

وأمّا فى إستصـحاب الحكم المختار، فبأنّ الإستصـحاب إنّما يجرى فى الحكم المشـكوك، ولا شك للعقل. وسيأتى إن شاء اللّه فى مباحث الإستصـحاب: عـدم جريانه فى الأحكام العقليّه. نعم، يجرى فى الأحكام الشـرعيّه المسـتفاده من قاعـده الملازمه على وجهٍ.

على أنّه لو جرى، فإنّه محكوم باستصـحاب بقاء التخيير، لأنّه إذا إختار الفعل ـ مثلًا ـ فى الواقعه الأولى، يقع الشك عنـد الثانيه فى زوال التخيير، ومع إستصـحاب بقـاء التخيير لاـ يبقى الشك بالنسـبه إلى الحكم المختار. إذن، يجرى إستصـحاب بقاء التخيير ويتقدّم على إستصحاب بقاء الحكم المختار حكومهً.

ويستدلّ لهذا القول أيضاً ببطلان التخيير الإستمرارى من جهه استلزامه للمخالفه العمليّه.

وقـد أجـاب الشـيخ بـالنقض بتبـدّل رأى المجتهـد، وفى عـدول المقلّـد، ولا يمكن الإلتزام فى الموردين بحرمه المخالفه العمليّه القطعيّه، فكذا فى جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين.

٢ـ التخيير الاستمرارى

اشاره

ثمّ إنّ الشيخ اختار التخيير الإستمرارى(١)، لا من جهه إستصحاب التخيير،

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ١٨٩.

للإشكال فيه من جهه عدم الإهمال فى حكم العقل، بل من جهه حكم العقل ووحده ملاك حكمه فى الحدوث والبقاء، وهو اللّاحرجيّه العقليّه، بملاك قبح الترجيح بلا مرجّح، فما يحكم به العقل فى الواقعه الأولى يحكم به فى الثانيه.

واختلف كلام صاحب الكفايه فى هذه المسأله، لكنّ المحقّق الإصفهانى استظهر منه التخيير الإستمرارى، كما فى الواقعه الواحده، فهو موافق للشيخ، وهو مختار المحقّقين الإصفهانى والميرزا والعراقى أيضاً.

النظر فى كلمات الشيخ

لقد طرح الشيخ الأدلّه على أساس التخيير الشرعى دون العقلى.

أمّا جوابه عن أدلّه القول الأوّل، فهو على أساس التخيير العقلى.

وأمّا جوابه عن إستصحاب الحكم المختار بالمعارضه باستصحاب بقاء التخيير، فلا وجه له بناءً على التخيير العقلى، لأنّ المعارضه تتوقّف على تماميّه المقتضى، وهو غير موجود هنا، لأنّه لا ـ حكم مختار بناءً على التخيير العقلى، بل الظاهر من كلامه فرض المسأله على التخيير الشرعى، لتماميه المقتضى بناءً عليه فى المسأله الأصوليه، إلّا أنّ الكلام فى دعوى وقوع التعارض. وتوضيح ذلك هو:

إنّ التخيير الشرعى فى المسأله الفرعيه عباره عن التخيير ما بين الفعل والترك، وقد تقدّم أنّه غير معقول، لكونه تحصيلاً للحاصل، وعلى فرض معقوليّته فإنّه لا ـ حكم مختار، إذ التخيير الشرعى فى المسأله الفرعيه إختيار وتخيير لا حكم مختار، فلا مقتضى لاستصحاب الحكم المختار.

أمّا فی المسأله الأصولیّه _ وهو عباره عن کون المکلَّف مخیَّراً فی الأخـذ بأحد الخبرین _ ، فیکون أخذه له سـبباً لاعتبار الحجیّه بالنسـبه إلی المأخوذ، وعلی هـذا، یکون الحکم المختار تامّ المقتضـی. أی: إنّه إذا أخذ صار حجّهً، فإنْ أراد الأخذ بالخبر الآخر، کان إستصـحاب حجیّه المأخوذ الأوّل محکَّماً. وکـذا فی المقلِّد فی المجتهدین المتساویین المختلفین فی الفتوی، بناءً علی کونه مختـاراً _ والمختـار هنـاک وجوب الإحتیـاط علیه _ فـإنْ أخـذ بقول أحـدهما کـانت فتواه حجهً، فلو أراد العمـل بفتوی الآـخر استصـحب حجیّه فتوی الأـوّل. وکـذا فی سـائر موارد دوران الأـمر بین المحـذورین، عملاًـ بتنقیـح المنـاط الموجود فی الخبرین المتعارضین.

وعلی الجمله، فإنّ المقتضی لإجراء إستصحاب الحکم المختار تام.

إنّما الکلام فی المعارضه التی ذکرها الشیخ، وبیانها هو:

إنّ الحکم الإبتدائی فی الخبرین المتعارضـین هو التخییر، لأدلّه التخییر، وفی المجتهدین هو الإجماع المدّعی فی کلمات الشـیخ، ثمّ بعد الأخذ بأحد الخبرین أو القولین، یشک فی بقاء التخییر، فیستصحب، فلا إحتمال معه للحجیّه التعیینیّه، ویکون المحکّم هو إستصحاب التخییر.

وبعبـاره اُخری، إنّ الموضوع فی أدلّه التخییر بین الخبرین هو «من جـاءه الخبران المتعارضان» وهـذا الموضوع موجود قبل الأخذ بأحـدهما وبعده. والموضوع فی الفتویین المختلفین هو «المقلّد الذی ورد علیه الرأیان المختلفان» وهو کذلک موجود قبل الأخذ بأحدهما وبعده، ومع الشک فی أنّه بنفس الأخذ

بأحد الرأيين أو الخبرين يزول التخيير أوْ لا؟ يستصحب بقاء التخيير.

هذا غايه ما يمكن أن يقال لتقريب كلام الشيخ فى الإشكال على التخيير الإبتدائى.

التحقيق

والتحقيق أن يقال: إن «من جاءه الخبران» أو «الرأيان» يجعل الحجّيه للخبر أو الرأى الذى أخذه ـ بأىّ معنىً كان الأخذ ـ . فالحجّه تامّه فى حقّه، ومع تماميّه الحجّه لا مجال لاستصحاب بقاء التخيير، لأن معنى جريانه سقوط الحجّه عن الحجّيه، فالتخيير كان لـ «من جاءه ...» الذى لا حجّه عنده، والمفروض تماميّه الحجّه له بالأخذ، فاستصحاب التخيير مشكل، لأنّه لا مورد له، بل الصّحيح هو إستصحاب الحكم المختار. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى عدم وحده الموضوع فى القضيّه، ولا أقل من الشك فيها، فلا يمكن التمسّک بدليل الإستصحاب، لأنّه من التمسّك بالدليل فى الشّبهه الموضوعيّه لنفس الدليل، وذلك: لأنّ الموضوع وهو «من جاءه ...» يتقيّد بمناسبه الحكم والموضوع ـ التى هى من القرائن المتّصله بالكلام ـ بالذى جاءه الخبران أو الرأيان وهو فى حال التحيّر، فليس الموضوع مطلق «من جاءه ...» بل الّذى لا حجّه عنده، والمفروض أنّه بمجرّد الأخذ بأحد الطرفين يكون ذا حجّه، ويخرج بذلك عن التحيّر، فلا يشمله الموضوع.

والحاصل: إنّ الموضوع بقرينه المناسبه يتغيّر، ولا أقلّ من الشكّ، ومعه

لا يجرى إستصحاب بقاء التخيير، فلا معارض لاستصحاب الحكم المستمر.

وأمّا دعوى حكومه إستصحاب بقاء التخيير على إستصحاب الحكم المختار، فوجهها أنّه:

مع الشكّ _ فى الواقعه الثانيه _ فى بقاء الحجيّه أو وجوب الأخذ، يجرى الإستصحاب، لكنّ هذا الشك ناشئ من الشك فى بقاء التخيير وعدم بقائه، فإن كان باقياً فالحكم المختار باق وإلاّ فلا، فيكون الشك فى بقاء وإرتفاع الحكم المختار ناشئاً من بقاء التخيير، وإستصحاب بقاء التخيير يزيل الشك فى بقائه، ومعه لا شك فى عدم بقاء الحكم المختار.

وفيها نظر.

لأن الشك وإنْ كان مسبّباً كما ذكر، لكنّ الشيخ فى مبحث تعارض الإستصحابين وفى مقام المناقشه مع المحقّق الثانى يقول: بأنّ الأصل السّببى أصل موضوعى للأصل المسبّبى، والمسبّب من آثار السّبب وأحكامه، فالشك فى بقاء وارتفاع نجاسه الملاقى ناشئ عن الشك فى بقاء وارتفاع نجاسه الملاقى، ونجاسه الملاقى من الآثار الشرعيّه لنجاسه الملاقى.

وفيما نحن فيه، لا تنطبق هذه الكبرى، لأن نسبه بقاء وارتفاع الحكم المختار إلى بقاء وارتفاع التخيير، ليس نسبه الحكم إلى الموضوع _ كما كان فى المثال المذكور، حيث نجاسه الملاقى وجودها وعدمها موضوع لنجاسه الملاقى وعدم نجاسته _ إذ الحكم المختار ليس من الآثار الشرعيّه للتخيير وجوداً وعدماً، بل اللاّزم العقلى لعدم التخيير وجود الحكم المختار، واللاّزم العقلى للتخيير عدم

ص: ۶۷

الحكم المختار. فالكبرى غير منطبقه، فلا يمكن القول بالحكومه بناءً على التحقيق من لزوم أنْ يكون المسبّب أثراً وحكماً شرعيّاً للسّبب، بالإضافه إلى تصريح الشيخ بنفسه بذلك.

قال: وأمّا جواب الشيخ بالنقض بتبدّل رأى المجتهد وعدول المقلِّد. ففيه:

إنّه لا شبهه فى عدم قصد المجتهد للمخالفه العمليّه، وإنّما استنبط أوّلاً الوجوب ثم استنبط الحرمه، ولا ضير فى هذه المخالفه، لعدم علمه حين إختياره الوجوب بتبدّل رأيه فيما بعد، فإذا أفتى بالحرمه خرجت فتياه بالوجوب عن طرف الإبتلاء. هذا فى المجتهد.

وأمّا المقلّد، فإنْ قام إجماع أو دليلٌ لفظى على أنّ للمقلِّد البناء _ حين تقليده للمجتهد _ على العدول عنه فيما بعد، فالنقض وارد. ولكن لا يوجد هكذا دليل أو إجماع. فالنقض مردود.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره الشيخ فى مثل عدول المقلِّد يناسب القول الثالث من الأقوال فى المسأله.

ثمّ إنّ مختار الشيخ _ وهو التخيير الإستمرارى _ هو من جهه أنّ حكم العقل فى جميع الوقائع على السّواء.

ويرد عليه:

أوّلاً: إنّ الإستصحاب إنّما يجرى فى الموضوعات والأحكام الشرعيّه، والتخيير العقلى حكم عقلى وليس بموضوع للتعبّد الشرعى، وهذا هو السّبب لعدم جريان الإستصحاب فيه لا عدم وجود الشك لاحقاً.

وثانياً: قوله بعدم الضرر فی المخالفه العملیه، یناقض کلامه فی مباحث القطع فی دوران الأمر بین المحذورین، فقد قال هناک بالتخییر البدوی وأنّ الإستمراری یستلزم إرتکاب المخالفه العملیّه.

وأمّا جواز التخییر الإستمراری للمقلّد، فإنّما هو من جهه إذن الشارع وتعبّده.

فبین کلامیه تناقض واضح.

مع أنّا لم نفهم مراده من الجواز مع إذن الشارع، لأنّه إذا کانت المخالفه العملیّه إرتکاباً للمبغوض ــ ولـذا لابدّ وأنْ یکون التخییر بدویّاً ــ فلا یعقل الإذن منه بارتکاب ما هو مبغوض له، اللهمّ إلاّ أنْ یکشف تعبّده بالجواز عن رفعه الید عن الواقع.

ولو قیل: إنّه بالتعبّد ینجبر ما فات من الواقع ویتدارک، کما ذکر المحقّق الإصفهانی فی توجیه کلام الشیخ هناک.

قلنا: إذنْ، لابدّ من الإلتزام برفعه الید عن الواقع، وحینئذٍ لا ضیر فی المخالفه العملیّه. لکنّ المحذور استلزام ذلک للتصویب. وأمّا مع القول بلزوم حفظ الواقع، فلا یعقل التعبّد بالمخالفه، فلا طریق للجمع بین کلامیه.

هذا ما یتعلَّق بکلام الشیخ رحمه اللّه.

رأی الکفایه

والمحقّق الخراسانی فی الکفایه لم یتعرّض لصوره تعدّد الواقعه، ولکنّ

المحقّق الإصفهانی نسب إلیه القول بالتخییر الإستمراری بلا فرقٍ بین وحده الواقعه وتعدّدها.

قال الأستاذ: وکأن الإصفهانی غفل عن کلام أُستاذه فی حاشیه الرسائل الذی یفید إختیاره للتخییر الإبتدائی مع تعدّد الواقعه.

توجیه المخالفه العملیّه

وحاول المحقّق الإصفهانی(1) توجیه التخییر الإستمراری _ بعد لزوم المخالفه العملیّه _ بأنّ:

فی الوقائع المتعدّده الواقعه تدریجاً توجد علوم متعدّده بعدد الوقائع، ففی هذه الجمعه علم بصلاه الجمعه وفی الجمعه التالیه علم آخر، فیتعدّد العلم والمتعلَّق والإمتثال. وضمُّ الوقائع بعضها إلی بعض لا یأتی بتکلیفٍ جدیدٍ ولا بعلم جدیدٍ، بل کلّ واقعهٍ هی أجنبیّه عن الأُخری، والعلم بها کذلک. نعم، من هذه العلوم ینتزع علمٌ هو عباره عن أنّ الصّلاه إمّا هی واجبه فی هذه الجمعه وإمّا هی حرام فی الجمعه الآتیه، وهذا العلم الإنتزاعی لا أثر له حتی یکون منجّزاً.

فإن قیل: إنّه فی التدریجیّات یعلم بأنّ علیه تکلیفاً وجوبیّاً إمّا فی هذا الیوم وإمّا فی الغد.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۲۱۹.

قلنا: طرف العلم حكم واحد وهو الوجوب، لكنْ هو إمّا اليوم وإمّا غد، وهذا العلم منجّز لطرفه، لكنْ فى دوران الأمر بين المحذورين العلم لا- ينجّز التكليف، وعليه، فلا- فرق بين صوره وحده الواقعه وصوره تعدّدها، فالتخيير استمرارى، ولا- تحرم المخالفه القطعيّه ولا تجب الموافقه القطعيّه فى كليهما.

أقول:

هذا العلم الآخر، إن كان انتزاعيّاً فلا ينجّز، إلّا أنّ الظاهر أنّه علم متولّد، وهو إن لم يأت بتكليفٍ جديد ولكن لماذا لا يكون مؤثّراً فى حرمه المخالفه لذلك التكليف؟ وبعباره أُخرى: التكليف فى هذه الجمعه يدور بين الوجوب والحرمه، وهو تكليف غير منجّز، وفى الجمعه اللاّحقه كذلك، ومن ضمّ الواقعتين بالفعل فى الأولى والترك فى الثانيه، يتولّد علم بالمخالفه العمليّه، وبذلك يسقط استدلال المحقّق الإصفهانى رحمه اللّه.

وأجاب عنه سيّدنا الأُستاذ بقوله:

«وأنت خبير: بأنّ العلم الإجمالى فى واقعتين يستلزم حدوث علمين إجماليين حقيقيّين بتكليف مردّد بين الوجوب والحرمه بالنسبه إلى الفعلين فى الواقعتين، وهو مستلزم لتنجيز المعلوم بنحو تحرم مخالفته قطعا، ولا نلحظ العلم الإجمالى فى كلّ واقعه كى يقال انّ المخالفه القطعيّه للعلم الإجمالى المزبور مخالفه غير مؤثّره، بل الملحوظ هو العلم الإجمالى الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأُخرى، وهو لا ينافى عدم تنجّز العلم الإجمالى بالنسبه إلى كلّ واقعه بحيالها، وعدم ثبوت تكليف آخر غير المعلوم بالعلم الإجمالى غير المنجز،

ولا يتنافى مع تعلّق علم إجمالى به آخر يستلزم تنجيزه بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه»(۱).

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى قال فى حاشيه الرسائل(۲) فى ذيل كلام الشيخ بعدم الإهمال فى حكم العقل:

إنّه يمكن للعقل أن يشكّ فى مناط حكمه، من جهه فقد بعض خصوصيّات المناط، ومع الشك فى الملاك فلا حكم.

قال: وعلى هذا، فالتخيير ليس إستمراريّاً، لأنّه فى الواقعه الأولى يحكم العقل بالتخيير، لتساوى الطرفين، وفى الثانيه يشك فى بقاء ملاك حكمه، ولو لاحتمال ضرر هذه المخالفه، ومع الشك فى بقاء مناط التخيير يزول حكمه، وإذْ لا توجد البراءه لا عقلاً ولا شرعاً، فالمختار هو التخيير البدوى.

وكأنّ الإصفهانى لم يلتفت إلى كلام شيخه فى الحاشيه.

۳_ تفصيل الميرزا

اشاره

وفصّل الميرزا(۳) رحمه اللّه فقال: أمّا فى الدفعيّات، فالعلم منجز بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه، وأمّا فى التدريجيّات فلا. مثلاً: لو حلف على فعل شىء وحلف على ترک شىء، فوقع الإشتباه بين الشيئين، فإنّه يدور الأمر بين المحذورين

۱- ۱. منتقى الاصول ۵ / ۳۵.

۲- ۲. حاشيه الرسائل: ۲۳۵.

۳- ۳. أجود التقريرات ۳ / ۴۰۶.

بالنسبه إلى كلٍّ من الفعلين، لكن فى المورد تكليف فعلى وملاک ملزم، فإنْ فعل كليهما فالمخالفه القطعيّه لازمه، لأنّ أحدهما واجب الترک، وكذا إن ترک كليهما، لأنّ أحدهما واجب الفعل، والغرض تام على كلّ حال والتكليف فعلى، لتحقّق موضوعه بجميع قيوده، وكلّ تكليفٍ فإنّه يقتضى الموافقه القطعيّه وحرمه المخالفه القطعيّه، وهنا لا يمكن الموافقه القطعيّه لكن المخالفه مقدوره، فيحكم العقل بقبحها. إذنْ يجب على المكلَّف إختيار الفعل فى طرفٍ والترک فى الطرف الآخر.

لكنْ فى التدريجيّات، فالوجه عند الميرزا ما ذكره الإصفهانى من أنّ الوقائع متعدّده، وضم بعضها إلى بعض لا أثر له. نعم يلزم تفويت الغرض والتكليف، لكن التكليف ليس بفعلى.

فالفرق بين الدفعى والتدريجى هو أنّه فى الأوّل يكون التكليف فعليّاً، وفى الثانى ـ بناءً على إنكار الواجب المعلَّق ـ التكليف مشروط بشرطٍ غير حاصل، فلا فعليّه له، فلا تلزم المخالفه القطعيّه فى التدريجى، بخلاف الدفعى، فإنّه مطلوب غير مشروط، فموضوعه متحقّق بجميع قيوده فيلزم المخالفه القطعيّه.

فالتخيير الإستمرارى فى التدريجيّات، وهو فى الدفعيّات إبتدائى.

المناقشه

أقول:

فى كلامه رحمه اللّه تناقض، لأنّه يقول فى المرأه الحائض بعدم فعليّه

التكليف فى حقّهـا، لكن إذا خـالفت يلزم تفويت الغرض الملزم وهو غير جـائز، لحكم العقل بلزوم حفظ الغرض فى ظرفه. إذن، ففى الوقـائع المتكرّره التـدريجيّه لاـ تلزم المخـالفه القطعيّه، بـل يلزم تفويت الغرض الملزم وهو غير جـائز، كمـا لا يجوز معصـيه التكليف الفعلى ... وهذا رأى الميرزا، وعليه، فلا وجه صـحيح للتفصيل، إذْ لابدّ من الإجتناب عن المخالفه القطعيّه فى كلّ حال. وعلى ما ذكر فلابدّ من القول بالتخيير البدوى فى التدريجيّات أيضاً.

رأى المحقّق العراقى

وقال المحقّق العراقى بالإستمرارى(۱)، وذكر فى وجه ذلك ما هذا توضيحه:

إن هنا علماً متولّداً _ خلافاً للمحقّق الإصـفهانى المنكر لذلك _ ولابدّ من التسليم بحصول المخالفه القطعيّه وأنّها لا تجوز، وإن العلم مؤثر فيها، ولكنّ تأثير العلم فيما نحن فيه يتنافى مع تأثيره فى وجوب الموافقه القطعيّه، وإذا كان العلم مؤثراً فى الطرفين ولا ترجيـح، فلا يحكم العقل بحرمه المخالفه القطعيّه وجواز ترك الموافقه القطعيّه أو عـدم وجوبها، فيسـقط تأثيره بالنسـبه إلى كلا الطرفين، وتكون النتيجه هو التخيير الإستمرارى.

أقول:

حاصل كلامه رحمه اللّه هو: أنّه إذا كان اللاّزم المخالفه القطعيّه بلا منافٍ،

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۹۶.

كانت المخالفه محرّمه. ولكن حصل هنا علم آخر، وحيث لا ترجيح بينهما يسقطان، فمقتضى القاعده هو التخيير الإستمرارى فى الدفعيّات والتدريجيّات، سواء قلنا بأنّ العلم الإجمالى علّه تامّه بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه أو أنّه مقتضٍ ــ ويظهر أثر الإختلاف فى جريان الأصول المرخّصه فى الأطراف وعدم جريانها، ولكنْ لا أثر له من حيث الاضطرار، فإذا كان للمعلوم قصور ولم تمكن الموافقه وترك المخالفه معاً، فلا فرق بين المسلكين ــ .

فهذا وجه القول بالتخيير الإستمرارى عند المحقّق العراقى.

قال شيخنا: وهو أقوى الوجوه.

خلاصه الكلام والتحقيق فى المقام

لقد تعرّضنا لأنظار الأعاظم، فنقول: إنّ المراد من التخيير البدوىّ هو أنّه إذا تعدّدت الواقعه والقضيّه دفعيّه، فالملاك عدم لزوم المخالفه القطعيّه. وعدم لزومها فى الدّفعى هو أن يكون فاعلاً ـ لإحدى الواقعتين وتاركاً للأُخرى، فإن كان فاعلاً لكليهما قطع بمخالفه التكليف، ففى الدفعى عدم لزومها هو بأن يكون فاعلاً فى واقعه وتاركاً فى أُخرى، لأنّ كلاًّ منهما يحتمل أن يكون فيه موافقاً للواقع وأن يكون مخالفه له فيه. فإذا ترك كليهما أو فعلهما قطع بمخالفه الواقع. وفى التدريجى يجب أنْ يكون فاعلاً أو تاركاً لكليهما، فإن فعل فى إحداهما وترك فى الأُخرى لزمت المخالفه العمليّه. فلذا يكون عدم لزومها فى التدريجيّات موجباً لأن يكون التخيير بدويّاً، بأن يبقى على الطرف الذى اختاره.

ص: ٧٥

وتعود الأنظار فی المقام إلی أمرین:

١ــ عدم الضّرر فی المخالفه العملیّه القطعیّه.

٢ــ إنّه لا علم ومعلوم یقتضی حرمه المخالفه العملیّه، لأن حرمتها یحتاج إلی المنجّز، وقوامه أمران: أحدهما: العلم، والثانی: قابلیّه متعلّق العلم للتنجیز.

أمّا فی المتعدّده، فلا علم زائداً علی العلم الذی لا أثر له، ولا معلوم علی الذی لا أثر له، وعلی هذا الأساس أنکر المحقّق الإصفهانی الضرر فی الدفعیّات والتدریجیّات معاً، والمحقّق العراقی إختار الأوّل، فهو یقول بوجود العلم المؤثّر والمعلوم، ولکنْ لمّا کان ترجیح المخالفه العملیّه علی الموافقه العملیّه التی تلازم المخالفه العملیّه بلا مرجّح، فإنّه لا تضرّ هذه المخالفه العملیّه. فالتخییر إستمراری فی التدریجیّات، وفی الدفعیّات مخیّر کیفما یفعل. فما هو الحق فی المسأله؟ وما هو أساس القول بالتخییر؟

فنقول:

إنّ مبنی التخییر هو کون الطرفین متساویین عند العقل، وحینئذٍ، یقبح الترجیح بلا مرجّح ویحکم العقل بالتخییر. فالملاک للتخییر هو التساوی بین الطرفین.

إنّه سیأتی فی مباحث الإشتغال: أنّ فی حکم العقل بالإشتغال مسلکین:

١ــ إنّ العلم الإجمالی بالنسبه إلی وجوب الموافقه القطعیّه وحرمه المخالفه القطعیّه علّه تامّه، فلا یمکن الترخیص عقلاً، لا فی المخالفه بأصلٍ ولو کان بلا معارض، ولا فی الموافقه.

۲ـ إنّ العلم الإجمالى علّه تامّه بالنسبه إلى حرمه المخالفه، وهو مقتضٍ بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيّه، وأنّه يجوز شمول أدلّه الاصول لبعض الأطراف فى حال عدم وجود المعارض.

فعلى القول بكون العلم الإجمالى علّةً لحرمه المخالفه ووجوب الموافقه، فإنْ الحق فى بحثنا مع القائلين بالتخيير الإستمرارى، لأنّه لا ـ ترجيح، إذ يدور أمر المكلّف بين المخالفه الإحتماليه والموافقه الإحتماليه إن كان التخيير بدويّاً، وبين المخالفه القطعيّه والموافقه القطعيّه إن كان استمراريّاً، ولا ترجيح فى البين، لكون فعل المخالفه القطعيّه وترك الموافقه القطعيّه على السواء عند العقل، والمفروض أنّ العلم علّه تامّه.

وعلى القول بكون العلم علّةً تامّه للمخالفه فقط، أى: إنّ للشارع الترخيص والتصرّف فى طرف لزوم الموافقه القطعيّه، فإنّه به يكشف الفرق بين الموافقه والمخالفه، وليستا مثل كفّتى الميزان، وهذا كاف لسقوط ملاك حكم العقل بالتخيير، لأنّ الملاك كان إحراز الإستواء بين الطرفين، ولا أقل من شك العقل فى وجود الملاك فى هذه الصّوره، وإذا سقط حكم العقل بالتخيير، فالأصل هو التعيين، ولابدّ من الإجتناب عن المخالفه العمليّه.

وبما ذكرنا يظهر: إنّ تأثير العليّه والإقتضاء ليس فى الحكم الظاهرى فقط كما يقول المحقّق العراقى، بل إنّه يؤثّر فى وجود ملاك حكم العقل بالتخيير وعدم وجوده.

وبعد، فإنّ المختار هناك هو الإقتضاء بالنسبه إلى الموافقه القطعيّه، كما سيأتى إن شاء اللّه.

فظهر أنّ الصحيح هو النّظر فی المبنی فی قاعده الإشتغال، والحکم فی المقام بناءً علیه، وقد ظهر أنّ الحقّ هو التخییر الإبتدائی.

رأی السیّد الأستاذ

وهذا هو رأی السیّد الأُستاذ أیضاً. وله فی تقریب ذلک بیانٌ آخر، وهذا نصّ کلامه:

«وتحقیق الکلام: إنّ العلم الإجمالی بالوجوب أو الحرمه فی کلّ واقعه لا أثر له، لکنّ لدینا علماً إجمالیّاً آخر وهو العلم إجمالاً إمّا بوجوب الفعل فی هذه الواقعه أو بحرمته فی الواقعه الثانیه. وهذا العلم الإجمالی تحرم مخالفته القطعیه، فإذا احتار الترک فی هذه الواقعه کان علیه أن یترک فی الواقعه الثانیه، وإلّا أدّی ذلک إلی المخالفه القطعیّه للعلم الإجمالی المزبور.

إلّا أنّه قد یقال: إنّ هذا العلم الإجمالی ینضمّ إلیه علم إجمالی آخر إمّا بحرمه الفعل فی هذه الواقعه أو بوجوبه فی الواقعه الثانیه، وتأثیر کلّ من العلمین فی کلّ من الطرفین علی حدّ سواء، فلا یکونان منجّزین، بل یکونان من قبیل العلم الإجمالی الأوّل بلحاظ کلّ واقعه بحیالها.

ولکنّنا نقول: إنّه یمکن تقریب التخییر البدوی علی أساس هذین العلمین الإجمالیین المتعاکسین بأحد وجهین:

الأوّل: إنّ الموافقه القطعیّه لأحدهما تستلزم المخالفه القطعیّه للآخر.

وبعباره أُخری: إنّ التخییر الإستمراری کما یستلزم المخالفه القطعیّه

لأحدهما يستلزم الموافقه القطعيّه للآخر، وبما أنّ حرمه المخالفه القطعيّه أهمّ _ بنظر العقل _ من لزوم الموافقه القطعيّه، ولذا قيل بعليّه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعيّه، وتوقّف فی عليّته لوجوب الموافقه القطعيّه، فيتعيّن رفع اليد عن لزوم الموافقه القطعيّه لأحدهما والإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه حذراً من الوقوع فی المخالفه القطعيّه للآخر، فيتعيّن التخيير البدوی.

الثانی: إنّ تحصيل الموافقه القطعيّه لكلا العلمين الإجماليين غير مقدور عقلًا، فيتنزّل العقل عنها إلی الموافقه الإحتماليّه. بخلاف الإجتناب عن المخالفه القطعيّه، فإنّه مقدور لكلّ من العلمين، فيحكم العقل بحرمتها. فيتعيّن التخيير البدوی.

وهذا الوجه يتم حتی بناء علی المساواه بين الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه فی الأهميّه، وكون العلم بالنسبه إليهما علی حدّ سواء، فلا يؤثر فی إحداهما مع التعارض، إذ الملاک فيه هو عدم القدره عقلًا من الموافقه القطعيّه، فالعلم الإجمالی لا يؤثر فيها لعدم القدره لا للتعارض، كی يقال إنّ مقتضی المعارضه عدم تأثيره فی حرمه المخالفه القطعيّه أيضاً.

وبالجمله، يتعيّن بهذين الوجهين الإلتزام بالتخيير البدوی ومنع التخيير الإستمراری»(۱).

هذا فی الدفعيّات مع تعدّد الواقعه.

ص: ۷۹

۱- ۱. منتقی الاصول ۵ / ۳۲ _ ۳۴.

أمّا فی التدریجیّات، فإنْ کان الواجب التدریجی واجباً تعلیقیّاً مثل « وَلِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ »(۱)،فلا کلام فی أنّه مثل الدفعی. وأمّا بناءً علی إنکار الواجب المعلَّق ثبوتاً أو إثباتاً، وأنّ مثل الآیه واجب مشروط، فإن قلنا بعدم جواز ترک الواجب المشروط بتفویت شرطه، فلا تجوز المخالفه العملیّه کالدفعیّات، وإلّا فلا تضرّ المخالفه العملیّه.

لو کانت احدی الواقعتین محتمل الأهمیّه

ولو کانت إحدی الواقعتین أهم أو احتمل أهمیّتها، فما هو مقتضی القاعده؟

أمّا لو کانت إحداهما أهم، فلا ریب فی لزوم تقدیمها.

وأمّا لو احتمل أهمیّه إحداهما، فقیل: بعدم الترجیح لها، لأنّ الباب لیس باب التزاحم حتی یطبّق قانونه هنا، لأنّ ملاک التزاحم عدم القدره علی إمتثال کلا الطرفین، وهنا القدره موجوده. وهذا مسلک المیرزا(۲)، ونتیجه ذلک هو التخییر وعدم تعیّن محتمل الأهمیّه.

ولکنّ المیرزا قد ناقض هذا فی مسأله دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر، إذ قال هناک(۳) بأنّ الخطاب کما یقتضی الإمتثال کذلک یقتضی الجمع بین المحتملات،

۱- ۱. سوره آل عمران، الآیه ۹۷.

۲- ۲. فوائد الأصول ۳ / ۴۵۰.

۳- ۳. المصدر ۴ / ۱۴۴ _ ۱۴۵.

فالتكليف يقتضى الإمتثال وإحرازه أيضاً، والمفروض عدم القدره على إحراز كلا الإمتثالين، فيقع التزاحم ويتقدّم محتمل الأهميّه.

وما ذكره هناك هو الصّحيح، فيكون تقدّم محتمل الأهميّه _ لا من جهه إنطباق قانون التزاحم، حتى يشكل بأنّه ليس من مصاديقه _ من جهه أن حكم العقل بالتخيير كان بملاك تساوى المحتملين فى الواقعه الواحده، أو بين المعلومين فى الواقعه المتعدّده، ومع إحتمال الأهميّه فى طرفٍ يسقط حكم العقل بالتخيير، ويكون المحكَّم هو التعيين، لوجود المرجّح ولو إحتمالاً، لأنّا إذا أخذنا جانب محتمل الأهميّه قطعنا بالإمتثال، لأنّه إمّا هو الواقع وإمّا هو طرف التخيير، بخلاف ما إذا أخذنا بالطرف الآخر.

هذا كلّه بناءً على التخيير العقلى.

وأمّا بناءً على جريان الاصول الشرعيّه، فليس مقتضى الأصل هو التعيين لما يحتمل فيه الأهميّه، لأنّ الأصل الشرعى مؤمّن.

كلام الشيخ فى الخبرين

بقى كلام الشيخ فى الخبرين، فقد ذكر قدّس سرّه: أنّه إذا كان دوران الأمر بين المحذورين فى خبرين واردين عن أهل العصمه عليهم السّلام، ففيه تفصيل، وذلك: أنّه لو كان الدوران ناشئاً عن إجمال الدليل أو فقده، فالحكم ما ذكر. وأمّا لو كان المنشأ هو التعارض بين الأدلّه، فإن كان التعارض بين الخبرين مع العلم بمطابقه أحدهما للواقع، فإنْ قلنا بالتساقط، فالحكم ما ذكر، لأنّه بعد التساقط،

يرجع إلى الاصول الشرعيّه، فإن لم تجر، فالأصل العقلى، فالكلام هو الكلام.

والمختار عندنا هو جريان الإستصحاب ثمّ التخيير العقلى، فإن كان أحدهما مقطوع الأهميّه أو محتملها تعيّن، وإن قلنا بأنّ المرجع هو أخبار التخيير، فالمحكَّم هو التخيير الشرعى، وهو تخيّر فى المسأله الاصوليه، وهو حاكم على التخيير العقلى.

هذا إذا علمنا بأنّ الواقعه من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام.

وإنْ لم يكن من الدوران بين المحذورين، بل تعارض الخبران واحتملنا الإباحه أيضاً، خرج عن بحث دوران الأمر بين المحذورين.

وحيث قلنا بالتخيير الشرعى، فهل هو بدوى أو استمرارى؟

قال الشيخ(١): مساق أخبار التخيير عباره عن أنّ التخيير مجعول للمكلّف المتحيّر، فالتمسّك بإطلاقها للإستمرار بلا وجه، والقاعده هى التخيير البدوى، لأنّه بعد الأخذ بأحد الطرفين غير متحيّر، فليس له رفع اليد عمّا أخذ والأخذ بالطرف الآخر. وبعباره أُخرى: إنّه ليس فى شىء من أدلّه التخيير إطلاق بالنسبه إلى قبل الأخذ بطرفٍ وبعده ليدلّ على الإستمرار، ومع عدم الإطلاق تصل النوبه إلى إستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ بأحد الطرفين.

ثمّ ناقش فى ذلك: بأنّ الموضوع عباره عن المتحيّر، وبعد الأخذ يتغيّر الموضوع يقيناً أو إحتمالاً فلا يستصحب التخيير، ثمّ أمر بالتأمّل.

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ١٩١ _ ١٩٢.

الإشكال على الشيخ والنظر فيه

فقال المحقّق الهمدانی(۱) فی وجه التأمّل: «لعلّه إشاره إلی أنّ ما ذکره من المناقشه إنّما یتّجه لو اُخذ الموضوع من العقل، وأمّا علی ما هو التحقیق من إحرازه بالمسامحه العرفیّه أو الرجوع إلی ما یستفاد من عناوین الأدلّه فلا، کما لا یخفی»(۲).

وقال المحقّق الخراسانی(۳): إن کان المراد من کون الموضوع هو المتحیّر هو: من جاءه الخبران، فالموضوع بعد الأخذ بطرفٍ باق. وإن کان الموضوع مجرّد عنوان المتحیّر، فلا أثر لهذا الموضوع فی الأدلّه. فالإستصحاب یجری لوجود الموضوع وهو من جاءه الخبران المختلفان ...

وفیما ذکراه تأمّل.

إنّ الشیخ یری أنّ إعتبار وحده الموضوع فی القضیّتین هو بنظر العرف فقط، وهذا هو مبنی صاحب الکفایه أیضاً، وهو التحقیق.

وعلیه، فإنّه بحسب مناسبات الحکم والموضوع نری أنّ أدلّه التخییر تجعل _ فی باب التعارض _ الحجیّه لا ـ الأصل، کما أنّ الأدلّه الأولیّه تجعل الحجیّه لخبر الثقه، ولکنْ لدی المعارضه یجعل جعلاً ثانویّاً، وهو الطریقیّه والحجیّه لذی المزیّه فی صوره الترجیح، ولکلٍّ منهما علی سبیل التخییر، إذنْ، یجعل

۱- ۱. حاشیه الرسائل: ۱۸۹.

۲- ۲.

۳- ۳. حاشیه الرسائل: ۲۳۵.

الطريقيّه. وحينئذٍ لا معنى لجعل الطريق لمن له طريق، لأنّ الـذى أخـذ بأحـد الطرفين فقد خرج عن التحيّر وأصـبح ذا طريق، فلا يأخذ الشارع منه الطريق بأنْ يجعل له طريقاً آخر.

فمناسبه الحكم والموضوع تقتضى أنْ تكون أدلّه التخيير مجعولهً لمن ليس له طريق. هذا أوّلاً.

وثانياً: لابدّ من إحراز كون الخصوصيّه المتغيّره من حالات الموضوع، فلو احتملنا كونها من مقوّماته لم يجر الإستصحاب، ونحن نحتمل هذا فى المقام فى أقلّ تقدير.

فالحق عدم جريان الإستصحاب، لاحتمال كون التغيّر فى الموضوع من المقوّمات بنظر العرف.

وتلخّص:

إنّ مقتضى الأدلّه هو التخيير البدوى، فإنْ كان الإستمرار لجريان الإستصحاب، فهو، سواء لزمت المخالفه القطعيّه أوْ لا، لكون التخيير حينئذٍ بحكم الشارع.

إلاّ أنّه بناءً على الإستمرارى، يأتى إشكال لزوم المخالفه القطعيّه، لأنّه إذا أخذ بالخبر القائم على الوجوب مثلاً ثمّ القائم على الحرمه، يعلم بمخالفه الواقع، ومقتضى إطلاق دليل التخيير واستصحابه ترخيص الشارع فى المخالفه القطعيّه، وهذا غير معقول، فلابدّ من حلّ هذا الإشكال.

فقال الشيخ فيما أوضحه المحقّق الإصفهانی(۱):

إنّ التخيير الإستمراری غير مضرّ، لأنّ المصلحه الجابره للواقع الفائت موجوده فی الإلتزام بأحد الخبرين، أو أنّه فی خصوص الفعل أو الترک فی الخبرين المتعارضين توجد مصلحه يتدارک بها الواقع الذی خولف.

وبعباره أُخری: قد جعل الشارع هنا بدلاً عن الواقع كما فی قاعده الفراغ، حيث جعل الإتيان بالمشكوک فيه بدلاً عن الواقع، بأنْ يكون فی الصّلاه الفاقده للجزء مصلحه يتدارک بها الجزء الفائت.

أقول:

وفيما ذكر إشكال، لكن الإشكال فی الإطلاق أهون منه فی الإستصحاب.

ووجه الإشكال هو: إنّ دليل الأخذ بأحدهما الشامل بإطلاقه لحال بعد الأخذ لأحدهما، وارد فی خصوص الخبرين المتعارضين، وللشارع جعل البدل فی هذا الباب والترخيص فيه. أمّا الإستصحاب، فإنّ عموم دليله وإطلاقه يشمل ما نحن فيه، وليس دليلاً خاصّياً وارداً فی خصوص الخبرين المتعارضين، لكون ما نحن فيه أيضاً من مصاديق «لا تنقض»، وعموم الدليل لما نحن فيه يتوقّف على جعل المبدل حتى لا يكون الإستصحاب ترخيصاً فی المخالفه، ولكنّ جعل البدل ليس إلّا بدليل الإستصحاب، فيلزم الدور.

إنّه لابدّ من الدقّه فی كلمات الشيخ مع توجيه الإصفهانی لها ونقول:

ص: ۸۵

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۲۲۱.

إنّ الظاهر عدم معقوليّه جعل البدل هنا، لأنّ جعل البدل المحرز لجميع ما فات من المصلحه الواقعيّه، لا يتعقّل إلّا بكون المصلحه قائمه بالجامع بين الواقع وبين ما يراد جعله بـدلاً، وإلّا فلا معنى لبقاء الحكم الواقعى تعييناً مع التخيير بينه وبين ما جعل بـدلاً. وأمّا قيـام جميع الغرض بـالواقع وبالبـدل أيضـاً، فلاـ يجتمع مع جعـل الحكم تعيينـاً فى ظرف الواقع، إذن، فجعل البـدل الوافى بجميع الغرض من الواقع غير معقول، فالتخيير الإستمرارى غير معقول.

مثلًا: فى الخبرين المتعارضين فى صلاه الجمعه وتخيير المجتهد بين الخبرين، إنْ أخذ برههً من الزمن بما يدلّ على الحرمه فصلّى الظهر، فـإنّ المفروض كون الظهر وافيـاً بجميع مصـلحه الجمعه، وهـذا لا يجتمع مع الوجوب التعيينى للجمعه. إذن، الغرض ليس قائماً بالواقع على نحو التعيين.

فالإطلاق غير معقول، والإستصحاب إشكاله آكد.

فالتخيير بدوى لا إستمرارى.

وهذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين المحذورين وأصاله التخيير.

والحمد للّه ربّ العالمين.

ص: ٨٦

أصاله الإشتغال

اشاره

ص: ۸۷

قال الشيخ: إعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعيّ(۱) ...

أقول:

حالات المكلّف الملتفت بالنسبه إلى الحكم الشرعى لا تخلو:

إمّا أنْ يكون عالماً بالحكم، فذاك موضوع أحكام القطع.

وإمّا أنْ يكون شاكّاً، فإنْ كان له حاله سابقه، فهو مجرى الإستصحاب، وإنْ لم يكن له حاله سابقه، فهو مجرى البراءه.

وفى صوره العلم بالحكم، فتارةً لا يمكن الإحتياط، فهو مجرى التخيير، وإنْ أمكن، فهو مجرى قاعده الإشتغال.

فموضوع أصاله الإشتغال هو: العلم بالتكليف والشك فى المكلّف به مع إمكان الإحتياط.

مقدّمات

وقبل الورود فى البحث لابدّ من ذكر مقدّمات:

۱- ۱. فرائد الأصول ۱ / ۲۵.

الاولى: إنّ القواعد الجاريه فى أطراف العلم تارةً توافق المعلوم بالإجمال وأخرى تخالفه، كما لو علمنا بنجاسه أحد الإناءين، والحاله السّابقه لهما النجاسه، أو الطّهاره. وعلى كلّ تقدير، فالقاعده الجاريه إمّا إماره وإمّا أصل، والأصل إمّا عقلى وإمّا شرعى، والشرعى إمّا أصل محرز كالإستصحاب وإمّا أصل غير محرز كأصاله البراءه.

الثانيه: إنّ العلم طريق إلى الواقع وكاشف عنه، وهو موضوع حكم العقل بالحجّيه أى: إستحقاق العقاب على المخالفه، وهذا المعنى فى العلم التفصيلى واضح، لأنّ المقتضى للمنجزيّه موجود والمانع عنه مفقود بالوجدان، فيكون العلم علّةً تامّه لوجوب الموافقه عقلاً وحرمه المخالفه كذلك.

فهل الأمر فى العلم الإجمالى كذلك؟

إنّ العلم الإجمالى مقترن بالجهل، فهل يصلح الجهل للمانعيّه عن اقتضاء العلم بالنسبه إلى التنجيز؟ إنْ لم يكن كذلك، كان العلم الإجمالى علّةً كالعلم التفصيلى، وإنْ كان صالحاً للمانعيّه، فهل مانعيّته عن التنجيز يكون مطلقاً، أى فى كلا طرفى لزوم الموافقه وحرمه المخالفه؟ قيل: يكون مانعاً فى الطرفين، فيسقط العلم عن التأثير ويكون بحكم الشك، وحينئذٍ تجرى الاصول المرخّصه فى أطراف العلم. وقيل: يكون مانعاً فى طرف وجوب الموافقه القطعيّه ولا يصلح للمانعيّه عن حرمه المخالفه القطعيّه، فهذا القول تفصيلٌ فى المسأله، وأنّ العلم الإجمالى علّه بالنسبه إلى حرمه المخالفه وبالنسبه إلى وجوب الموافقه فى مرحله الإقتضاء.

ص: ۹۰

هذا بالنسبه إلى العلم.

وأمّا بالنسبه إلى الاصول، فقد وقع الكلام فى أنّه هل لأدلّه الأصول العمليّه إطلاق لتشمل مورد الإقتران بالعلم الإجمالى، أوْ لا بل هى مختصّه بالشّبهه البدويّه؟

إن قلنا بالثانى، فالعلم الإجمالى علّه تامّه للتنجيز، وإنْ قلنا بالأوّل، وأن المقتضى للجريان موجود، لأنّا نجرى أصاله الطّهاره ــ مثلاً ــ فى كلّ واحدٍ من الإناءين على حده، وكلّ منهما غير معلوم النجاسه، وحينئذٍ يقع البحث عن المانع عن هذا المقتضى، والمانع هو العلم، فهل يمكنه أن يمنع من جريان الأصل فى جميع الأطراف؟ إنّه إنْ منع العلم الإجمالى عن جريان الأصل فى الأطراف سقط المقتضى.

الثالثه: إنّه يبحث عن التكاليف فى مرتبتين، مرتبه الإشتغال ومرتبه الإمتثال. فى المرتبه الأولى يبحث عن أصل إشتغال الذمّه وعدمه، وعن حدّ الإشتغال من حيث الموافقه لجميع الأطراف أو الموافقه الإحتماليّه ... وكذا يقع البحث فى مرحله الفراغ.

مثلًا: لو اشتغلت ذمّته بصلاتى الظهر والعصر وصلّى الصّلاتين وتيقّن بوجود الخلل فى إحداهما، فإنّ هذا العلم الإجمالى يؤثّر فى مرحله الإمتثال وفراغ الذمّه، وحينئذٍ تطرح فروع العلم الإجمالى ــ وهى مائه فرع تقريباً ــ بالنظر إلى قاعدتى الفراغ والتجاوز، ولا تعاد الصّلاه إلّا من خمس، وسائر جهات البحث.

وبعد المقدّمات يقع البحث فى مقامين:

المقام الأوّل: فی دوران الأمر بين المتباينين.

والمقام الثانی: فی دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

ص: ۹۲

دوران الأمر بین المتباینین

اشاره

ص: ۹۳

طريق الكفايه وتوضيحه ضمن مقدمات

طريق الكفايه

قال رحمه اللّه(۱):

إنّ التكليف المعلوم بين المتباينين:

إن كـان فعليّـاً من جميع الجهـات، بـأن كان واجـداً لما هو العلّه التامّه للبعث أو الزجر الفعلى، مع ما هو عليه من الإجمال والتردّد والإحتمـال، فلاـ محيص عن تنجّزه وصـحّه العقوبه على مخالفته، وحينئـذ، يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السّـعه أو الإباحه ممّا يعم أطراف العلم مخصّصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه، فتختصّ بالشبهات البدويّه.

وإن لم يكن فعليّاً، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلّه البراءه الشرعيّه للأطراف.

ومن هنا انقدح أنّه لا فرق بين العلم التفصيلى والإجمالى، إلاّ أنّه لا مجال للحكم الظاهرى مع التفصيلى، وله مجال مع الإجمالى، فلا يصير الحكم الواقعى فعليّاً بجعل الحكم الظّاهرى فى أطراف العلم.

ص: ۹۵

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۵۸.

أقول:

يتوقّف فهم هذا المبنى على مقدّمات:

الأُولى: إنّ للحكم أربع مراتب:

١ــ مرتبه الإقتضاء، أى مرتبه الملاكات.

٢ــ مرتبه الإنشاء، أى إنشاء الحكم على طبق الملاك، فالأحكام فى هذه المرتبه على حدّ الإنشاء مثل الأحكام فى صدر الإسلام.

٣ــ مرتبه الفعليّه. أى: مرتبه انقداح الإراده فى النفس النبويه أو الوَلَويّه، بأن يبعث أو يزجر، ويريد ويكره.

۴ــ مرتبه التنجّز، بأنْ تقوم الحجّه على الحكم، ويكون موضوعاً لاستصحاب العقاب أو الثواب.

الثانيه: إنّ المجعول فى كلّ مرتبهٍ لا يعقل أن يكون مضادّاً أو مماثلاً للمجعول فى المرتبه الأُخرى. مثلًا: لو كان الوجوب فى مرتبه الإنشاء، أمكن أن يجعل الإباحه فى مرتبه الفعليّه أى البعث والزجر، لأنّهما فى مرتبتين. نعم، لو أنشأ الوجوب لعمل وأنشأ أيضاً الإباحه له، لزم التعاند بينهما، ولو أنشأ وجوبين لعملٍ واحد، لزم اجتماع المَثَلين، لأنّهما فى مرتبهٍ واحده.

وعلى الجمله، إنّه لا تضادُّ الإباحه الفعليّهُ الوجوب الإنشائى، لاختلاف المرتبه، وعلى هذا الأساس جمع هذا المحقّق بين الحكمين الواقعى والظاهرى. وإنْ عدل عنه بعد ذلك.

الثالثه: إنّ وجوب الإطاعه والموافقه عقلاً وحرمه المعصيه والمخالفه

كذلك من آثار الحكم فى أىّ مرتبه؟

أمّا الحكم فى مرتبه الإقتضاء، فلا اقتضاء له للإطاعه والمعصيه.

وكذلك الحكم فى مرتبه الإنشاء.

فالحكم العقلى المذكور من آثار الحكم الشرعى الفعلى. ولو لم يصل الحكم إلى هذه المرتبه لا يحكم العقل بوجوب الموافقه وحرمه المخالفه.

الرابعه: إنّ العلم التفصيلى والإجمالى يشتركان فى كونهما «علماً»، والفرق بينهما هو أنّه مع العلم التفصيلى لا مجال للحكم الظاهرى، بخلاف العلم الإجمالى، وذلك لأنّ العلم الإجمالى مشوب بالشك والجهل، والشك موضوع للأماره ثبوتاً وللأصل ثبوتاً وإثباتاً، وكلّ موردٍ وجد فيه الموضوع للحكم الظاهرى، كان له فيه مجال.

وإذا كان موضوع الحكم الظاهرى فى العلم الإجمالى موجوداً، وصلت النوبه إلى المقدمه:

الخامسه، وهى: هل أدلّه الأصول والأمارات تعمّ بإطلاقها وعمومها أطراف العلم الإجمالى أو هى مخصّصه بالشبهات البدويّه؟

وجه العموم والإطلاق هو: إن مثل قوله عليه السّلام: (كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه)(۱) يشتمل على «كلّ» الموضوع للعموم، فيعم أطراف العلم الإجمالى، وكلّ طرف من أطرافه «شىء» شك فى حليّته وحرمته،

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۷ / ۸۹، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام.

فالمقتضى لجريانه فيها موجود، وهل من مانع؟

السّادسه: إنّ حديث (كلّ شىء لك حلال) مغيّى بـ «العلم»، لأنّه قال «حتى تعلم أنّه حرام»، وحيث أنّ هذا العلم أيضاً مطلق، يعم التفصيلى والإجمالى، فلا محاله يقع التعارض بين الصّدر والذيل. فمقتضى إطلاق الصّدر هو حليّه كلٍّ من الأطراف، ومقتضى إطلاق الذيل عدم الحليّه مع العلم الإجمالى بالحرمه.

ولكنّ عموم الصّدر مقدَّم، ولأنّ شمول الصّدر لكلٍّ من الأطراف هو بالوضع لكلمه «كلّ»، وشمول الذيل للعلم الإجمالى هو بالإطلاق، ومع وجود العموم المعارض لا تنعقد مقدمات الإطلاق فى الطرف المقابل، لما تقرّر فى محلّه من أنّ الإطلاق لا ينعقد مع وجود العموم، لأنّ أصاله العموم بالوضع وأصاله الإطلاق بمقدمات الحكمه، إذ إطلاقه يتقوّم بعدم وجود البيان على التقييد، والعموم الوضعى هنا بيان، فيتقيّد «العلم» فى الذيل بالعلم التفصيلى.

هذا أوّلاً.

وثانياً: لقد ورد فى حديثٍ آخر فى ذيل قاعده الحلّ كلمه «بعينه». وهذه الكلمه وإنْ حملها الشيخ على التأكيد، أى تأكيد العلم، ولكنّ الظاهر أنّها جاءت لتفيد أنّ المعلوم بالإجمال ليس بمعلوم بل المعلوم، هو الذى علم بحرمته بعينه، أى علم به تفصيلاً، فيكون الصّدر شاملاً لأطراف العلم الإجمالى، ويجوز إرتكاب كلٍّ منها بلا معارض.

ومن هذه المقدّمه يظهر عدم وجود المانع عن المقتضى.

ص: ٩٨

نتیجه المقدّمات

وتكون النتيجه: إنّ الغرض غير فعلى من جميع الجهات فى أطراف العلم الإجمالى، فلا مانع من جعل الترخيص فيها.

هذا، ولا يخفى أنّ صاحب الكفايه قد جمع بين الحكمين الواقعى والظاهرى باختلاف المرتبه، فقال بأنّ الحكم الواقعى فى مرتبه الإنشاء والحكم الظاهرى فى مرتبه الفعليّه، وحينئذ لا تضادّ بينهما.

ثمّ عَدِل عن هذا المبنى _ لأن كون الحكم الواقعى فى مرتبه الإنشاء يُخرجه عن كونه حكماً، لأنّه ما لم يصل إلى مرتبه الفعليّه فليس بحكم حقيقه، والإلتزام بأنّ الأحكام الواقعيّه أحكام مجازاً وليست بأحكام حقيقيّه، وبعباره أُخرى: هى أحكام صوريّه لا واقعيّه، غير ممكن _ فقال فى الكفايه خلافاً لما فى الفوائد وحاشيه الرسائل: إنّ الأحكام الواقعيّه فى موارد جريان الأصول العمليّه فعليّه لكن لا من جميع الجهات، والفعلى لا من جميع الجهات يقبل جعل الترخيص فيه.

وينبغى الإلتفات إلى أنّ الأصل هو كون الحكم الواقعى فعليّاً من جميع الجهات، وإنّما يحمل على الفعليّه من بعض الجهات لوجود الكاشف، والكاشف عن ذلك فيما نحن فيه هو عموم (كلّ شىء لك حلال ...) فإنّه يكشف عن أنّ رفع اليد عن الحكم بالحليّه إنّما يكون إذا علم بالحرمه تفصيلاً، أمّا لو لم يعلم أو علم بالحرمه إجمالاً، فالحليّه باقيه، فالحكم الواقعى قد خرج عن مرتبه الإنشاء ولكنْ ليس فعليّاً من جميع الجهات.

وعلى الجمله، فإنّ الغرض من الحكم يختلف، والحكم دائماً ظلٌّ للغرض،

ص: ۹۹

فتارةً: يكون الغرض فى مرتبه من الأهميّه بحيث لا يكون الجهل مانعاً من فعليّه الحكم، كما فى الدماء والفروج، ويكون الإحتياط هناك لازماً فى جميع الأطراف ولا يُجعل المرخِّص فى شىء منها. وأُخرى: لا يكون الغرض بتلك المرتبه من الأهميّه، ويكون للجهل الصّلاحيّه للمانعيّه عن الفعليّه من جميع الجهات، كما فى الطّهاره والنجاسه، حيث جعل (كلّ شىء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر)(١).

فإذا اختلف الغرض مرتبةً، والحكم ظلٌّ للغرض، كان الحكم فى أطراف العلم الإجمالى غير فعلى من جميع الجهات.

إشكال الإصفهانى

وأشكل عليه المحقّق الإصفهانى(٢) بأنّ الغرض غرضان، الغرض من التكليف، والغرض فى المكلَّف به. والفعليّه لا من جميع الجهات إنّما تتصوّر فى الثانى كما ذكر، وأمّا الغرض القائم بالتكليف ــ فإنّ كلّ تكليفٍ هو بداعى جعل الداعى على الإمتثال ــ فإنّه لا إختلاف فى المرتبه فيه، بل يدور أمره بين الوجود والعدم، والمفروض وجوده. إذنْ، المولى يجعل التكليف بداعى جعل الداعى فى نفس المكلَّف للإمتثال، فكيف يجعل فى نفس الوقت الحكم الظاهرى القائم على الخلاف، الداعى لنقض الغرض القائم بجعل التكليف؟

ص: ١٠٠

١- ١. وسائل الشيعه ١ / ١٤٢، كتاب الطهاره، باب الحكم بطهاره الماء إلى أن يعلم ورود النجاسه عليه ... .

٢- ٢. نهايه الدرايه ۴ / ٢٣٣.

الجواب:

ويمكن الجواب عنه بأنّه: ليس من المعقول وجود الغرض من التكليف زائداً على الغرض من المكلَّف به، لأنّ الغرض من المكلّف به هو العلّه للحكم والتكليف به، إذْ لولا المصلحه فى المتعلَّق لما جعل الوجوب، ولولا المفسده فى المتعلَّق لما جعلت الحرمه، فالملاك فى المكلَّف به، ولولاه لكان التكليف بلا غرض، ونسبه التكليف إلى الغرض فى المكلّف به نسبه المعلول إلى العلّه.

وعلى هذا، فإنّ جعل الداعى يتبع الغرض وفعليّه الحكم، وصاحب الكفايه يقول بأنّ الغرض فى مورد العلم الإجمالى غير فعلى من جميع الجهات، فليس هناك جعل الداعى للإمتثال من قبل المولى حتى يلزم التناقض بينه وبين جعل المرخّص.

الإشكال الثانى

لزوم الدور، لأن شمول أدلّه الأصول المرخّصه لأطراف العلم الإجمالى يتوقّف على عدم فعليّه التكليف ـ لأنّه مع فعليّته فى صوره العلم الإجمالى لا يعقل جعل المرخّص ـ لكن عدم فعليّه التكليف متوقّف على شمول أدلّه الأصول.

وفيه:

إنّه خلط بين مقامى الثبوت والإثبات، فشمول أدلّه الأصول المرخّصه يتوقّف على عدم فعليّه التكليف، لكنّ عدم فعليّته غير متوقّف على شمولها، لأنّ الفعليّه وعدم الفعليّه من خصوصيّات الأغراض والتكاليف، فكلّ تكليف كان

الغرض منه فعليّاً من جميع الجهات يكون فعليّاً كذلك تبعاً له. فالغرض من الحكم بالنجاسه ليس فعليّاً من جميع الجهات، فلا محاله يكون الحكم التابع له كذلك. وعليه، فإنّ الغرض ثبوتاً مختلف ويكون الحكم مختلفاً بتبعه، فإنْ ثبت فى مقام الإثبات الفعليّه للغرض من جميع الجهات، كان الحكم مرتّباً كذلك وإلاّ فلا.

فظهر أنّ التوقّف من طرفٍ ثبوتى ومن طرفٍ إثباتى ... فشمول أدلّه الأصول يتوقّف على عدم فعليّه التكليف، ولكنّ العلم بعدم فعليّه التكليف وإحرازه إثباتاً يستفاد من شمول أدلّه الأصول، وإذا اختلفت الجهه فلا دور.

فإنْ قيل:

إنّه وإنْ ارتفع الدور، ولكن الإشكال هو أنّ أدلّه الأصول المرخّصه مخصَّصهٌ بالمورد الذى ليس الحكم فيه فعليّاً من جميع الجهات، ولو شك فى كونه فعليّاً كذلك أوْ لا، كان التمسّک بالأدلّه من التمسّک بالدليل فى الشّبهه الموضوعيّه للمخصّص.

وفيما نحن فيه، فإنّ مع القطع بعدم فعليّه الحكم لم تكن حاجهٌ لقاعده الحلّ مثلاً، فلابدّ من وجود الشک حتى نرفعه عن طريق شمول الأدلّه وإحراز عدم فعليّه الحكم، فلو أريد الإحراز بالأدلّه لزم التمسّک بالدليل فى الشّبهه الموضوعيّه للمخصّص.

قلنا:

إنّما يرد هذا الإشكال بناءً على عدم جواز التمسّک بالدليل فيالشّبهه الموضوعيّه للمخصّص مطلقاً، أى سواء كان المخصّص لبّيّاً أو لفظيّاً. وأمّا بناءً على

جوازه إن كان لبّياً، فغير وارد، والمخصّص هنا حكم العقل بعدم جريان الأصول إن كان الحكم فعليّاً، وهو لبّى.

إشكال الإيروانى

وأشكل المحقّق الإيروانى(۱) بأنّه: إذا كانت الفعليّه من جميع الجهات لصوره العلم التفصيلى، كان العلم دخيلاً ـ فى تحقّق الفعليّه، فإذن نحتاج إلى علمٍ آخر لتحقّق التنجّز ـ لأنّ الفعليّه هى المرتبه الثالثه، وللحكم مرتبه رابعه وهى التنجّز ـ والحال أنّه لا يوجد علم آخر.

وبعباره أُخرى: إمّا يرفع اليد عن المبنى ويجعل للحكم ثلاثه مراتب، ثالثها الفعليّه، وإمّا يلتزم بضروره علمٍ آخر من أجل تنجّز التكليف.

الجواب:

وأجاب شيخنا: إن كان الدخيل فى الفعليّه هو العلم، فالمراتب ثلاثه لا أربعه، وإن كان غير العلم، كان الحكم مجهولاً، ولا تنجّز للحكم المجهول، ولابدّ من العلم من أجل التنجّز. فالمراتب أربعه.

الإشكال الوارد على صاحب الكفايه

ويتّضح بمقدّمتين:

الأُولى: إنّه قد ذكر أنّ الحكم فى مرتبه الإنشاء لا أثر له حتى ولو علم به

۱- ۱. نهايه النهايه فى التعليق على الكفايه ۲ / ۱۲۴.

تفصيلاً، وفى هذه المرحله تجرى أدلّه الأصول النافيه بلا مانع. أمّا إذا وصل إلى المرتبه الثالثه _ وهى الفعليّه _ حيث توجد الإراده والكراهه والبعث والزجر، فلا يبقى إلاّ وصول الحكم إلى العبد، فإذا وصل انبعث وانزجر إن لم يكن العبد متمرّداً على المولى.

الثانيه: إنّه قد قرّر عدم الفرق بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى إلاّ فى ناحيه المتعلَّق _ أى المعلوم _ فكلاهما حجّه وطريق عقلاً ومنجّز، وإنّ الجهل الموجود فى ناحيه المعلوم فى العلم الإجمالى هو الموضوع لجريان الأصول فى أطرافه، لكنْ لا جهل مع العلم التفصيلى، فلا موضوع لجريانها فى أطرافه.

بعد المقدّمتين:

إن حكم العقل بحرمه المخالفه القطعيّه من ناحيه العلم الإجمالى منجّز، لكنّ أدلّه الأصول معلّقه، وإذا دار الأمر بين التعليقى والتنجيزى تقدّم الثانى وارتفع به موضوع الأوّل.

توضيح ذلك:

إنّ متعلّق العلم الإجمالى نفس متعلّق العلم التفصيلى، غير أنّه فى التفصيلى متعيَّن وفى الإجمالى غير متعيَّن، فالإجمال هو فى ناحيه المعلوم وإلاّ فالحكم نفس الحكم، والعلم طريق إلى الواقع، فإذا تعلَّق العلم تحقّق موضوع حكم العقل بالإمتثال، فالمقتضى موجود وهو العلم وقيام الحجّه، والمانع مفقود، لأنّه مع العلم بالتكليف الفعلى يحكم العقل بقبح الترخيص فى المخالفه، فكان دليل الأصل معلّقاً ومقيّداً بعدم لزوم مخالفه المولى، وأمّا حكم العقل بالإطاعه فمنجّز.

ص: ۱۰۴

إذن، لا تجرى الأصول فى أطراف العلم.

طريق الميرزا

قد ذكرنا أنّ البحث فى العلم الإجمالى فى مقامين: حرمه المخالفه القطعيّه للمعلوم بالإجمال، ووجوب الموافقه القطعيّه. أمّا فى العلم التفصيلى، فلا كلام والحكم ثابت فى كلا المقامين.

ثمّ قلنا فى مقام حرمه المخالفه: أنّ أدلّه الأحكام الظاهريّه مختلفه، فتاره الأماره وأُخرى الأصل. والأصل تاره محرز، وأُخرى غير محرز، وعلى كلٍّ، فالأماره والأصل تاره: مثبت للتكليف، وأُخرى: ناف.

قال الميرزا(١): أمّا الأماره، فلا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى لتفيد الحكم الظاهرى، للزوم التعارض فى المدلول المطابقى والإلتزامى، سواء كانت مثبتةً للتكليف أو نافيةً.

وأمّا الأصل، فإن كان محرزاً، فلا يجرى كذلك، لعدم إمكان الجمع بين التعبّدين، وهما: مقتضى الأصل والعلم الوجدانى بالحكم.

وإن كان غير محرز، فإن كان مثبتاً للتكليف جرى، لوجود المقتضى وعدم المانع، وإن كان نافياً، فالمانع من جريانه هو لزوم الترخيص فى المخالفه القطعيّه وهو قبيح عقلاً.

هذا ملخّص كلامه.

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ۴١۴.

وشرح ذلك:

أمّا فى الأماره، فإنّ مثبتات الأمارات حجّه، لأنّها طرق مجعوله إلى الواقع، وتفيد أدلّه الأماره إلغاء الشارع إحتمال الخلاف، فالأماره كاشفه شرعاً عن الواقع. مضافاً إلى قيام السّيره العقلائيّه على ذلك. وحاصل المطلب كون الأماره حجّةً فى دلالتها المطابقيّه وفى دلالتها الإلتزاميّه، وهذا معنى حجيّه مثبتاتها ولوازمها.

وعليه: فلمّا علمنا بنجاسه أحد الإناءين وطهاره الآخر، فقامت البيّنه على نجاسه أحدهما المعيّن، دلّت على نجاسه الأحد المعيّن بالمطابقه، وطهاره الآخر بالإلتزام، وانحلّ العلم الإجمالى. ولكنْ لو قامت بيّنه أُخرى على طهاره ما أفادت الأولى نجاسته بالمطابقه، فإنّ المدلول الإلتزامى طهاره الآخر، فتقع المعارضه بين الدلاله الإلتزاميّه من طرف إحداهما والدلاله المطابقيّه من طرف الأُخرى وبين العلم الإجمالى.

نعم، إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين وكانت البيّنتان مثبتين للتكليف بالنجاسه، فالمحذور هو التعارض بين المدلولين. وأمّا إذا كانتا نافيتين للتكليف، بأن قامتا على طهاره أحدهما، لزوم محذوران، أحدهما: التهافت بين المدلولين، والآخر: لزوم الترخيص فى المخالفه للتكليف الإلزامى وهو المعلوم بالإجمال، لأنّ العلم بنجاسه أحد الإناءين يعنى وجوب الإجتناب.

وهذا بيان عدم جريان الأماره فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كانت مثبتةً للتكليف أو نافيةً.

أمّا الأصول المحرزه، فإنّ المجعول فيها عند هذا المحقّق هو الجرى

العملى والبناء على أنّها هو الواقع ـ بخلاف الأماره، إذ المجعول فيها الطريقيّه إلى الواقع والكاشفيّه عنه، كما تقدّم ـ ففى الإستصحاب يبنى على اليقين السّابق فى ظرف الشك، فيكون الأصل المحرز برزخاً بين الأماره والأصل غير المحرز، فلمّا تستصحب الطّهاره فى موردٍ يراد عدم نقض اليقين بها بالشك اللّاحق من حيث العمل، ولا كاشفيّه أصلاً عن الواقع، أمّا فى قاعده الطّهاره، فإنّه تُعتبر الطّهاره فى ظرف الشك والجهل بالواقع، فهى طهاره ظاهريّه. والحاصل: إنّه فى الإستصحاب محرزٌ للطّهاره «عملاً» أمّا فى قاعده الطّهاره فلا إحراز، وفى الأماره إحرازٌ بلا قيد «عملاً»، فإذا جرى إستصحابان للطّهاره مثلاً حصل هناك إحرازان تعبّديان، فيقع التهافت بينهما والعلم الوجدانى بنجاسه أحد الإناءين.

أمّا الأصول غير المحرزه،

فإنْ كان مثبتاً للتكليف، فالمقتضى للجريان موجود والمانع مفقود، مثلاً: يعلم إجمالاً بأنّ احدى النفسين محترمه والأُخرى غير محترمه، فإذا أراد إجراء أصاله الإحتياط فى الدماء ـ وهو مثبت للتكليف ـ كان المقتضى لجريانه فى الطرفين موجوداً، لإحتمال كون كلّ واحدهٍ محترمةً بالوجدان، والمانع مفقود.

وأمّا إن كان نافياً للتكليف، فإنّه سيكون ترخيصاً فى المعصيه، وهو قبيح.

الكلام على الطريق المذكور

اشاره

كان هذا توضيح طريق الميرزا. فنقول:

أمّا فى الأماره:

فإنّها إن جرت فی نجاسه طرفٍ واحدٍ فقط مثلًا، إنحلّ العلم الإجمالی، لأنّها ستدلّ بالملازمه علی طهاره الطرف الآخر ... وهذا واضح. أمّا لو قامت بنیتان، فالتعارض بین المدلولین المطابقی والإلتزامی حاصل کما ذکر. لکنّ الإشکال هو:

إنّ البحث غیر منحصر بقیام العلم الإجمالی علی نجاسه أحد الإناءین، بل هو جارٍ مع قیام العلمی أیضاً، فکما یبحث عن تنجیز العلم الإجمالی بنجاسه أحد الإناءین، کذلک یبحث عن تنجیز البیّنه القائمه علی نجاسه أحدهما، فالبحث یعمّ کلّ حجّهٍ إجمالیّه، سواء کان العلم أو العلمی، فمع وجود العلم الإجمالی یقع التعارض بین البیّنتین ویتساقطان ویبقی العلم. أمّا لو قامت البیّنه علی نجاسه أحد الإناءین، فقامت بیّنه علی طهاره الإناء الأیمن، وأُخری علی طهاره الإناء الأیسر، فإنّهما ستتعارضان فیما بینهما وتتعارضان مع البیّنه الإجمالیه، وکذلک لو قامتا علی نجاسه هذا ونجاسه ذاک، وإذا تساقط الکلّ، کان المرجع هو الأصل النافی للتکلیف ... إذنْ، لابدّ من التفصیل بین «العلم» و«العلمی».

أمّا فی الأصول المحرزه

ولا یخفی أنّ مورد البحث ما لو جری أصلان محرزان فی الطرفین، أمّا لو جری فی واحد فالإنحلال کما هو واضح.

فقد أشکل المحقّق العراقی(۱) علی المیرزا نقضاً وحلًّا.

أمّا نقضاً، فإنّه إذا شک المصلّی المسبوق بالحدث فی الطّهاره بعد الفراغ

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۳۰۲.

من الصّلاه، جرت قاعده الفراغ بالنسبه إلى الصّلاه الماضيه، ويجرى إستصحاب الحدث بالنسبه إلى الصّلاه الآتيه، مع أنّه يعلم إجمالاً بعدم مطابقه أحد الأصلين التنزيليين للواقع.

لا يقال: إنّ الأصلين لا يخالفان اليقين السّابق، وإنّما يخالفان اليقين الإجمالى، فمورد قاعده الفراغ هو صحّه الصّلاه، ومورد الإستصحاب هو الطّهاره من الحدث.

لأنّ المشكله هى عدم إمكان الجمع بين الأصلين والعلم الإجمالى عقلًا، فقاعده الفراغ محرزه لصحّه الصّلاه وتفيد كون المصلّى متطهّراً خالياً من الحدث، والإستصحاب أفاد بقاء الحدث للصّلاه الآتيه، وهذان الإحرازان لا يجتمعان مع اليقين إمّا بزوال الطّهاره وإمّا بعدم الحدث من أوّل الأمر.

وهكذا لو توضّأ بماءٍ مردّد بين الطّاهر والنجس، فإنّه يستصحب طهاره الأعضاء ويستصحب بقاء الحدث، ولكنّ إحرازه الوجدانى على خلاف أحد الأصلين.

وأمّا حلًّا، فإنّه لا تناقض بين الأصلين والإحراز الوجدانى، لأنّه يعتبر فى المناقضه وحده الموضوع، وهو هنا مختلف. توضيحه:

إنّ الواقع هو وجود النجس بين الإناءين، ولهذا الواقع صورتان، تفصيليّه وإجماليّه وهى نجاسه أحدهما. فموضوع العلم الإجمالى هو «الأحد». أمّا الإستصحابان، فقد جرى أحدهما فى «طهاره إناء زيد» والآخر فى «طهاره إناء عمرو». فالمستصحب هو «الطّهاره» لهذا الإناء وذاك الإناء. فالموضوع مختلف

عن موضـوع العلم الإجمـالى، ويسـتحيل أن يتجـاوز العلم عن موضوعه ويتعلَّق بالأحـد المعيَّن حـتى يتحقّق التنـاقض. وبـالجمله: موضوع العلم الإجمالى هو: نجاسه أحد الإناءين. وموضوع كلٍّ من الإستصحابين هو: طهاره الإناء الخاص.

أقول:

سيأتى أنّ فى وجوب الموافقه القطعيّه وعـدمه قولين، أحدهما: أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه، وهذا هو مختار العراقى(١)، إذ اختار أنّ العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين يفيد العلم بالحكم، وهو وجوب الإجتناب عن الإناءين، لأن كلًّا منهما يحتمل إنطباق العلم والتكليف المنجّز عليه، ويوجب حينئذٍ إحتمال العقاب على الإرتكاب، فيجب الإجتناب عن كليهما.

وعلى أسـاس مـا ذكره هنـاك ــ وسـيأتى ــ نقول: إذا كـان العلم الإجمـالى يسـتحيل تجـاوزه عن المعلوم وخروجه عن الصّوره الإجماليّه إلى التفصيليّه، فإن إحتمال الإنطباق محال. فيدور أمر المحقّق العراقى بين أن يرفع اليد عن هذا المبنى أو يرفع اليد عن الإشكال على الميرزا.

التحقيق فى المقام

أنْ يقال فى حلّ المطلب: إنّه لا تناقض بين الأُمور الإعتباريّه بما هى إعتباريّه، والأحكام الشرعيّه إعتباريّه، فللمعتبر أنْ يعتبر حرمه الشيء وأن يعتبر وجوبه، فليس بين نفس الإعتبارين تعارض وتناقض. إنّما التناقض بين أثريهما،

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٣٠٧.

فالأوّل أثره الترک والإجتناب، والثانى أثره لزوم الإتيان، وبين الإجتناب والإتيان به تعارض وتناقض.

وكـذلک الحال فيما نحن فيه، فإنّ شـمول الإستصـحابين لمورد العلم الإجمالى لا محذور فيه فى نفسه، لأن هذا يفيد طهاره إناء زيـد والآـخر يفيـد طهـاره إناء عمرو، والطّهاره أمر إعتبارى. كما أنّ النجاسه المعلومه إجمالاً فى البين أمر إعتبارى، ولا مانع من اجتماعهما. إنّما المحـذور فى أثر الإستصـحابين من جههٍ، وهو عدم وجوب الإجتناب عن الإناءين، وأثر العلم الإجمالى من جهه وهو وجوب الإجتناب.

فما ذهب إليه الميرزا من لزوم التناقض بين الإستصحابين والعلم فى حدّ أنفسهما مردود.

وبالجمله، إنّ التناقض يكون إمّا فى مرحله الملاک وإمّا فى مرحله الإنشاء وإمّا فى مرحله الإمتثال.

أمّا فى مرحله الملاک، فإنّ ملاک المعلوم بالإجمال فى المتعلَّق، وملاک الإستصحاب فى نفس الجعل، فاختلف الموضوع.

وأمّا فى مرحله الجعل والإنشاء، فقد تبيّن أنّه اعتبارٌ ولا تناقض بين الأمر الإعتبارى والحكم الواقعى.

ويبقى مرحله الإمتثال، وهناک التناقض كما ذكرنا.

وبعباره أُخرى: إنّ صوره العلم الإجمالى تارهً هى: العلم بنجاسه أحـد الإناءين والعلم بطهاره أحدهما، وأُخرى هى: العلم بنجاسـه أحد الإناءين وإحتمال

طهاره أحدهما.

إن علمنا بنجاسه أحدهما واحتملنا طهاره أحدهما، فلا محذور هنا فی مرحله جعل الإستصحاب، ولا فی مرحله الغرض، ولا فی مرحله الأثر ... فالقول بالمناقضه بین الإستصحابین والعلم الإجمالی مردود.

وإن علمنا بنجاسه أحدهما وطهاره أحدهما، فإنّ أثر الطّهاره هو الترخیص فی الإتیان بالمتعلَّق، وهذا الترخیص إنّما یؤثّر إذا لم یکن مانع عقلی، ومتی لزمت المخالفه القطعیّه، فالعقل یمنع من تأثیر الترخیص، فالعلم بطهاره أحدهما _ مع العلم بنجاسه أحدهما _ بلا أثر.

وممّا ذکرنا علم أنّه لا مانع من إجراء الإستصحابین المثبتین للتکلیف، کاستصحاب نجاسه هذا الإناء واستصحاب نجاسه ذاک الإناء، فإنّهما یکونان علی طبق العلم الإجمالی بنجاسه أحدهما، ولا تناقض بینهما وبینه من حیث الأثر، فالمقتضی للجریان موجود والمانع مفقود.

طریق الاصفهانی وله مقدمات

طریق الاصفهانی

وله مقدمات(۱):

المقدّمه الأُولی: إن الإنشاء من الأفعال الإختیاریّه، والفعل الإختیاری لا یکون بلا داعی، فتاره الداعی هو البعث والزجر، وأُخری الإمتحان، وثالثه الإستهزاء ... وهکذا ... فالإنشاءات تختلف باختلاف الدواعی، وإلّا، فإنّ الإنشاء

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۲۳۵ _ ۲۴۲.

شیء واحـد ... وهو ما لم یصل إلی المكلَّف یكون فی مرحله القوّه. أی إنّه فی قوّه البعث والزجر ... وفی قوّه الإسـتهزاء، وهكذا ... فـإذا وصـل كـان بعثاً وزجراً ... ولـذا فـإنّ الحكم مـا یمكن أن یكون داعیـاً للمكلّف، فإن كانت نفسه خالیةً من الموانع كان الحكم داعیاً بالفعـل. وهـذا الإمكـان متقوّم بـالوصول إلیه، ولـذا أشـكل علی شیخه فی جعـل الفعلیّه هی المرتبه الثالثه للحكم، وجعل التنجّز أی الوصول المرتبه الرابعه.

وعلی الجمله، إنّه لولا ـ الوصول فلا ـ فعلیّه، لأ ـنّ الفعلیّه إن أریـد منها الفعلیّه من قِبَل المولی، فهی متحقّقه بمجرّد الإنشاء، فإنّه إذا أنشأ فقـد بعث وزَجَر، فالفعلیّه من قبله متقوّمه بالحصول، وإنْ أُریـد منها الفعلیّه من قِبَل العبـد، فإنّها متقوّمه بالوصول إلیه، ولـذا، فإنّ للحكم مرتبتین فقط: الفعلیّه من قبل المولی والفعلیّه من قبل العبد، وهو وصول الحكم إلیه علماً أو علمیّاً.

المقدّمه الثانیه: ما هی حقیقه العلم الإجمالی؟

لا ـ فرق بین العلم الإجمـالی والتفصـیلی، لا ـ فی نفس العلم ولا فی المتعلَّق، إنّ العلم أمر موجود جزئی نفسانی، وكلّ أمر موجود جزئی نفسانی فلا یعقل أن یكون فیه إبهام وإجمال. إنّ الموجود عین المتشـخّص والمتعیِّن. والوجود عین التشخّص والتعیّن. هذا بالنسـبه إلی نفس العلم. وأمّا بالنسبه إلی متعلَّق العلم ــ أی المعلوم ــ فإنّ الموجودات علی قسمین: قسم مستقل فی الوجود وغیر متقوّم بـالغیر، وقسمٌ متقوّم بـالغیر مسـتند فی وجوده إلیه، ولولا ـه لم یتحقّق، مثـل الحبّ والشوق والكراهه والبغض، فهـذه الأُمور مستقلّه فی مفاهیمها لكنّها مستنده إلی

الغير (الطرف) فى وجودها. والعلم من القسم الثانى.

ثمّ إنّ طرف العلم، إمّا أمر موجود فى الخارج وإمّا خصوصيّه موجوده فى الذهن، وتلك الخصوصيّه إمّا مردّده وإمّا معيَّنه، لكنّ الطرف الخارجى ليس هو الطرف للعلم حقيقةً، لأنّ العلم أمر نفسانى، وما هو قائم بالنفس لا يمكن أن يتقوّم بالخارج، وإلاّ يلزم أن يكون النفسانى خارجيّاً أو يأتى الخارج إلى النفس، وكلاهما باطل.

إذن، للعلم الإجمالى طرفٌ ولا ـ يعقل أن يكون بلا طرف. والطرف ليس هو الخارج، ولا الصّوره الذهنيّه المطابقه للخارج، لأنّ المفروض أنّه ليس تفصيليّاً، ولا ـ الأمر المردّد بين الأمرين، لأنّ المردّد لا ـ ذات له ولا ـ وجود، وكلّ ذات فهى متعيّنه كالإنسان والشجر والبقر، وكلّ وجود فهو متشخّص متعيّن. فالعلم الإجمالى القائم بالنفس لا الخارج غير متقوّم بالصّوره المعيَّنه المتشخّصه ولا بالصّوره المردّده، ولكنّه متقوّم بالطرف، فما هو الطرف؟

إنّه عباره عن الجامع بين الخصوصيّتين، وهذا الجامع لا إجمال فيه.

فحقيقه العلم الإجمالى عباره عن العلم بوجودٍ مّا لا يخرج من الطرفين.

فظهر أنْ لا إجمال، لا فى العلم ولا فى المعلوم.

فما الفرق بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى؟ وأين الإجمال؟

إنّ الإجمال هو فى طرف المعلوم، أى: إنّ ما لا يخرج من الطرفين يحتمل أنْ يكون هذا الطرف ويحتمل أنْ يكون ذاك.

فالعلم لا إجمال فيه، وكذلك متعلَّق العلم، فإنّه الحرمه الموجوده فى البين

مثلاً الجامعه بين الطرفين، وهذه الحرمه إمّا هنا وإمّا هناك.

وهذه المقدّمه ناظره إلى كلام المحقّق الخراسانى القائل بأنّ الصّفات الحقيقيّه وكذا الأُمور الإعتباريّه يعقل تعلّقها بالمردّد، وعليه، فالعلم الإجمالى عباره عن العلم بحرمه أحد الشيئين على وجه الترديد. وكذا لو أوصى بعتق أحد العبدين، أو وقف احدى الدارين، أو طلّق احدى الزوجتين.

وخالف المحقّق الإصفهانى فقال بأنّ الصّفات الحقيقيّه كالعلم والجهل والحبّ والبغض لا تتعلّق بالمردّد، وكذا الأُمور الإعتباريّه.

المقدّمه الثالثه: إن ما يكون موضوعاً لاستحقاق العقاب ويحكم العقل بقبحه، ليس هو تفويت الغرض الواقعى للمولى من حكمه، ولا مخالفه حكمه الواقعى، ولا الإتيان بالمبغوض عنده أو ترك المحبوب له، بل الذى يُستحق عليه العقاب ويقبّحه العقل هو تفويت المكلّف الغرض الواصل إليه، فما لم يصل إلى المكلَّف لا يقبح تفويته.

إنّ فعليّه الحكم الشرعى بالوصول كما تقدّم، وفعليّه الحكم العقلى باستحقاق العقاب على المخالفه، تدور مدار الوصول كذلك.

المقدّمه الرابعه: إنّ الأفعال تنقسم إلى ثلاثه أقسام:

الأوّل ما لا يتّصف لو خلّى ونفسه بالحسن والقبح، وإنّما يتّصف بعروض عارض، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها.

والثانى ما يتّصف بذلك، ولكنّه يتغيّر بعروض العارض، كالصّدق والكذب.

ص: ۱۱۵

والثالث ما يتّصف بذلك ولا يقبل التغيّر، كالعدل والظلم، فإنّ الأوّل حسن بذاته والثانى قبيح بذاته، ولا يخرجان عن ذلك.

خلاصه المقدّمات:

المقدّمه الأُولى: إنّ الوصول إلى المكلَّف قِوام الفعليّه.

والمقدّمه الثانيه: إنّ العلم التفصيلى ليس توأماً مع الجهل والتردّد، والإجمالى توأم مع الجهل والتردّد، وهذا هو الفرق وإلّا فكلاهما كشف وحجّه عقلاً.

والمقدّمه الثالثه: إنّ موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو تفويت الغرض الواصل.

والمقدّمه الرابعه: إنّ مخالفه الغرض الواصل ظلم، وهو عنوان لا ينفك عن القبح وإستحقاق العقاب، والترخيص فيه قبيح.

والنتيجه:

إنّ العلم الإجمالى منجّز بالبرهان، والترخيص فى المخالفه القطعيّه من المولى محال، فإنّه مع فرض صدور البعث ووصوله، تقبح مخالفته، لأنّها ظلم، والترخيص فى الظلم قبيح.

ثمّ إنّ هذا المحقّق أورد على نفسه بأنّ:

الواصل إلى المكلَّف فى مورد العلم الإجمالى هو الجامع بين الطرفين أو الأطراف، والخصوصيّه غير واصله، وحينئذٍ _ وإنْ حُرمت المخالفه القطعيّه _ تكون

الموافقه القطعيّه غير واجبه، وإلّا يلزم رفع اليد عن المقدّمه الأولى.

فأجاب: إنّ موضوع حكم العقل بالقبح وإستحقاق العقاب هو صدق عنوان «الظلم» على المولى بعدم المبالاه لحكمه، والمولى لا يرخّص فى ذلك ألبته، ونحن فى مورد العلم الإجمالى لمّا نعلم بوجود المبغوض للمولى بين الطرفين، فإنّ إرتكاب أحدهما يعتبر عدم المبالاه بحكم المولى. وكذا إذا علمنا بوجود الواجب بين الطرفين، فإنّ تركه عدم المبالاه بحكمه، فالمقتضى لحكم العقل باستحقاق العقاب بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيّه موجود. إنّما الكلام فى أنّه لا يقبل الترخيص مثل حرمه المخالفه القطعيّه أوْ يقبل؟ هذا أمر آخر سيأتى تفصيله فى المقام الثانى.

وتلخّص: حرمه المخالفه القطعيّه، حكم العقل بالنسبه إليها، وأمّا بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيّه، فالحكم العقلى فى مرحله الإقتضاء. وما اُورد من أنّه لا تجب الموافقه القطعيّه لعدم الوصول مردود.

هذا تقرير ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانى رحمه اللّه.

الكلام حول الطريق المذكور:

اشاره

وللنظر فيما ذكر مجال واسع:

فى المقدّمه الأُولى

أمّا ما ذكره فى المقدّمه الأُولى، ففيه: إنّ قوّه الشىء ليس هو الشىء، فقوّه

الإنسان ليس بإنسان، ولـذا يصـحّ السـلب ولو كان هو لَما صحّ. وأيضاً: فإنّ الحكم من الأمور الإختياريّه للحاكم، وعلى هذا، فإنّ الحكم إذا صـدر اتّصف المولى بالحاكميّه وإنْ لم يصل الحكم إلى المكلّف، فهو قـد حَكَم حقيقةً، ولكنّ مقتضـى ما ذكره من تقوّم الحكم بالوصول وانّه لولاه فى قوّه الحكم وليس بالحكم صحّه سلب عنوان الحاكميّه من المولى، وهذا خلف.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ كلّ حكم ـ شرعيّاً كان أو عقليّاً ـ فهو متأخّر عن موضوعه رتبةً، وحكم العقل باستحقاق العقاب موضوعه هو الحكم الفعلى لا الإنشائى. وعليه، فإن قوله بأنّ الفعليّه والتنجّز فى مرتبةٍ واحـده ـ وأمّا قبل ذلك فالحكم فى مرتبه الإنشاء ـ يسـتلزم أن يكون موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو الحكم الإنشائى ـ لضروره تقدّم الموضوع على الحكم ـ وهذا أيضاً خلف.

بل الحق أنْ يقال: بأنّ فعليّه الحكم ـ لا تدور مدار الوصول ـ إنّما تدور مدار فعليّه موضوعه، سواء كان واصـلاً أوْ لا. وتوضـيح ذلـك هو: إنّ الحكم فى مرتبه الإنشـاء بـداعى جعـل الـداعى يتوجّه إلى الموضوع المقـدَّر الوجود، وحينئـذٍ يكون فعليّاً من قبل المولى، فهو يقول: كلّما تحقّق المسـتطيع وجب عليه الحـج. وهذا الحكم يبقى فى مرحله الإنشاء ـ أى الفعليّه من قبل المولى ـ حتى يتحقّق موضوعه وهو المستطيع، فإذا تحقّق حصلت له الفعليّه وحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفه.

فما ذهب إليه عدّه من الأعاظم ـ من أنّ لكلّ حكم مرتبتين، مرتبه الإنشاء

والجعل بنحو القضيّه الحقيقيّه، ومرتبه الفعليّه بتحقّق الموضوع بجميع قيوده. وحينئذٍ، فإنْ كان واصلاً إلى المكلَّف حكم العقل بالتنجيز وإلاّ حكم بالتعذير ... فالفعليّه غير التنجيز، وليسا مرتبةً واحده ــ هو الصّحيح.

فى المقدّمه الثانيه

وأمّا ما ذكره فى المقدّمه الثانيه من أنّ العلم لا يتعلّق بالمردّد، فهذا حق، لأنّ المردّد لا ماهيّه له ولا وجود.

لكنّ قوله بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع وهو لا ينجّز الخصوصيّه غير صحيح، لأن:

الجامع على قسمين، قسمٌ لا يقبل الحكايه عن الخصوصيّه مثل الإنسان، فإنّ العلم بالإنسان لا يتجاوز عن الإنسان، وقسمٌ يقبل ذلك، مثل مصداق الإنسان، فإنّه عنوان كلّى ينطبق على الخصوصيّات، لأنّ ذاتى «مصداق الإنسان» هو الحكايه عن الفرد. وعلى هذا:

ففى مورد العلم الإجمالى، ليس متعلَّق العلم هو الكلّى، حتى يقال إنّه غير منجّز للخصوصيّه، ولا المردّد حتى يقال لا ماهيه له ولا وجود، بل هو الجامع الإنتزاعى من قبيل مصداق الإنسان، فعنوان «أحد الإناءين» قابل للصّدق على كلّ واحدٍ منهما، لأن كلّ واحدٍ منهما أحد الإناءين حقيقةً، فهو جامع ينطبق على كلٍّ من الفردين.

ص: ١١٩

فی المقدّمه الرابعه

وأمّا ما ذکره فی المقدّمه الرابعه تقسیم العناوین إلی ثلاثه أقسام، فالکلام علیه هو:

هل الحسن للعدل والقبح للظلم ذاتیّان لهما؟ قولان.

والقول الآخر هو: إنّ الذاتی منحصر فی ذاتی باب الکلیّات الخمس وذاتی باب البرهان(۱).

ومختار المحقّق الإصفهانی هو الثانی، وأنّ الحسن والقبح لیسا من الذاتیّات الواقعیّه للعدل والظلم، بل هما من القضایا المشهوره التی تطابقت علیها آراء العقلاء حفظاً للنظام.

وهذا المبنی عندنا مخدوش.

ومجمل الکلام علیه هنا هو: إنّ العلّه لقبح الظلم أصبحت اختلال النظام، ولمّا کانت الحیثیّه التعلیلیّه فی الأحکام العقلیّه حیثیّةً تقییدیّةً، یکون اختلال النظام قیداً لقبح الظلم، وحینئذٍ یرد إشکالان:

الأوّل: عدم کون القبح ذاتیّاً للظلم، بل إنّ منشأ قبحه اختلال النظام. وهذا خلف.

---

۱ – ۱. المراد من ذاتی باب البرهان ما یکون وضع ذات الشیء کافیاً فی الإنتزاع، مثل إمکان الممکن ووجوب الواجب وامتناع الممتنع، فإن إمکان الممکن ـ مثلاًـ لیس بجنس ولاـ فصل ولاـ نوع ولا عرض عام ولا عرض خاص، لکنّه ذاتی، بمعنی أنّ نفس ذات الممکن یکفی لأن یحکم العقل علیه بعدم الإباء عن الوجود والعدم.

والثانی: أنّه إنّما یقبح الظلم علی المولی لو اختلّ النظام به وإلاّ فلا قبح. وهذا ممّا لا یلتزم به.

والتحقیق:

إنّ قبح الظلم ذاتی، ولیس إعتباریّاً ناشئاً من تطابق الآراء حفظاً للنظام، فهو مثل الزوجیّه للأربعه، وهو قبیح حتی لو لم یکن نظامٌ أصلًا، ویوجب الخروج عن رسم العبودیّه للمولی ولو لم یکن فی الوجود عقلاءٌ أصلًا.

المختار فی المقام

هو حرمه المخالفه القطعیّه، وعدم جواز الترخیص فیها، لأنّه ترخیص فی الظلم وهو قبیح، ولکنّ نقطه الخلاف هی إنّ الظلم قبیح ذاتاً لا لکونه مخلاًّ للنظام.

إنّه لا یعقل الترخیص فی المخالفه القطعیّه للزوم محالات:

الأوّل: نقض الغرض.

إنّ الأحکام الإلآهیه معلّله بالأغراض، فالواجبات یجب الإلتزام بها، والمحرمات یجب الإجتناب عنها، تحصیلًا للغرض. وجعل المرخّص معناه عدم لزوم الإلتزام، وهذا نقض الغرض.

الثانی: التناقض فی حکم العقل.

لأنّ العقل یحکم بلزوم إطاعه المولی عند قیام الحجّه علی التکلیف، فلو جعل الترخیص من قبله، حکم العقل من أجله بحریّه المکلّف وعدم لزوم إطاعه المولی فی الأحکام التی قامت علیها الحجّه.

الثالث: الترخيص فى القبيح.

وهذا من المولى محال.

وتلخّص: إنّ الترخيص فى المخالفه القطعيّه محال من وجوه ثبوتيّه ثلاثه، اثنان منها ذاتيان والثالث بالعرض.

هذا كلّه ثبوتاً.

أمّا إثباتاً:

فقد ذكر الشّيخ ما محصّله: إنّ مفاد أدلّه الأصول العمليّه كلّها هو جعل الحكم الظاهرى حيث يوجد الجهل، فإذا وجد العلم ارتفع الحكم الظاهرى، والعلم أعمّ من التفصيلى والإجمالى. مثلًا: جاء فى ذيل دليل الإستصحاب: «انقضه بيقين آخر»، ومعنى ذلك أنّه مع اليقين لا يوجد الحكم الظاهرى. وعلى هذا، ففى أطراف العلم الإجمالى وإنْ كان لصدر الخبر موضوعٌ لوجود الشك بالنسبه إلى كلٍّ منها، ولكنّ ذيله يقتضى عدم الجريان فى الأطراف، فيقع التناقض بين الصّدر والذيل.

أشكل على الشيخ

أوّلاً: إنّا نتمسّك من الأدلّه بما ليس فيه العلم غايهً للحكم، فإنّ هذه النصوص لا يلزم فيها التناقض صدراً وذيلاً حتى لا تجرى، بل تكون جاريهً فى أطراف العلم.

وفيه: هذا يتمّ فى أدلّه الإستصحاب فقط، حيث أنّ بعضها خالٍ من الذيل، لكنّ دليل قاعده الحلّ والبراءه مشتمل على الغايه.

وثانیاً: إن العلم المأخوذ غایهً فی الأدلّه، هو العلم بنفس ما تعلَّق به الجهل، وفی مورد العلم الإجمالی یکون متعلَّق الجهل هو الخصوصیّه، ومتعلَّق العلم هو الجامع بین الطرفین ــ بعنوان ما لا یخرج عنهما، أو بعنوان أحدهما ــ والذی تعلَّق به الجهل غیر الذی تعلَّق به العلم وهو أحد الأمرین.

إذن، لا نجد فی الأدلّه دلاله علی المنع من جریانها فی أطراف العلم الإجمالی.

وتحصّل: أنّ المانع من جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی هو المانع الثبوتی.

والنتیجه:

عدم جواز المخالفه العملیّه القطعیّه للمعلوم بالإجمال.

ویقع الکلام فی وجوب الموافقه القطعیّه.

الکلام فی وجوب الموافقه القطعیّه

اشاره

وعمده البحث فی هذا المقام فی أنّ العلم علّه تامّه فی هذه الجهه ــ کما کان کذلک فی جهه المخالفه القطعیّه ــ أو أنّه فی مرحله الإقتضاء، فلو جاء أصلٌ بلا معارض فی أطراف العلم أثّر أثره؟ قولان:

ذهب إلی الأوّل جماعه کالمحقّق الإصفهانی والمحقّق العراقی.

وإلی الثانی آخرون، کالمحقّق النائینی والمحقّق الخوئی.

ص: ۱۲۳

نظريّه العليّه استدلّ للقول بالعليّه بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفايه

اشاره

الوجه الأوّل: ما ذكره في الكفايه من التلازم بين حرمه المخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه. ووجه التلازم هو: أنّ الترخيص في المخالفه القطعيّه يُناقض الحكم الموجود في البين والمعلوم إجمالاً، والترخيص في الموافقه القطعيّه ـ بأنْ يُكتفى بالموافقه الإحتماليّه ـ يناقضه إحتمالاً.

وكما أنّ التناقض الحتمي محال، كذلك التناقض الإحتمالي.

إشكال السيّد الخوئي

أشكل السيّد الخوئي(1): «بأن فعليّه الحكم إنّما هي بفعليّه موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإنّ نسبه الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبه المعلول إلى علّته التامّه، فيستحيل تخلّف الحكم عن موضوعه ... فلو أراد من قوله: إنّ الحكم الواقعي قد يكون فعليّاً من جميع الجهات: أنّ العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه كما يظهر من قوله: إن علم به المكلّف يكون فعليّاً، فيردّه الإجماع والروايات الدالّه على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ... وإنْ أراد أن العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي، ومع ذلك لا يكون فعليّاً قبل العلم به. ففيه: إنّه غير معقول، لاستلزامه الخلف على ما تقدّم بيانه».

۱- ۱. مصباح الأصول: ۳۴۹.

نصّ عباره الكفايه:

أقول: هذا نصّ الكفايه(۱):

«ثمّ إنّ الظاهر أنّه لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال كان فعليّاً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً، ولو كانت أطرافه غير محصوره، وإنّما التفاوت بين المحصوره وغيرها هو أنّ عدم الحصر ربّما يلازم ما يمنع عن فعليّه المعلوم، مع كونه فعليّاً لولاه من سائر الجهات.

وبالجمله، لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره وغيرها، فى التنجّز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعليّاً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك، مع ما هو عليه من كثره أطرافه.

والحاصل، أنّ اختلاف الأطراف فى الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنّما هو فى ناحيه المعلوم فى فعليّه البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالى باختلاف الأطراف قلّه وكثره فى التنجيز وعدمه، ما لم يختلف المعلوم فى الفعليّه وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً أنّه لا تفاوت بين التفصيلى والإجمالى فى ذلك، ما لم يكن تفاوت فى طرف المعلوم أيضاً، فتأمّل تعرف.

وقد انقدح أنّه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقه القطعيّه مع حرمه مخالفتها، ضروره أنّ التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعليّاً لوجب موافقته قطعاً، وإلّا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

۱- ۱. كفايه الأصول: ۳۵۹.

ومنه ظهر أنّه لو لم يعلم فعليّه التكليف مع العلم به إجمالاً إمّا من جهه عدم الإبتلاء ببعض أطرافه، أو من جهه الإضطرار إلى بعضها معيّناً أو مردّداً، أو من جهه تعلّقه بموضوع يقطع بتحقّقه إجمالاً فى هذا الشهر، كأيّام حيض المستحاضه ... ».

وحاصل مراده:

تاره: التكليف فعليّ من جميع الجهات بحيث أنّه قد تعلَّقت به الإراده أو الكراهه والبعث والزجر على ما هو عليه من الإجمال والترديد، فإنّ العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه علّه تامّه، للزوم التناقض فى الترخيص، ولا فرق بين الشّبهه المحصوره وغير المحصوره.

وإذا تمّ هذا فى طرف حرمه المخالفه القطعيّه، فهو يتم فى طرف وجوب الموافقه القطعيّه كذلك، فهو علّه تامّه هنا أيضاً، للتلازم بين المقامين، وقد ذكرنا وجه التلازم.

والحاصل: إنّ وصول الحكم المعلوم بالإجمال إلى مرحله البعث والزجر كان معناه وجود المصلحه أو المفسده الملزمه فى البين، وأنّ الشارع لا يرضى بتفويت المصلحه أو الوقوع فى تلك المفسده، فجعله المرخّص فى هذه الحاله تناقض. نعم إن كان المرخّص فى بعض الأطراف فهو تناقض إحتمالى، لكن التناقض محال سواء كان يقيناً أو إحتمالاً.

ثمّ قال: نعم لو لم يصل التكليف إلى مرحله الفعليّه من جميع الجهات، فلا المخالفه محرمه ولا الموافقه واجبه.

وعلى الجمله، إنّه إذا كان العلم فعليّاً من جميع الجهات كان علّةً تامّه.

ص: ۱۲۶

النظر فی إشكال السیّد الخوئی

والجواب عن الإشـكال واضـح بالتأمّل فی كلام الكفایه. لقد أفاد أنّ التكلیف فعلیٌّ من جمیع الجهات. أی أنّ الإراده أو الكراهه والبعث أو الزجر محقَّقان حتی مع كون العلم إجمالیّاً، وإذا كان كـذلك فالتلازم بین حرمه المخالفه ووجوب الموافقه ثابت. أمّا مع فرض إعتبار العلم التفصیلی فی الفعلیّه، فلا حرمه للمخالفه ولا وجوب للموافقه، لفرض عدم العلم التفصیلی.

لم یقـل صـاحب الكفـایه: بـأنّ التكلیف مقیَّد بـالعلم حتی یشـكل علیه بـأنّه خلاـف النصّ والإجمـاع أو أنّه خلفٌ. بـل قـال: بأنّ التكلیف یتقیّد تارهً بالعلم وأُخری یكون مطلقاً بالنسبه إلیه. وفی الصّوره الثانیه یستلزم جعل الترخیص فی بعض الأطراف التناقض وهو محال.

والحاصل: إنّ الكبری التی ذكرها تامّه، ولا یتوجَّه إلیها الإشكال، ویبقی الكلام فی الصغری ولم یتعرّض لها السیّد الخوئی.

الوجه الثانی: ما ذكره العراقی وله مقدّمات:

اشاره

الوجه الثـانی: ما أفاده المحقّق العراقی(۱) مستشـكلاً علی المحقّق المیرزا القائل بكون العلم مقتضـیاً لا علّهً تامّهً. وهو یتمّ ضـمن مقدّمات:

المقدّمه الأُولی

إنّ التكلیف إذا تنجّز فهو غیر قابل للترخیص فیه، لا قطعاً ولا إحتمالاً ــ بل الترخیص یكون حیث لا تنجیز قطعاً كالشّـبهه البدویّه ــ . لأنّ الترخیص مع التنجّز

۱- ۱. نهایه الأفكار ۳ / ۳۰۷.

إذنٌ فى المعصيه وهو محال، وكذلك فى محتمل التنجيز، فإنّه ترخيص فى محتمل المعصيه، وهو محال ... ولذا تقرَّر أنّ الإشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى، لوجوب دفع العقاب المحتمل. وعليه، فالموافقه القطعيّه واجبه، لأنّه مع الموافقه الإحتماليّه يكون إحتمال العقاب باقياً. نعم، لو زال إحتمال العقاب أمكن جعل المرخّص، ولا ريب أنّ العلم بيان، ومعه لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل تجرى قاعده الإشتغال.

المقدّمه الثانيّه

إنّ التنجيز وإستحقاق العقاب على المخالفه متقوّم بأمرين: أحدهما التكليف الواقعى، والآخر قيام الطريق المعتبر والحجه عليه، سواء كان من العقل أو الشرع، وبزوال كلٍّ من الأمرين ينتفى التنجيز. مثلًا: لو وصل الحكم وليس له واقعيّه، فهذا علمٌ بلا واقع، مثل الجهل المركّب، ولو كان هناك واقع بلا وصول كذلك لا يتم إستحقاق العقاب، لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان.

إذن، التنجيز يدور مدار وجود الواقع وقيام البيان عليه.

والعلم الإجمالى بيان بلا إشكال، وهو طريق إلى الواقع، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلى.

المقدّمه الثالثه

إنّ الجامع على قسمين:

۱_ الجامع قبل الإنطباق، وهو عباره عن الطبيعیّ، مثل الصّلاه فی «أقم الصّلاه». وهذا الجامع لا حکایه له عن الخصوصیّه.

۲_ الجامع بعد الإنطباق، کما لو صلّی ثمّ علم ببطلان إحدی صلواته، فمتعلَّق العلم هو الجامع بین الصّلوات لا فرد منها، لکن هذا الجامع قد انطبق علی أفراده ثمّ حصل العلم به.

وفی العلم الإجمالی، یکون متعلَّق العلم هو الجامع لا الخصوصیّه، لأن کلّاً من الخصوصیّات مشکوک فیه، لکنّ هذا الجامع له حکایه إجمالیّه عن الخصوصیّه. وقد جَعَل نظیر المقام، لو رأی شَبَحاً من بعید، فإنّه شَبَح فرد من الإنسان، ولکنّه شَبَحٌ، أی صوره إجمالیّه لا تفصیلیّه لفرد الإنسان.

فی مورد العلم الإجمالی یوجد علمٌ ویوجد شکٌ، فهو یحکی عن الخصوصیّه، لکنْ حکایةً إجمالیه لا_ تفصیلیّه، وعلیه، فالخصوصیّه تتنجّز بالعلم. لکنْ الخصوصیّه الإجمالیّه.

المقدّمه الرابعه

إن حکم العقل بلزوم تحصیل الفراغ بعد الإشتغال تنجیزی ولیس بتعلیقی، سواء کان الفراغ وجدانیاً أو تعبدیّاً، وإلّا، فإنّ العقاب محتمل وقد تقدّم أنّ جعل الترخیص فی مورد إحتمال العقاب محال. ولا_ یرتفع الإحتمال إلّا بالإتیان بالمکلَّف به أو یکون مقبولاً لدی الشارع فی مقام الإمتثال.

وعلی الجمله، فإنّه إذا علم بوجوب صلاةٍ جامعةٍ للشرائط علیه، وشک فی

كون الصّلاه المأتى بها كذلك، كان براءه ذمّته مشكوكةً والإشتغال باق، وإحتمال العقاب على حاله، ولا يعقل إجراء البراءه مثلاً.

ولا فرق فى ذلك بين العلم الإجمالى والعلم التفصيلى، ولو جاز اجراء البراءه لجاز مع العلم التفصيلى.

والحاصل، إنّه مع العلم مطلقاً بالتكليف لابدّ من تحصيل الفراغ اليقينى، وهو لا يتحقّق إلّا بالموافقه القطعيّه.

المقدّمه الخامسه

للشارع أن يجعل البدل فى مقام الفراغ، سواء مع العلم الإجمالى أو التفصيلى، بأنْ يكتفى بغير الواقع عن الواقع لمصلحه التسهيل على العباد، كما هو الحال فى قاعده الفراغ مثلاً، إذ تتقدّم على قاعده الإشتغال، حيث أنّ الذمّه مشغوله بالصّلاه مع السّوره، ولكن الشارع عند الشك فى الإتيان بالسّوره بعد السّلام يكتفى بالصّلاه المأتى بها المشكوك فى اشتمالها على السّوره. وعلى الجمله، فهو لا يرفع اليد عن التكليف فى مقام الإشتغال، وإنّما يجعل البدل عنه فى مقام الإمتثال ويكتفى به، لمصلحه التوسعه على العباد، لأنّ المفروض أنّ المكلّف كان ملتفتاً إلى العمل حين العمل، وعلى هذا السّيره العقلائيّه.

لكنّ جعل البدل فى أطراف العلم الإجمالى بإجراء الأصل فى بعضها ـ بأنْ يقال بأن جريانه فى طرفٍ يثبت بالملازمه كون النجس ـ مثلاً ـ فى الطرف الآخر، فيرتكب ما قام عليه الأصل، ويجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع ـ غير صحيح،

لأن كون الطّرف الآخر بدلاً عن الواقع هو اللاّزم العقلى لقيام الأصل، وهذا أصل مثبت ... نعم، لو كان القائم على الطّهاره فى طرف أمارةً من الأمارات، فإن لازم الأماره حجه وينحلُّ العلم الإجمالى.

وعلى الجمله، فإنّه لا يتم جعل البدل بالأصل العملى، وعليه يكون الواجب الإجتناب عن كلا الطرفين، وهذا هو الموافقه القطعيّه.

إشكالات السيّد الخوئى

قال السيّد الخوئى(١): فيه:

«النقض بما لو فرض كون الأصل الجارى فى بعض الأطراف نافياً دون البعض الآخر، كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسه فى أحد الإناءين وكان أحدهما متيقّن النجاسه سابقاً، فإن أصاله الطّهاره تجرى فى غير مستصحب النجاسه بلا إشكال، مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلى موجود بالوجدان.

وتوهّم: أنّ التكليف فى مستصحب النجاسه ثابت قبل تحقّق العلم الإجمالى على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسه فيه أو فى غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يقاس المقام بذلك.

مدفوع: بأن سبق النجاسه فى أحد الإناءين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلى المردّد بين كونه ثابتاً من الأوّل وحدوثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهرى

١- ١. مصباح الأُصول: ٣٤٩ _ ٣٥٠.

والإمتثال الإحتمالی فی هذا الفرض، أمکن فی غیره أیضاً، لوحده الملاک إمکاناً وامتناعاً.

وإنْ شئت قلت: إنّ العلم الإجمالی لا یزید علی العلم التفصیلی، فکما یجوز أنْ یکتفی الشارع فی مورد العلم التفصیلی بالتکلیف بالإمتثال الإحتمالی، کما فی مورد قاعده الفراغ والتجاوز، کذلک یجوز له الإکتفاء بالإمتثال الإحتمالی فی موارد العلم الإجمالی بطریق أولی».

المناقشه

وفیه: إنّ مورد العلم الإجمالی هو القضیّه المنفصله، فالنجس إمّا هنا وإمّا هناک، وعندما یکون أحد الطرفین مسبوقاً بالنّجاسه، فإنّه لا قضیّه منفصله کذلک، بل یقال: هذا (المستصحب النجاسه) نجس وذاک مشکوک النجاسه ... فإذن، ما ذکره قیاسٌ مع الفارق. فبحثنا هو فی العلم الإجمالی بأنْ یکون الطرفان علی السواء، إمّا وإمّا ... ویراد جعل الأصل النافی فی طرفٍ. هذا مورد بحثنا، أمّا أنْ یکون فی طرفٍ أصل مثبتٌ للتکلیف ـ کما ذکر السیّد الخوئی ـ فهذا خارج عن البحث، والعراقی نفسه قد استثنی هذا المورد، فکیف لم یلتفت السیّد الخوئی إلی کلامه؟

والحاصل: إنّ مورد بحثنا هو إشتغال الذمّه وأنّه لابدّ من الفراغ الیقینی، وفی المورد الذی نقض به لا یوجد إشتغال بل یوجد أصل مثبت للتکلیف فی طرفٍ، فموضوع العلم الإجمالی منتف. وهذا حلّ المطلب.

ص: ۱۳۲

قال رحمه اللّه ـ بعد النقض المذكور:

الحلّ: بأنّ موضوع الاصول إنّما هو الشك فى التكليف، وهو موجود فى كلّ واحدٍ من الأطراف بخصوصه، فإن إحتمال إنطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو عين الشك فى التكليف، فلا مانع من جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

أقول:

توضيحه: إنّه لا ريب فى أن تعلّق التكليف بكلٍّ من الأطراف مشكوك فيه بالوجدان، ومع الشك تجرى البراءه أو قاعده الحلّ أو الطّهاره، فالمقتضى لجريان الأصل المرخّص موجود. وأمّا المانع فليس إحتمال أنْ تكون النجاسه المعلومه بالإجمال ـ مثلًا ـ فى الطرف الذى اُجرى فيه الأصل، لكن «الإحتمال» عين «الشك»، فالمقتضى للجريان فى بعض الأطراف موجود ولا مانع عنه.

وفيه: إنّه وإنْ كان التكليف فى كلّ طرف مشكوكاً فيه، لكن إحتمال إنطباق المعلوم بالإجمال عليه موجود بالوجدان، فالشك فى التكليف فيه مقرون باحتمال إنطباق تكليفٍ منجّز عليه، فيكون موضوعاً لقاعده الإشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى.

وبعباره أُخرى: فرقٌ بين مورد الجهل المحض بالتكليف، ومورد الجهل المقرون بالعلم به ولو إجمالًا، وجريان الأصل يختصّ بالمورد الأوّل وهو مورد الشبهات البدويّه، أمّا فى المورد الثانى، فيحتمل الوقوع فى المعصيه، وترخيص الشارع الموجب لإحتمال الوقوع فيها محال، كترخيصه فى الموجب للوقوع فيها يقيناً.

وممّا ذكرنا ظهر ما فی بیان المحقّق الإصفهانی، وحاصله: إنّ ترک الموافقه القطعیّه ظلم علی المولی وهو قبیح، والقبیح لا یقبل الترخیص.

فإنّ فیه: إنّ عدم المبالاه بحکم المولی وترک الموافقه القطعیّه له لا یجوز بلا إذن منه، فإذا کان إذن فلا «لا مبالاه» فلا «ظلم».

وبالجمله، کون ترک الموافقه القطعیّه ظلماً تعلیقی لا تنجیزی، ویشهد بذلک أنّه إذا جاء نصّ خاصّ من المولی بجواز إرتکاب أحد الإناءین، فلا یظنّ بفقیه أنْ یلتزم بعدم جواز الإرتکاب. نعم، مجیء هذا الترخیص یکشف عن کون الطّرف الآخر بدلاً. لکنّ المحقّق العراقی یقول: لا یمکن للإطلاق جعل البدل. فقیاس ما نحن فیه علی المخالفه القطعیّه مع الفارق.

هذا تمام الکلام علی مبنی المحقّق العراقی فی المقام، وملخّصه أنّه ما دام العلم الإجمالی موجوداً، فإن جعل الترخیص فی أطرافه محال. اللهمّ إلّا أن ینحلّ العلم أو یجعل الشارع بدلاً عن الواقع، وإلّا فالعلم علّه تامّه.

ثمره هذا الوجه

وتظهر نتیجه هذا الوجه فیما لو کان فی طول أحد الطرفین أصل آخر، مثلًا:

لو علم إجمالاً بنجاسه الثوب أو الماء، جرت قاعده الطّهاره فی کلّ واحدٍ من الطرفین، لکن توجد فی طول قاعده الطّهاره فی طرف الماء أصاله إباحه شرب الماء، لأنّ ذلک أثر طهاره الماء، فإباحه شربه مسبّبهٌ عن طهارته، لکنّه عندما یجری الأصل فی السّبب یستحیل جریانه فی طرف المسبّب. وفیما نحن فیه: لمّا

تعارض قاعده الطّهاره فى الطرفين وتساقطا، فهل يجرى أصاله الإباحه فى الماء ليفيد جواز الشّرب؟

إن كان العلم علّةً تامّه للموافقه القطعيّه، فلا يجرى أصاله الإباحه.

وإن كان العلم الإجمالى فى مرحله الإقتضاء، جرت أصاله الإباحه، لكونها أصلًا بلا معارض.

وهذه ثمره نظريّه العراقى.

نعم، فى هذا المثال، قال الميرزا _ القائل بالإقتضاء _ أيضاً بعدم جريان أصاله الإباحه، لأنّ الأصول الثلاثه كلّها تسقط بالمعارضه، إذ السببيّه _ وإن كانت بين طهاره الماء وشربه _ منتفيه بين أصاله إباحه شرب الماء وقاعده طهاره الثوب، ولذا تتساقط كلّها.

فيظهر أنّ هنا بحثين، أحدهما: كبروى فى أنّ العلم علّه تامّه أوْ لا؟ والآخر: صغروى، وهو فى موارد العلم الإجمالى وأن يكون لأحد الطرفين دون الآخر أصل طولى، فهل تتعارض كلّها وتسقط، أو تجرى بين الطرفين فقط ويبقى الطّولى بلا معارض؟

هذا تمام الكلام على نظريّه العليّه.

نظريه الإقتضاء

وملخّصها هو: إنّ المانع من جريان الأصل المرخّص ليس العلم الإجمالى بل تعارض الأصلين، فلو جرى فى طرفٍ ولم يكن له معارضٌ، كان المقتضى

للجريان موجوداً والمانع مفقود. وتوضيح ذلك هو:

إنّ كلاًّ ـ من الطرفين مشكوك فى حرمته، والشك هو الموضوع لجريان الإستصحاب، فالمقتضى لجريان الأصل موجود. وأمّا المانع، فهو إمّا ثبوتى بأنْ يلزم من جريانه محذورٌ، والمحذور إنّما يلزم إنْ لم يكتفِ الشارع فى مرحله الإمتثال بأحد الطرفين، ومع شمول دليل الأصل فى طرفٍ ينكشف اكتفاؤه بالطرف الآخر، فلا محذور. وإمّا إثباتى، وهو تعارض ذيل دليل الإستصحاب مع صدره، وقد تقدّم أنْ لا تعارض، لأنّ متعلَّق العلم الإجمالى هو «أحدهما» ومع اختلاف المتعلَّق فلا تعارض.

فانحصر المانع الإثباتى بتعارض الأصلين فى الطّرفين، لأنّ جعل الترخيص مستلزم للمخالفه القطعيّه، وجريان الأصل فى طرق معيّن دون آخر ترجيح بلا مرجّح، وفى أحدهما المردّد محال، لأنّ المردّد لا وجود له ولا ماهيّه ... فالمانع إثباتى بهذا البيان.

وعليه، ففى كلّ موردٍ لا تتحقّق المعارضه، كان الأصل جارياً، بقانون وجود المقتضى وعدم المانع ـ لأن المفروض أنْ لا مانع إلاّ التعارض ـ فكان العلم الإجمالى مقتضياً لا علّهً تامّه.

إشكالان من العراقى

ويبقى الجواب عن إشكالى المحقّق العراقى وهما:

أوّلاً: عدم معقوليّه جريان الأصل بلا معارض حيث لا يكون جعل للبدل،

لأنّه ترخيص فی محتمل المعصیه وهو محال، وقد ظهر أنّ الأصل لا یمکنه إفاده جعل البدل، لأنّه أصل مثبت وهو لیس بحجّه.

ثانیاً: النقض بالعلم التفصیلی، فإنّه إذا جری الأصل بلا معارضٍ وجاز لنا الإکتفاء بطرفٍ، ففی العلم التفصیلی کذلک، کمثال الصّلاه، بأنْ نتمسّک بأصاله البراءه عن جزئیّه أحد الأجزاء المشکوک فی الإتیان به، مع العلم التفصیلی بوجوب الصّلاه الجامعه لجمیع الأجزاء والشرائط. وهذا مما لا یلتزم به.

الجواب عن الإشکال الأوّل

ویمکن الجواب عن الأوّل بأنْ یقال:

إنّه تارةً یکون المحذور فی أصل الدلیل، وأُخری فی إطلاقه. فإن کان فی أصل الدلیل، فلا ریب فی سقوطه، وإن کان فی الإطلاق، فالدلیل یبقی ویسقط عن الإطلاق، ومع الشکّ فی لزوم المحذور یکون المحکَّم قاعده الإمکان وبها یُنفی إحتمال الإستحاله، وهذا الإمکان _ لیس الإمکان العقلی الذی قال الشیخ الرئیس: کلّما قرع سمعک فذره فی بقعه الإمکان _ عقلائی، إذ سیرتهم علی أنّه إذا ورد حکم واحتمل کونه مطابقاً للواقع أو علی خلاف الواقع أو المصلحه، لم یأخذوا باحتمال المخالفه، بل یتمسّکون بالدلیل أصلاً وإطلاقاً. وتوضیحه: أنّه إذا وصل الحکم من المولی الحکیم _ الذی لا یحکم علی خلاف المصلحه _ فشکّ فی کونه مطابقاً للمصلحه أو علی خلافها، رجع الشک إلی أنّه إنْ لم یکن لهذا الحکم مصلحه فی الواقع لم یحکم به المولی، وإن کان له مصلحه أمکن أن یحکم، فرجع

الشك إلى إمكان الدليل أو إمكان إطلاقه، والسّيره قائمه على ترتيب الأثر على الحكم وعدم الإعتناء بالشك.

ومن فوائد هذه القاعده: أنّه لو لم نتمكّن من دفع شبهه اجتماع الضدّين أو النقيضين فى جعل الأحكام الظاهريّه، انتهى الأمر إلى أنّه هل يمكن جعل الحكم الظاهرى أوْ لا؟ وقد تقرّر هناك أنّ أصاله الإمكان تقتضى الأخذ بأدلّه الأحكام الظاهريّه ولم يحرز تحريم الحلال وتحليل الحرام.

وفيما نحن فيه، المفروض شمول إطلاق حديث الرفع وعمومه لبعض الأطراف، غير أنّا نحتمل عدم اكتفاء الشارع بالطرف الآخر فى مقام الإمتثال ونحتمل اكتفائه به، فإن لم يكن قد اكتفى فالإطلاق محال، لكونه ترخيصاً فى محتمل المعصيه، وإن كان قد اكتفى، رجع الشك إلى إمكان الإطلاق وامتناعه، وقد ذكرنا أنّ مقتضى الأصل العقلائى والسّيره العقلائيّه هو الإمكان، وحينئذٍ تنحلّ مشكله العراقى، لأنّها تتلخّص فى أنّه هل لدليل الأصل المرخّص فى مورد عدم وجود المعارض له إطلاقٌ أوْ لا؟ وأصاله الإمكان تقتضى الأخذ بالإطلاق.

الجواب عن الإشكال الثانى

وعن الإشكال الثانى بأنْ يقال: هذا النقض غير وارد، ففى مورد العلم التفصيلى، تكون البراءه عن الجزئيّه ـ مثلاً ـ محكومةً باستصحاب عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه، ومع وجود الأصل المحرز الحاكم لا تجرى البراءه، بخلاف مورد العلم الإجمالى، فإن الأصل الجارى فى بعض الأطراف لا معارض له.

إشكال الكفايه

وهو: أنّه مع العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى، لا ـ يمكن جعل الأصل المرخّص فى بعض الأطراف لاحتمال مناقضته مع الحكم المعلوم بالإجمال، لأنّ هذا الحكم مورد للإراده والكراهه، وقد صدر به البعث والزجر فالتكليف فعلى ويقتضى الإمتثال، وجعل المرخّص فى طرفٍ يحتمل أن يكون هو التكليف الفعلى ينتهى إلى إحتمال المناقضه، وهو محال.

الجواب

ويمكن الجواب عنه بأنْ يقال: إنّ فعليّه التكليف إنْ كانت تقتضى جعل الإحتياط حفظاً لذلك التكليف فلا ريب فى استحاله جعل المرخّص للزوم التناقض ـ أمّا إذا لم تكن كذلك، واحتملنا وجود المصلحه أو المفسده الملزمه فى متعلَّق كذلك، ووجود مصلحه التسهيل على العباد، فما الوجه لوجوب الموافقه القطعيّه؟ بل إنّ مقتضى الجمع بين المصلحتين هو الترخيص فى بعض الأطراف. ويشهد بذلك: أنّه لو قام الدليل الخاص على جواز إرتكاب بعض أطراف العلم الإجمالى، كشف عقلاً عن أنّ ملاك الحكم الفعلى الذى تعلّق به العلم الإجمالى غير واصلٍ إلى مرحله جعل الإحتياط، فإذا كان هذا مقتضى الدليل الخاص، فإنّه يمكن جعل الترخيص بالعموم والإطلاق كذلك، ولذا نرى الشارع قد يكتفى بالعمل المشكوك فى واجديّته لجميع ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط المعلومه بالتفصيل، كما هو الحال فى قاعده الفراغ والتجاوز مع إحتمال لزوم التناقض ...

ص: ١٣٩

فکما اکتفی الشارع بالموافقه الإحتمالیّه مع العلم التفصیلی کذلک مع العلم الإجمالی.

وتلخّص: إنّ فعلیّه التکلیف إنْ لم تصل إلی مرحله جعل الإحتیاط لا- تنافی جعل المرخّص فی بعض الأطراف، فإنّه بقاعده الامکان کما ذکرنا یمکن جعل المرخّص والإکتفاء بالموافقه الإحتمالیّه، وذلک یتحقّق بشمول إطلاق دلیل الأصل لبعض الأطراف بلا معارض.

إشکال الإصفهانی علی نظریه جعل البدل

وأشکل المحقّق الإصفهانی علی نظریّه جعل البدل فی حاشیهٍ(۱) مطوّله. وملخّص کلامه فی المقام:

إنّ جعل البدل یکون علی نحوین: تارهً: یکون فی مرحله الجهل بالحکم الواقعی، وحینئذٍ یکون ذا مصلحه یتدارک بها مصلحه الواقع، کموارد قاعده الفراغ، حیث لو شکّ بعد الفراغ من الصّلاه فی طهارته، فإنّه یحکم بصحّه الصّلاه ووجوب الطّهاره للصّلاه اللّاحقه، فقد جعل فی ظرف الجهل بالواقع تخییر ظاهری بینه وبین البدل، لکون البدل واجداً لمصلحه الواقع، ولا منافاه بین هذا التخییر والحکم الواقعی کما لا یخفی. ومن الواضح أنّ هذا التخییر یحتاج إلی الأمر کسائر الواجبات التخییریّه، ولا یکفی مجرَّد الترخیص المستفاد من قاعده الحلّ وأصاله البراءه.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۲۴۴.

وتـارهً: يكون بالإكتفـاء بالإطاعه الإحتماليه فى مرحله الإمتثال بـدلاً عن الواقع، فإنّه وإنْ اقتضـى التكليف الواقعى الإتيان بالواقع، لكنّ مصلحه التسهيل على العباد تقتضى إكتفاء الشارع بالموافقه الإحتماليّه بجعل المرخّص، ومثاله قاعده الفراغ أيضاً، لكنْ بناءً على حمـل الأخبار على التصـرّف فى مقام الإمتثال، بمعنى أن يكون موجب الفراغ أعمّ من الواقع والبـدل، وحينئـذٍ، يكون حكم العقل بوجوب الإطاعه أعم من الإطاعه الوجدانيّه والإطاعه التعبديّه.

قال: لو قام المرخّص على بعض الأطراف فارتكبه وصادف الواقع، فهل العقاب باقٍ أوْ لا؟ إنْ كان باقياً، لزم الجمع بين الترخيص والعقاب، وهما متنافيان. ولو ارتكب الطرف الآخر أيضاً تقولون باستحقاق العقاب، وهذا معناه ترتّب العقاب على ضمّ غير الواقع إلى الواقع، وهذا محال.

فظهر أنّ جعل البدل كذلك ترخيصٌ فى المخالفه القطعيّه، وهو محال. فالإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه غير ممكن.

وبعبـاره أُخرى: إذا إكتفى الشـارع بـالموافقه الإحتمـاليّه بـالترخيص فى طرف، يقع السّؤال هـل هـذا الترخيص مطلق أو مقيّـد أو مهمل؟ الإهمال محال، والتقييـد لا وجه له، لأن معناه أنّ المكلَّف مرخّص فى هـذا الطرف إن لم يكن هو الواقع، وهذا لا أثر له، فيتعيَّن الإطلاـق، فهو مرخّص فى الإرتكـاب سواء كـان مطابقاً للواقع أوْ لا، أى: إنّه وإنْ كان هو الواقع فلا عقاب عليه، وإذا كان هـذا الطرف هو الواقع فارتكـاب الطرف الآـخر لاـ مانع منه، ومع إرتكاب الطرفين، هل يستحق العقاب أوْ لا؟ إنْ قلتم: لا، كانت المخالفه القطعيّه جائزهً. وإنْ قلتم: يستحق العقاب، لزم القول

باستحقاق العقاب على إرتكاب الحلال.

هذا هو الإشكال الأوّل.

وثانياً: إنّ الترخيص والإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه لا يمكن إلّا حيث توجد المفسده فى الموافقه القطعيّه ـ وإلّا فلا وجه لرفع اليد عن الإمتثال القطعى ـ فإذا وقع التزاحم بين المفسده ومصلحه الواقع، ورفع الشارع اليد عن مصلحه الواقع انكشف أنّ مصلحه الواقع ليست على كلّ تقديرٍ، والعقاب على مخالفه الواقع ليس على تقديرٍ، فإذن، تجوز المخالفه القطعيّه.

المناقشه

ويقع الكلام معه فى جهات:

الأُولى: ما ذكره فى القسم الأوّل من جعل البدل، وفيه إشكالان:

أوّلاً: كلّ حكم شرعى فهو تابع للملاك فى أصل وفى كيفيّته، والحكم بلا ملاك محال وخصوصيته ـ بأنْ يكون عينيّاً أو كفائيّاً، تعيينيّاً أو تخييريّاً مثلاً ـ بلا ملاك محال كذلك.

هذه مقدّمه.

ومقدّمه أُخرى: إنّ الأحكام الواقعيّه الشرعيّه ـ بأصلها وخصوصياتها ـ مشتركه بين العالمين والجاهلين وإلّا يلزم التصويب الباطل.

وبعد هاتين المقدّمتين الثابتتين نقول: المفروض أنْ يكون البدل المجعول فى ظرف الجهل بالواقع وافياً بتمام مصلحه الواقع، وكان وفاؤه بذلك منشأً

للتخيير فى الظاهر، ولولا ذلك لما كان التخيير، كما هو الحال فى كلّ الواجبات التخييريّه مثل خصال الكفاره.

وعليه، فإن لم يكن البدل وافياً بتمام مصلحه الواقع فلا تخيير، وإن كان وافياً، لزم عقلاً تقييد الوجوب التعيينى للحكم الواقعى بالعالمين، لأنّ شموله للجاهلين يكون بلا ملاك.

ثانياً: إنّ كلّ حكم ظاهرىّ يحتمل مطابقته للواقع، فلو قطع بمخالفته له لم يعقل جعله، فمع القطع بالحكم الشّرعى _ مثلاً _ لا موضوع لأصاله البراءه وتكون مخالفةً للواقع.

وفيما نحن فيه: إنّ التخيير حكم ظاهرى، لاشتمال البدل على تمام مصلحه الواقع، لكن الحكم الواقعى تعيينى، فيلزم أن يكون الحكم التخييرى الظاهرى مخالفاً للواقع قطعاً.

الثانيه: ما ذكره فى القسم الثانى من جعل البدل من الإشكال: بأنّ اكتفاء الشارع بالموافقه الإحتماليه يستلزم رفع اليد عن العقاب على مخالفه الواقع، وهو ترخيصٌ فى المخالفه القطعيّه.

ويرد عليه:

أمّا نقضاً: فبأنّ من ضروريات الفقه قاعده الحيلوله المستفاده من نصوص: (الوقت حائل) فلا يعتنى بالشک فى خارج الوقت، وهذا ليس إلاّ الإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه، وإلاّ، فإن مقتضى قاعده الإشتغال _ لمن شک فى خارج الوقت بأنّه قد صلّى فى الوقت أوْ لا _ هو الحكم بوجوب القضاء.

ص: ۱۴۳

وهذا من القبيل الثانى لجعل البدل، لا الأوّل، لأنّه كان فى فرض الإتيان بالعمل ناقصاً، وفى قاعده الحيلوله لا يأتى بعملٍ.

فكلّ ما يكون الجواب عندكم عن قاعده الحيلوله هو جوابنا فى المقام.

وأمّا حلاًّ: فإنّما يرد الإشكال فى صوره انتهاء الترخيص إلى المخالفه القطعيّه، وهذا غير ممكنٍ فى موردٍ أصلًا، فلو علم إجمالاً بنجاسه الثوب أو الماء وسقطت قاعده الطّهاره فى كليهما وجرت أصاله الإباحه فى الماء بلا معارضٍ، فهل ينتهى إلى المخالفه القطعيّه؟ كلاّ، لأنّ الواقع إن كان فى الطرف غير المرخّص فيه، فالأصل النافى غير جارٍ هناك والعقل حاكم بالإجتناب عنه، وإنْ كان فى الطرف المرخّص فيه، فإنّ إحتمال وجود الواقع فى الطرف الآخر موجود، وليس له إرتكابه لأنّه إستهانه بحكم المولى، فأين جواز المخالفه القطعيّه؟

الثالثه: ما ذكره أخيراً من أنّ الإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه يكون بوقوع التزاحم بين الملاكين، ففى الموافقه القطعيّه مفسده أوجبت رفع الشارع اليد عنها _ لأنّ رفع اليد عن الموافقه القطعيّه لا يكون بلا ملاك _ وهذه المفسده تزاحم ملاك الحكم الواقعى، وبذلك ينتفى ملاك الحكم الواقعى، وبانتفاء الملاك ينتفى الحكم، وحينئذٍ تجوز المخالفه القطعيّه.

ويرد عليه:

أمّا نقضاً، فبجميع موارد إكتفاء الشارع بالموافقه الإحتماليّه، كالشك من كثير الشك، والشك بعد الفراغ، والشك بعد الوقت، ففى جميع هذه الموارد الموافقه إحتماليّه وليست قطعيّه.

ص: ۱۴۴

وأمّا حلاًّ: فقد تقدّم فى بحث الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى: أنّ الملاك فى الحكم الظاهرى فى نفس الحكم، أمّا فى الحكم الواقعى ففى متعلّقه. مثلاً: إذا وجب الإحتياط ــ وهو حكم ظاهرى ــ فى موردٍ، فالملاك فى نفس الإحتياط، وليس فى المتعلّق، لأنّ الإحتياط هو الجمع بين الأطراف، وليس فى شىء من الطرفين ملاك. مثلًا: يجعل الشارع الإحتياط فى شيئين أحدهما ملكٌ للغير، فأمّا الذى هو فى الواقع ملك للغيرّ، فهناك ملاك الواقع، وأمّا الطرف الآخر الذى هو ملك للمالك، فلا مفسده فى التصرّف فيه. إذنْ، ليس فى جعل الإحتياط ملاك إلّا نفس الإحتياط. وكذلك جعل الترخيص فى بعض الأطراف، بل هو حكم ظاهرى والمصلحه فى نفس الجعل. وأمّا الحكم الواقعى فهو على حاله، ولا يعقل التزاحم بين ملاك الحكم الظاهرى وملاك الحكم الواقعى لما ذكرنا من أنّ الملاك فى الظاهرى فى نفس الحكم وفى الواقعى فى متعلّقه.

هذا تمام الكلام.

وقد ظهر أنّ الحق هو الإقتضاء لا العليّه التامّه، فإنّه إذا كان الأصل بلا معارض، جرى فى أطراف العلم الإجمالى. وإلّا، فإنّ تعارض الأصول هو المنشأ لتنجيز العلم.

أقول:

هذا ما استفدته من كلام شيخنا دام بقاه. وكأنّه يتلخّص فى عدم المنع من الترخيص فى بعض الأطراف ثبوتاً، لكنّ المهمّ هو مقام الإثبات. وهذا ما ذهب إليه

ص: ١۴۵

سيّدنا الأستاذ رحمه اللّه، كما لا يخفى على من راجع تقرير بحثه(۱).

القول بالتخيير

وهو القول بجريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى على البدل، بأنْ يكون المكلّف مخيّراً فى إجراء الأصل النافى للتكليف فى أحدهما فى حال ترك الآخر، فيكون أحدهما بدلاً عن الآخر فى ظرف الإمتثال، وجعل البدل بيد المكلّف نفسه.

قال الميرزا(۲):

ذهب إليه بعض الأعاظم فى حاشيته على الفرائد، وتبعه بعض أعيان أهل العصر.

وتقريبه: إنّ موضوع إطلاق دليل الأصل محقّق فى كلّ طرف، فالمقتضى لجريانه فى مرحله الإثبات تام، والمانع، إمّا فى مرحله الظهور وإمّا فى مرحله الحجيّه. أمّا الظهور، فلا مانع عنه، وأمّا الحجيّه، فلا محذور فى جعل أصل الحليّه والبراءه بالنسبه إلى كلّ طرف، وإنّما هو فى إطلاق دليل الأصل، لأن مقتضى الإطلاق جواز إرتكاب كلّ طرف، سواء ترك الآخر أوْ لا، وهذا معناه الترخيص فى المخالفه القطعيّه، فالمشكله تأتى من ناحيه الإطلاق، فنرفع اليد عن الإطلاق فى كلا الطرفين ــ بحكم: الضرورات تتقدّر بقدرها ــ ويبقى أصل الجعل فى الطرفين، فيجرى الأصل فى كلٍّ منهما بشرط ترك الطرف الآخر.

۱- ۱. منتقى الأُصول ۵ / ۷۸ ــ ۷۹.

۲- ۲. فوائد الأصول ۴ / ۲۷.

الجواب

وأجاب الميرزا(١) ــ وهو من القائلين باقتضاء العلم الإجمالى ــ بما حاصله:

إنّ التخيير على ثلاثه أقسام:

الأوّل: التخيير المجعول فى بعض الأحكام الشرعيّه الفرعيّه، كما فى خصال الكفاره، وكذا فى الأخذ فى المسأله الأصوليه كالخبرين المتعارضين إذ قال عليه السّلام (إذنْ فتخيّر)(٢)، والعامل فى الفرعيّات هو المكلّف، والآخذ فى المسأله الأصوليه خصوص المجتهد.

الثانى: التخيير الذى هو مقتضى الدليل والكاشف، كما لو قام دليل على وجوب إكرام العلماء، ثمّ جاء دليل آخر يخرج زيداً وعمراً من تحت العام، غير أنّه كان مجملاً، لا ندرى هل المطلوب ترك إكرامهما أو ترك الجمع بينهما فى الإكرام، بأنْ يكرم كلّ منهما فى ظرف ترك إكرام الآخر وبعباره أُخرى: هل التخصيص مطلق أو أحوالى؟

ومقتضى القاعده فى مرحله الكاشفيّه رفع اليد عن حجيّه دليل العام على قدر قيام الحجّه على خلافه، وهو إكرام كلّ واحد فى حال ترك إكرام الآخر، لأنّ حجيّه العام بالنسبه إلى زيد وعمرو تامّه، لكنّ الأمر فى طرف التخصيص يدور بين خروجهما على كلّ حالٍ أو مقيّداً بالمعيّه بينهما، فترفع اليد بقدر الضروره والقدر المتيقّن، فيتقيّد وجوب إكرام كلّ منهما بترك إكرام الآخر، أىْ لا يجمع

١- ١. المصدر.

٢- ٢. عوالى اللئالى ۴ / ١٣٣.

بينهما فى الإكرام.

الثالث: التخيير الذى هو مقتضى المنكشف والمدلول. وتوضيحه: إن كلّ مجعول شرعى فهو يقتضى صرف القدره فيه من أجل الإمتثال، فإن كانت القدره على أحد مجعولين ــ كإنقاذ أحد الغريقين ــ فقط، كان مقتضى ذات المجعول المشروط بالقدره هو التخيير، لأن صرف القدره فى كلٍ منهما يرفع موضوع الآخر. وهذا هو مقتضى القاعده فى جميع موارد التزاحم.

فهذه هى أقسام التخيير. وما نحن فيه ليس مورداً لشىء من الأقسام، فلا دليل على التخيير فى المقام، فالقول به ساقط.

تقريب العراقى

وقرّب المحقّق العراقى(۱) القول بالتخيير هنا بأنّه من قبيل القسم الثانى، لأنّ إطلاق حديث الرفع يشمل الطرفين، إلّا أنّ المانع عن جريانه فى كليهما هو حكم العقل بحرمه المخالفه القطعيّه، أمّا جريانه فى كلّ طرفٍ فى حال ترك الطرف الآخر فلا مانع منه، فيؤثّر المقتضى أثره، ويكون المكلّف مخيَّراً.

الجواب:

أجاب الميرزا فى الدوره الثانيه(۲): بالفرق بين إقتضاء الدليل اللّفظى

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۳۱۸ ــ ۳۱۹.

۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۴۲۱.

والـدليل العقلى. ففى المثـال كـان المقتضـى بحسب دليل العام تامّاً، وكان المانع بالنسـبه إلى الأكثر وهو التقيّـد بالمعيّه بين زيد وعمرو فى الإكرام فقط، فتقيّـد العام. أمّا هنا، فالتقييـد غير ممكن، لعـدم إمكان الإطلاق، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييـد تقابل العدم والملكه.

تقريب العراقى بوجه آخر

وقرّبه: بأنّه من قبيل القسم الثالث، إذ فى المقام ملاكان، أحدهما: ملاك الواقع والآخر مصـلحه التسـهيل، وحيث لا يمكن الجمع بين الملاكين، تتقدّر الضروره بقدرها، برفع اليد عن أحدهما فى ظرف حفظ الآخر، بعين ما ذكره فى مثال القسم الثالث.

وفيه:

إنّ ملاـك التزاحم ـ وهو وحـده القـدره ـ غير موجود هنـا، لقـدره المكلّف على الجمع بين الأـمرين، بـل مـا نحن فيه من قبيل التعـارض، إذ الحاكم لا يمكنه جعل التسـهيل فى الطرفين معاً، فالمحـذور فى مقام الجعل ـ وهو جعل كلا الإطلاقين ـ يسـتلزم الترخيص فى المخالفه القطعيّه.

وأُجيب(١):

عمّـا ذكره الميرزا فى الجواب عن التقريب الأوّل: بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييـد تقابل التضاد لا العـدم والملكه. على أنّه ليس كلّما امتنع الملكه امتنع

۱- ۱. مصباح الأصول: ۳۵۴ ـ ۳۵۵.

العدم، فالجهل فی حق الباری تعالی ممتنع والعلم واجب.

لكنّه جواب مبنائی.

التحقيق فی الجواب عنه

التحقيق

بل التحقيق فی الجواب عنه:

أمّـا نقضـاً: فبالإطلاق والتقييد فی باب الترتّب، حيث نقول هناك بضرورة إطلاق الأهم واستحاله إطلاق المهم، وإلّا لزم طلب الضدّين.

وأمّا حلًّا: فمن حيث الكبری نقول: إستحاله الملكه أو عدم الملكه:

تارةً: هی علی أثر عدم الشأنيّه، فالجدار يستحيل فيه البصر والعمی معاً.

وأُخری: هی إستحاله وقوعيّه، كما إذا امتنع العمی فی شخصٍ بالإمتناع الوقوعی، فإنّه لا يمتنع فيه البصر.

ومن حيث الصغری نقول: بأنّ الشأنيّه للملكه وعدمها ــ أی الشرب وعدم الشرب فی المثال ــ محفوظه، ولكن الإستحاله هی من جهه ترتّب الترخيص فی المعصيه علی الإطلاق، فالإستحاله وقوعيه، ولا ملازمه بين الإستحاله الوقوعيّه للإطلاق واستحاله التقييد.

فما ذكره الميرزا مردود نقضاً وحلًّا.

الكلام علی التخيير

وأمّا الكلام علی التخيير فنقول:

قد أَجيب عنه: بأنّه كما أنّ الإطلاق يستلزم الترخيص فى المعصيه، كذلك التقييد. وقد ارتضاه السيّد الخوئى(۱).

وأُجيب عنه بوجهين:

الأوّل: ما ذكره الشيخ الحائرى(۲) وحاصله: إنّه لا يعقل إطلاق الدليل بالنسبه إلى حال فعل المتعلّق وتركه. أمّا بالنسبه إلى حال الفعل، فلأنّه بمجرّد كونه فاعلاً يخرج الفعل بالإمتثال عن تحت القدره، وكذا بمجرّد المعصيه، وإذ يكون غير مقدور يخرج عن تحت إطلاق الحكم. وبعباره أُخرى: لا يعقل حفظ الحكم فى صوره وجود وتحقّق متعلَّقه، لأنّه طلب للحاصل، وكذا إذا فرضنا أنّه معدوم بالترك، فمع فرض العدم يكون طلب الفعل طلباً للنقيضين.

أقول:

أمّا من حيث الكبرى، فإن ما ذكره إنّما يتمّ فى الأفعال الآتيه، إذ لا موضوع مع مضيّ الآن، وحينئذٍ لا معنى لإطلاق الأمر، أمّا قبل مضيّه، كان نفى إطلاق الأمر مستلزماً للقول بعدم كون الإتيان طاعةً والترك معصيةً، مع أنّ الإطاعه والمعصيه متقوّمان بالأمر، فلابدّ من الإطلاق.

وأمّا من حيث الصغرى، فقد قال المحقّق الإصفهانى: بأن ما ذكره لا علاقه له بالبحث، إذ تكون الإباحه المشروطه بترك الطرف فعليّةً بتحقّق شرطها وهو ترك الطرف، فإذا تحقّق الشرط جاء الإشكال وهو إباحه الإرتكاب، وهو ترخيص

۱- ۱. مصباح الأصول: ۳۵۵.

۲- ۲. درر الفوائد: ۵۰۴.

فی المخالفه القطعیّه.

ولعلّه یریـد أن مع تحقّق الـترکین یلزم الـترخیص للطرفین فی حـال الـترک، والـترخیص فی حـال الترک غیر معقول، فیکون لِما ذکره ربط بالبحث.

ولکن یدفعه: أنّه لا مانع من أن یکون التارک لأحد الطرفین إلی الأبد مرخّصاً فی إرتکاب الآخر من أوّل الأمر. وهذا هو التخییر.

الثانی: ما ذکره المحقّق الإصـفهانی(۱) من أنّ الواجب المشـروط لا ینقلب إلی المطلق بعد تحقّق شـرطه، بل هو مشـروط دائماً، فمـا دام الترک للطرف متحقّقـاً یکون الترخیص فی هـذا المشـروط بترک الآـخر متحقّقاً وإلاّ فلا، وحینئـذٍ، لا یلزم الترخیص فی المخـالفه القطعیِّـه أبـداً. وبعبـاره اُخری: إنّ الجمع بیـن الترخیصـین _ إذ لکـلّ طرف ترخیص مشـروط بـترک الآـخر _ أمر، والترخیص فی الجمع، أی المخالفه القطعیّه، أمر آخر. فالإشکال علی التخییر مندفع.

التحقیق فی الجواب عن التخییر

إنّ الترخیصین المشروط کلٌّ منهما بترک الآخر لا یجتمعان مع الحکم الواقعی الموجود فی البین، لأنّ الإهمال فی حکم الحاکم غیر معقول، وإطلاق الإباحه کـذلک، فیتعیّن التقییـد، فیکون کلٌّ من الإباحتین الظّاهریتین مقیّـداً بترک الآخر، وهذا معناه وجود الحکمین الظاهریین علی خلاف الحکم الواقعی المقطوع به، وهو حرمه شرب أحد الإناءین.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۲۴۹.

كلام الشيخ الحائرى ونقده

وأمّا ما ذكره الشيخ الحائرى(۱) من أنّ المانع عن التخيير أمران:

أحدهما: إنّ مقتضى أخبار احتجاج اللّه بالعلم وعدم السّعه فى العلم هو: عدم السعه فى أطراف العلم الإجمالى، لوجود العلم، فلا مورد لدليل البراءه: (الناس فى سعه ما لا يعلمون) فى الشبهات المقرونه.

الثانى: إنّ أدلّه الأصول هى فى مقام جعل الترخيص فى مورد الشك من حيث أنّه شك، والأحكام الحيثيّه لا نظر لها إلى الحيثيّات الأُخرى والعناوين الطارئه، فالغنم حلال من حيث أنّه غنم، ولا إطلاق لحليّته ليكون حلالاً حتى مع حيثيّه الغصب مثلاً، وإلّا يلزم التعارض بين دليل الحليّه ودليل الغصب فى مورد الاجتماع، وهو الغنم المغصوب، وإذا تعارضا تساقطا، ويكون المرجع أصاله الحلّ، فلا حرمه للغنم المغصوب، وهذا ما لا يلتزم به أحد. إذنْ، لا إطلاق.

وعلى هذا، فإن حديث الرفع يرفع ما لا يعلمون من حيث أنّه لا يعلم، فإذا وجدت حيثيّه الإقتران بالعلم لم يجر الحديث، بل يجرى دليل هذه الحيثيّه، وهو ما دلّ على لزوم إمتثال الحكم المعلوم.

ففيه:

أمّا الأمر الأوّل، فإنّ ما ذكره من المحذور يتم بناءً على تنجيزيّه الحكم العقلى بوجوب الموافقه القطعيّه فى أطراف العلم. وأمّا بناءً على تعليقيّته، فإنّ أدلّه الترخيص فى إرتكاب بعض الأطراف تعييناً أو تخييراً ترفع موضوع حكم العقل،

ص: ۱۵۳

۱- ۱. درر الفوائد: ۴۵۹.

فلا محذور. والمسلك الثانی هو مختار الشیخ الحائری.

وأمّا الأمر الثانی، فیتم ما ذکره إن کانت أدلّه الأصول المرخّصه أحکاماً حیثیّهً، فنقول:

کلّ عنوان مأخوذ فی شیء من الأحکام، إمّا یکون مطلقاً وإمّا مقیّداً، لأنّ الإهمال غیر معقول، فـ«ما لا یعلم» المنقسم إلی الذی فی أطراف العلم والذی فی غیره، ویصدق علی کلیهما عقلاً وعرفاً بلا تفاوت، إمّا مطلق أو مقیّد.

علی أنّه لو کانت أدلّه الأصول حیثیّه، فإنّ الحکم الحیثی لا یأتی فی أطراف العلم، وحینئذٍ، لا موضوع للتعارض حتی یقال بسقوطها فی أطرافه بالتعارض ... لکنّه یقول بجریان الإستصحابین ــ اللّذین لا سببیّه ومسبّبیّه بینهما ــ وأنّه یلزم من ذلک المخالفه القطعیّه، فیتعارضان ویتساقطان ... فنقول: إنّ شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم وسقوطها بالتعارض، دلیل علی عدم کونها حیثیّه، وإلّا فلا معنی للشمول والتعارض.

ثمّ إنّه قیل: بأنّ الإشکال لیس فی إنتهاء التخییرین إلی المخالفه القطعیّه حتی یرتفع بما ذکره المحقّق الإصفهانی، بل فی الجمع بین الترخیصین، من جهه أنّه ترخیص فی المعصیه وهو قبیح من المولی.

وفیه: إنّ قبح الإذن فی المعصیه هو من جهه الإنتهاء إلیها قطعاً أو إحتمالاً، ومع عدم الإنتهاء مطلقاً، بل کون الإذن ملازماً دائماً لعدم تحقّق المعصیه فلا قبح ... کما لا یلزم التناقض فی حکم العقل. فلا إشکال من هذه الجهه.

تتميمٌ وفيه أمران

الأوّل

ذكر في مصباح الاصول في مقدّمه مباحث الشك في المكلّف به: «أنّ إحتمال التكليف الإلزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعه كان العقل مستقلاًّ بلزوم التحرّز منه وتحصيل المؤمّن، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الإطاعه ... بلا حاجه إلى البحث عن منجّزيّه العلم الإجمالي ...»(۱).

وفيه: إنّ موضوع إحتمال العقاب هو إستحقاق العقاب الذي موضوعه التكليف الذي قام عليه البيان والحجّه، والمساوقه المذكوره مستحيله، لاستحاله كون إحتمال العقاب بياناً، وإلاّ لم تجر قاعده قبح العقاب بلا بيان. وأمّا ثبوت المساوقه المذكوره في الشبهه الحكميّه قبل الفحص، فلأنّ وظيفه العبد هو الفحص، فلو تركه لأخلّ بوظيفه العبوديّه، فالمساوقه من هذه الجهه.

فظهر أنّ إحتمال التكليف إن كان مساوقاً لاستحقاق العقاب، لزم الإلتزام بكون إحتمال التكليف بياناً أو الإلتزام بكون نفس التكليف _ لا قيام الحجّه على التكليف _ موجباً لاستحقاق العقاب. وكلاهما باطل.

إذن، لا مساوقه. فلابدّ من البحث عن منجّزيّه العلم الإجمالي.

الثاني

جاء في حاشيه الكفايه للسيّد البروجردي(۲) في توضيح المتباينين والأقل والأكثر ما نصّه ملخّصاً:

۱- ۱. مصباح الاصول: ۳۴۴ _ ۳۴۵.

۲- ۲. الحاشيه على كفايه الأصول ۲ / ۲۶۴.

المتباينان عباره عن الشيئين الّذين يكون بينهما بينونه إمّا ذاتاً وماهيه، كما إذا كان أحدهما معنوناً بعنوان خاصّ غير عنوان الآخر كصلوه الظهر والعصر مثلاً، فإنّ أحدهما معنون بعنوان الظهر والآخر بعنوان العصر، ومثل صلاه الظهر مع الجمعه، وإمّا بحسب الخصوصيّات الشخصيّه والمشخصات الفرديّه والوجوديه، وإن كانا طبيعه واحده، مثل صلاه القصر والإتمام مثلًا، فإنّهما وإن كانا طبيعه واحده، إلاّ أن كلاًّ منهما متخصّص بخصوصيّه مخصوصه ليست فى الآخر، وتوهم أنّ صلاه القصر والإتمام طبيعتان مختلفتان، مدفوع.

وأمّا الأقلّ والأكثر: عباره عمّا يكون الأكثر محتوياً للأقل بحيث يكون الأكثر هو الأقلّ مع شىء زائد، ولم يكن الزائد مانعاً عن إنطباق عنوان المأمور به على الأقلّ، فإنّه إن كان الزائد مانعاً عن الإنطباق يكون الإضافه بينهما تبايناً، فإنّ الأقلّ حينئذ باعتبار مانعيّه هذا الزائد يكون واجداً لما كان الأكثر فاقداً له وإن كان أمراً اعتباريّاً، وكذلك فى طرف الأكثر، فإنّه يكون واجداً لما يكون الأقل فاقداً له من الأجزاء الزائده، مثل الصلاه مع السّوره وبدونها، فإنّها مع السّوره تكون محتوياً لسائر الأجزاء مع شى ء زائد وهى السّوره، ولا يكون السّوره مانعاً للأقل بحيث إن كان المأمور به هو الأقل وأتى المكلّف بالأكثر لا يبطل الأقل بل يكون صحيحاً. وما ذكرنا إنّما يكون لو خلّى وطبعه مع قطع النظر عن عروض مانع عن الصحّه، مثل أن يأتى بالسّوره بعنوان التشريع، إذا قلنا بأنّ مطلق التشريع فى العباده مبطل لها.

ص: ١٥٦

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين

اشاره

ص: ۱۵۷

التنبيه الأوّل: فى الأصول الجاريه فى أطراف العلم

اشاره

إنّ الأصول الجاريه فى أطراف العلم قد تنفى التكليف وقد تثبته.

والأصول النافيه، إمّا أنْ تكون من سنخٍ واحدٍ، كأن يكون الأصل الجارى فى الطرفين هو قاعده الطّهاره. وإمّا لا تكون من سنخ واحدٍ، كأن يكون فى طرفٍ قاعده الطّهاره وفى طرفٍ أصاله الحلّ.

مثال الأوّل: أن يكون هناك ماءان أحدهما نجس، فالأصل الجارى فى كليهما قاعده الطّهاره. فهما من سنخ واحد.

ومثال الثانى: أن يكون هناك علم إجمالى بنجاسه الماء أو كون الثوب غصباً، فالأصل الجارى فى الماء قاعده الطّهاره، والجارى فى الثوب أصاله الحلّ.

ثمّ إن كانا من سنخٍ واحدٍ، فإمّا لا يكون لأحدهما أصل طولى، كما فى المثال المذكور. فهو خارج عن البحث. وإمّا يكون أحدهما مختصّاً بالأصل الطّولى دون الآخر، أو يكون لكلّ منهما أصل طولى.

توضيح ذلك: إنّ الأصول على قسمين: طوليه وعرضيّه، العرضيّه ما عرفت،

ص: ۱۵۹

والطولیّه هی التی لا یتحقّق لها الموضوع مع فرض وجود الأصل فی المرتبه السّابقه. مثلًا: لمّا وقع الشک فی طهاره أحد الماءین ونجاسته، فالأصل الجاری فی کلیهما هو قاعده الطّهاره، ولکنّ بعد هذه القاعده قاعده أُخری، وهی أنّ کلّ واحدٍ منهما یشک فی حلیّه شربه وعدمها، إلاّ أنّ جریان قاعده الطّهاره فی المرتبه السّابقه لا یدع مجالاً لجریان أصاله الحلّ فیهما، لأنّ الحلیّه والحرمه مسبّبان عن الطّهاره والنجاسه، ومع جریان قاعده الطّهاره لا یبقی الشک حتی یکون موضوعاً لجریان أصاله الحلّ.

والحاصل: إنّ هنا ثلاثه أقسام:

القسم الأوّل: أنّ الأصلان من سنخ واحدٍ، ولأحدهما أصل طولی، کما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسه فی الماء أو علی الثوب، فإنّ الأصلین إمّا لا یجریان أو یسقطان بالمعارضه، لکنّ الکلام فی الأصل الطّولی الموجود فی طرف الماء، حیث یشکّ فی جواز شربه وعدم جوازه، فهل کما کان العلم الإجمالی منجّزاً فلم تجر القاعدتان فی الطرفین، یکون منجّزاً بالنسبه إلی الأصل الطّولی، بأنْ یمنع من جریان أصاله الإباحه للشرب، أوْ لا لکونه بلا معارض فیجوز الشرب؟ قولان.

ولا یخفی أنّ هذا البحث إنّما یطرح بناءً علی مسلک الإقتضاء، لأنّ مقتضی مسلک العلیّه هو التنجیز وإنْ کان الأصل بلا معارض.

قال المیرزا بالمنجّزیه وأنّه لا یجری الأصل الطّولی.

وقال السیّد الخوئی: بجریان الأصل.

رأى السيّد الخوئى

جاء فى مصباح الأصول(١): إنّ الملاك فى تنجيز العلم الإجمالى للتكليف المعلوم بالإجمال هو تساقط الأصول فى أطراف العلم، فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحدٍ كقاعده الطّهاره، فلا مناص من القول بعدم شمول القاعده لكلا طرفى الشّبهه، لأنّها إن جرت فى الطرفين، لزم الترخيص فى المعصيه، وإن جرت فى طرفٍ دون آخر، لزم الترجيح بلا مرجّح. ولذا لا تجرى القاعده فى الطرفين.

وأمّا الأصل الطّولى الخاص بأحدهما، فالملاك لعدم الجريان مفقود، إذْ لا يلزم من القول بجواز شرب الماء بأصاله الإباحه ترخيصٌ فى المعصيه، ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجّح، لفرض أنْ لا طرف له.

وهكذا يكون المورد من صغرياتِ الرجوع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، كما لو علم بنجاسه الماء فى زمانٍ وبطهارته فى زمان آخر وشك فى المتقدّم منهما، فإنّه بعد تساقط الإستصحابين ــ أى إستصحاب عدم التقدّم فى هذا واستصحاب عدم التقدّم فى ذاك ــ بالمعارضه، يكون الأصل المحكّم هو قاعده الطّهاره.

قال شيخنا: وهذا الإستدلال قوى.

هذا، ولا يخفى أنّ قول السيّد الخوئى بجريان الأصل الطّولى مختصّ بما إذا كان مغايراً مع الأصل المتقدّم عليه فى المؤدى كما عرفت من المثال، أمّا لو كان

١- ١. مصباح الأصول: ٣٥٧.

موافقاً له فی المورد، کما لو کان لأحد الطرفین حاله سابقه فی الطّهاره فتستصحب طهارته، فإنّ الإستصحاب یتعارض مع قاعده الطّهاره فی الطرف الآخر ویتساقطان، فیکون الأصل الطّولی لمستصحب الطّهاره هو قاعده الطّهاره، وحیث أنّ قاعده الطّهاره توافق الإستصحاب فی المورد، فهو یقول بعدم الجریان. فالسیّد الخوئی مفصِّل.

رأی المیرزا

أمّا المیرزا، فهو یقول بعدم جریان الأصل الطّولی مطلقاً، واستدلّ علی ذلک بأنّه یلزم من جریان هذا الأصل عدم جریانه، وکلّ ما لزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضیح ذلک:

لو علم إجمالاً بوقوع النجاسه إمّا فی الماء وإمّا فی الثوب، فالأصل العرضی هو قاعده الطّهاره، وهو بالمعارضه یسقط، لما ذکر السیّد الخوئی: من أنّ جریانه فیهما یوجب الإذن فی المخالفه القطعیّه، وفی أحدهما المعیّن دون الآخر ترجیح بلا مرجّح، والمردّد لا موضوع له، فتصل النوبه إلی أصاله الإباحه، لکنّه لا یجری إلّا بعد سقوط الأصل الحاکم ــ وهو قاعده الطّهاره ــ فکان جریانه متوقّفاً علی سقوط الأصل الحاکم، وسقوطه متوقّف علی منجّزیّه العلم. فکان منشأ سقوط الأصل الحاکم هو تنجیز العلم الإجمالی.

لکنّ جریان الأصل الطّولی متوقّف علی تنجیز العلم الإجمالی بالنسبه إلی

الأصل السّابق عليه فی المرتبه، فلو لم ينجّزه يكون جارياً، وإذا كان جارياً، لم تصل النوبه إلى جريان الأصل الطّولی، لأنّه محكوم له وجريانه يتوقّف على عدم جريان السّابق الحاكم.

فيلزم من جريان الأصل الطّولی عدم جريانه.

التحقيق:

قال شيخنا: والحق هو التفصيل بين ما إذا كانا متوافقين فی المؤدّی، فالحق معه. وإنْ كانا متغايرين فلا يتم برهانه.

توضيح ذلك:

إن كان فی أحد الطرفين إستصحاب الطّهاره وفی الآخر قاعده الطّهاره، فالأصلان متوافقان فی المؤدّی، لأنّ المجعول فيهما هو الطّهاره، وإذا تساقطا جاء دور الأصل الطّولی للطرف الإستصحابی وهو قاعده الطّهاره، وهذه القاعده لا معارض لها. ولكنّ جريانها فيه يبتلی بإشكال الميرزا، لأنّ جريان القاعده فی هذا الطرف الإستصحابی يجعل العلم الإجمالی بالنسبه إليه بلا أثر، ويحكم بطهارته، وإذا حكم بطهارته حكم بجريان إستصحاب الطّهاره فيه، لأنّ المانع من جريانه كان هو العلم بالنجاسه، وقد سقط عن التأثير، لكنّ العلم غير ساقط عن التأثير فيمنع من الطّهاره.

فإن قلت:

قد كان الإستصحاب معارَضاً بالقاعده فسقط، ولكن الأصل الطّولی غير معارض.

ص: ۱۶۳

قلت:

لكنّ قاعده الطّهاره تعارض الأصل الإستصحابى والأصل الطّولى له وهو قاعده الطّهاره.

توضيح ذلك:

إنّ بين إستصحاب الطّهاره والأصل الطّولى سببيّه ومسبّبيّه، فالحكومه بينهما ثابته، فمع الإستصحاب لا تجرى القاعده، لكنّ هذه النسبه بين الإستصحاب وقاعده الطّهاره فى مقابله غير موجوده، فلا حكومه بينهما، وعليه فهما جاريان، فتكون القاعده المقابله معارضةً للإستصحاب وللقاعده فى طولها، فجريان القاعده الطوليّه يستلزم عدم تنجيز العلم، وعدم تنجيزه يستلزم جريان الإستصحاب، وجريانه يستلزم عدم جريان القاعده الطوليّه.

فلزم من جريان القاعده الطوليّه عدم جريانها.

وأمّا إن كان الأصل الطّولى مغايراً فى المؤدّى، فلا يجرى برهان الميرزا.

توضيح ذلك:

لو علم بوقوع النجاسه إمّا فى الماء أو الثوب، فالأصلان المتقابلان من سنخ واحدٍ وهو قاعده الطّهاره، وهما يتساقطان بالمعارضه، لكنّ الأصل الطّولى للماء وهو حليّه شربه مخالف للأصل السّابق عليه فى المؤدّى وهو جارٍ.

ووجه جريان الأصل الطّولى فى هذا الفرض هو: إنّ الموضوع للأصل وهو الشك فى الحليّه والحرمه محقَّق، فالمقتضى لجريان الأصل موجود، والمانع ــ وهو المعارض ــ مفقود، إذن، لا تنجيز للعلم الإجمالى بالنّسبه إلى الأصل الطّولى.

ص: ۱۶۴

لا يقال:

إنّ جريان أصاله الإباحه معناه جواز شرب هـذا الماء، ولازم جواز شـربه هو طهارته، والحال أنّ الأصل فى طهارته قـد سـقط فى المرتبه السّابقه بالمعارضه.

لأنّا نقول:

إنّ مثبتات الأصول ليست بحجّهٍ، فقاعده الحلّ لا تعرّض لها بالنسبه إلى الطّهاره، والتفكيك بين الأصول فى اللوازم والملزومات ليس بعزيز.

وعلى الجمله، فـإنّه بالنسبه إلى طهـاره هـذا المـاء يوجـد المعارض، لتنجيز العلم، وبالنسـبه إلى حليّته ليس للعلم منجّزيّه، فأصاله الإباحه جاريه وإنْ لم تجر قاعده الطّهاره.

هذا تمام الكلام مع الميرزا.

وأمّا السيّد الخوئى، فذهب(١) إلى أنّ الأصـلين فى المرتبه السّـابقه إنْ كانـا من سـنخ واحـدٍ، وكـان الأصـل الطّولى مغـايراً فى المؤدّى مع الأصل السّابق عليه، جرى الأصل الطّولى. وإنْ لم يكن الأصلان السّابقان من سنخ واحدٍ، وكان الأصل الطّولى موافقاً مع السّابق عليه فى المؤدّى، لم يجر الأصل الطّولى بل يسقط بالمعارضه.

توضيح ذلك:

إن كان الأصـلان من سـنخ واحـدٍ، _ كأنْ يعلم بوقوع النجاسه إمّا فى الماء أو الثوب، فالأصل فى الطرفين هو قاعده الطّهاره، إلّا أنّ للماء أصلًا فى الطول وهو حليّته وإباحه شربه، وهذا الأصل يغاير الأصل السّابق عليه فى المؤدّى _ كان

١- ١. مصباح الأصول: ٣٥٨.

الأصل الطّولی جاریاً، خلافاً للمیرزا _ القائل بعدم جریان الأصل الطّولی مطلقاً.

واستدلّ للجریان: بأنّ المدار فی تنجیز العلم الإجمالی هو تعارض الأصول، فکلّما تعارضت الأصول تنجّز العلم وإلاّ فلا. وملاک التعارض هو عدم الترجیح بلا مرجّح، وفیما نحن فیه حیث لا معارض لأصاله الإباحه _ بعد جریانها لوجود المقتضی _ فإنّ الترجیح مع المرجّح. ونتیجه ذلک: إنّه وإنْ لم یجز الوضوء بهذا الماء إلاّ أنّه یجوز شربه. ولهذا نظائر فی الفقه، ومن ذلک صوره توارد الحالتین علی الشیء مع الشک فی المتقدّم منهما.

وإنْ کان الأصلان من سنخین، وکان الأصل الطّولی موافقاً فی المؤدّی مع الأصل الجاری فی مرتبهٍ سابقهٍ علیه _ کما إذا علمنا بنجاسه أحد الماءین وغصبیّه الآخر، فإنّ الأصل الجاری فی محتمل النجاسه هو الطّهاره وفی محتمل الغصبیّه هو أصاله الحلّ، ومع سقوط الأصل السّابق فی محتمل النجاسه تصل النوبه إلی أصاله حلیّه شرب الماء _ کان العلم الإجمالی منجّزاً، لأنّ الأصلین الجاریین فی الطرفین وإن کانا مختلفین فی السنخ، إلاّ أنّ العلم الإجمالی بوجود الحرام فی البین مانع عن الرجوع إلی الأصل، بنفس الملاک، وهو أنّ الترخیص فی کلیهما ترخیص فی مخالفه التکلیف المعلوم بالإجمال، وفی أحدهما ترجیح بلا مرجّح.

توضیح ذلک:

إنّ الأصل الجاری فی طرف الغصب هو أصاله الحلّ، وفی طرف النجاسه أصاله الطّهاره ویترتّب علیها جواز الشرب، لکنّ العلم الإجمالی بوجود الحرام فی البین یمنع من جریانهما کما ذکرنا، فکما أنّ أصاله الطّهاره المترتّب علیها جواز

الشرب إذا انضمّت إلى أصاله الحلّ فى الطرف الآخر يلزم الترخيص فى المعصيه، كذلك أصاله الحلّ إذا انضمّت إليها أصاله الحلّ فى الطرف الآخر، إذ لا فرق فى لزوم الترخيص فيها بين أن يكون الترخيص بلسان الحكم بالطّهاره المترتّب عليه حليّه الشرب أو بلسان الحكم بالحليّه فى أوّل الأمر.

وبعباره أخرى: يدور الأمر بين سقوط أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيّه وسقوط أصاله الطّهاره وأصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، وبما أنّه لا ترجيح فى البين، يسقط الجميع لا محاله.

هذا تمام الكلام فيما لو كان لأحد الطرفين أصل فى الطول.

وأمّا لو كان لكلٍّ منهما أصل فى الطول، فلا كلام فى أنّهما يتعارضان كما يتعارض الأصلان السّابقان، ويسقطان بالمعارضه، كما لو علمنا بنجاسه أحد الماءين، فإنّ قاعده الطّهاره فى الطرفين تسقط، لكنّ كلاًّ منهما له أصل طولى وهو أصاله الحلّ فإنّ لها الموضوع فى الطرفين، فتجرى فى كليهما، ويسقطان بالعلم الإجمالى.

ص: ۱۶۷

التنبیه الثانی: هل یعتبر کون عنوان المعلوم بالإجمال معیّناً؟

اشاره

لا ـ فرق فی منجّزیّه العلم الإجمـالی بین أن یکون المعلوم بالإجمـال عنوانـاً معیَّناً ذا حقیقه واحـده، کالعلم الإجمالی بنجاسه أحد الإنـاءین، وبین أن یکون عنوانـاً مردّداً بین عنوانین مختلفی الحقیقه، کمـا فی العلم الإجمـالی بنجاسه هـذا الإناء أو غصبیّه ذاک، فیجب الإجتناب عن کلیهما.

وعن صاحب الحدائق(۱): إعتبار کون الحکم المعلوم بالإجمال عنواناً معیَّناً غیر مردّد، فالعلم الإجمالی بتحقّق أحـد العنوانین فی أحد الإناءین، لا یقتضی وجوب الموافقه القطعیّه ولا حرمه المخالفه القطعیّه.

دلیل قول صاحب الحدائق

وغایه ما یمکن أن یقال فی وجهه هو:

إنّ متعلَّق العلم فی هذه الصّوره یکون هو الجامع بین العنوانین، والجامع

۱- ۱. الحدائق الناضره ۱ / ۵۱۷.

بين العنوانين ليس بحكم شرعيٍّ يجب الإمتثال له، فلا تأثير لهذا العلم.

وفيه:

إن الحاكم فى باب تنجيز العلم الإجمالى هو العقل، وهو لا يرى أىّ دخلٍ فى الخصوصيّه النوعيّه للخطاب فى تنجيز التكليف وإستحقاق العقاب والثواب، فالعلم الإجمالى المذكور منجّز، ومخالفته تفويت للغرض الإلزامى للمولى، وعليه السّيره العقلائيّه.

وأمّا ما قيل فى الدفاع عنه: من أنّه مع التردّد لا يوجد العلم بخطابٍ جامعٍ بين العنوانين، لأنّ المعلوم فيه هو مفهوم الخطاب وهو غير صالح للتنجّز.

ففيه: انّ المعلوم ليس مفهوم الخطاب، بل هو الحكم الشرعى الواقعى، أى الحرمه الموجوده فى البين، غير أنّ الخصوصيّه مجهوله، وقد تقرّر أن لا دخل فى نظر العقل للخصوصيّه.

كلام المحقّق العراقى

وقال المحقّق العراقى:

«وأمّا توهّم عدم تأثير العلم الإجمالى فى الفرض المزبور، بدعوى أنّ حرمه التصرّف فى الغصب إنّما هى من الآثار المترتّبه على العلم بالغصبيّه، بحيث كان للعلم والإحراز دخل فى ترتّبها، لا أنّها من لوازم الغصب الواقعى، بشهاده بنائهم على صحّه الوضوء والغسل بالماء المغصوب مع الجهل بالغصبيّه حين الوضوء. ومع عدم إحرازها لا أثر للعلم الإجمالى المزبور، إذْ لا يحدث من مثله العلم

بـالتكليف الفعلى على كـلّ تقـدير، لأنّ أحـد الطرفين ـ وهو مشكوك الغصبيّه ـ لا تكليف بالإجتناب عنه، والطرف الآخر ـ وهى النجاسه ـ يرجع الشك فيها إلى الشك البدوى.

فمـدفوع، بمنع دخـل العلم والإحراز فى موضوع الحرمه فى طرف الغصب، بـل تمـام الموضـوع لهـا ـ كمـا تقتضيه النصوص وكلمـات الأصحاب ـ إنّمـا هـو الغصب الـواقعى، علم به المكلّف أو جهـل، غـايه الأمر مع الجهـل به يكون المكلّف معـذوراً، كمغدوريّته فى شرب النجس مع الجهل بالموضوع أو الحكم لا عن تقصير.

(قـال) وبنـاؤهم على صحّه العباده مع الجهل بالغصبيّه ـ ولو على الإمتناع وتغليب المفسـده ـ إنّما هو من هـذه الجهه، لاشـتمال المأتى به حينئـذٍ على المصـلحه وتأثيرها فى حسـنه الفعلى ولو من حيث صـدوره عن الفاعل، بعـد عـدم تأثير المفسده الغالبه مع المعذوريه بالجهل المزبور فى المبغوضيّه الفعليّه. ولذلك لا يفرّقون فى الحكم بالصحّه والمعذوريّه من جهه العقوبه بين الجهل بالموضوع والجهل بالحكم لا عن تقصير.

وحينئذٍ، فإذا لم يكن قصور فى العلم الإجمالى فى كشفه عن الإلزام المولوى المردّد فى البين، فلا محاله يؤثر فى التنجيز، ولازمه بحكم العقـل هو الخروج عن عهـده التكليف بترك التصـرّف فى كـلٍّ من الإناءين، وترتيب آثار كلّ من النجاسه والغصب على كلّ منهما، تحصيلاً للموافقه القطعيّه لكلا الحكمين».

ص: ۱۷۰

أقول:

لكنّ فی قوله: وبناؤهم علی صحّه العباده ... بحثاً، لأنّه بناءً علی اعتبار قصد الأمر فی عبادیّه العباده، لا یمکن _ بناءً علی الإمتناع _ الإتیان بالعمل بوجهٍ قربی، وبناءً علی اعتبار قصد الملاک، فإنّ الملاک المقرّب هو الذی یکون تامّاً فی مرحله الغرضیّه، وبناءً علی الإمتناع تکون المصلحه مغلوبهً للمفسده أو هما متساویان، فلا ملاک صالح للمقربیّه فی نظر العقل.

فظهر أنّه _ بناءً علی الإمتناع _ لا یکون العمل المأتی به مقرِّباً مع الجهل بالغصبیّه، علی المسلکین المذکورین، لعدم الأمر _ بناءً علی الإمتناع _ وکون الملاک مغلوباً، فلا یوجد المقرّب.

وأمّا ما ذکره عن الأصحاب، فإن تمّ الإجماع علیه فهو، وإلّا فلا وجه له، إلّا إذا کانت المسأله من الأصول وقلنا باعتبار الشهره القائمه علی المسائل الأصلیّه المذکوره فی الکتب المعدّه لما تلقّاه الأصحاب من أقوال الأئمّه علیهم السّلام.

لکنّ هذا المبنی _ الذی اختاره السیّد البروجردی _ ممنوع.

وأمّا الحسن الفاعلی، فإنّه وإن کان موجوداً هنا، لکنّه لا یکون منشأً لصحّه العباده. نعم، یوجب القرب للعبد إلی المولی.

التنبيه الثالث: فی المأتیّ به بناءً علی الموافقه الإحتمالیّه

إنّه بناءً علی وجوب الموافقه القطعیّه، لو اکتفی المکلّف بالموافقه الإحتمالیّه، فإمّا یکون المأتی به موافقاً للواقع أو مخالفاً له.

فإنْ کان مخالفاً للواقع، فالتکلیف موجود وإجزاء غیر المأمور به عن المأمور به محتاج إلی الدلیل، ومقتضی إطلاق دلیل الواجب واستصحاب بقاء التکلیف، والإشتغال بالواجب، هو عدم الإجتزاء.

وإنْ کان موافقاً للواقع المعلوم بالإجمال، فتاره: یکون الواجب توصّلیّاً وأخری: تعبّدیّاً. إن کان توصّلیّاً، فلا ریب فی سقوط الأمر، لحصول الغرض، وإنْ کان تعبّدیّاً، بنی الإجتزاء بهذه الموافقه الإحتمالیّه علی أنّه لا یعتبر فی العبادات الجزم بالنیّه کما قال به بعض، فیکون العمل صحیحاً.

وأمّا علی القول باعتبار الجزم بالنیّه، فالعباده المأتی بها بداعی الأمر المحتمل غیر کافیه، وذلک:

لأنّ العمل المأتی به کان عن إحتمال الأمر لا عن الأمر، والعمل العبادی

يشترط أن يكون المحرّك له والإنبعاث إليه أمر المولى لا إحتمال الأمر منه.

ويجاب عن هذا الدليل بالنقض والحلّ.

أمّا نقضاً: فبأنّه إذا حصل العلم بالأمر، فالمحرّك هو العلم به لا الأمر نفسه، لأنّ الأمر بقطع النظر عن الصّوره الذهنيّه المتعلّقه به غير مؤثّر فى الإراده، فلو كان الإنبعاث مع إحتمال الأمر من غير الأمر، ففى صوره العلم بالأمر يكون الإنبعاث من غير الأمر كذلك.

وأمّا حلاً: فبأنّ المعتبر فى عباديّه العمل الإتيان به مضافاً إلى المولى، والإضافه إليه بالأمر الإحتمالى أولى بالمقربيّه من الأمر الجزمى، ودلالته على الانقياد للمولى أشدّ وأقوى.

وعلى ما ذكر، فلابدّ من القول بكفايه الإتيان بالعمل بداعى الأمر الإحتمالى لتحقّق الإمتثال وسقوط التكليف.

ص: ١٧٣

التنبیه الرّابع: فیما لو کان بعض الأطراف خارجاً عن الإبتلاء

اشاره

إنّه قد یکون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء أو مضطرّاً إلیه أو قام علیه الأصل المثبت للتکلیف أو الأماره.

فإنْ کان العلم الإجمالی مقارناً لأحد هذه الأمور أو متأخّراً عنه، سقط العلم عن التأثیر. فلو دار أمر النجاسه بین أحد الإناءین، وخرج أحدهما عن الإبتلاء أو اضطرّ إلیه أو قامت علیه الأماره أو جری فیه إستصحاب النجاسه، ثمّ حصل العلم الإجمالی بنجاسه أحدهما، جری الأصل النافی للتکلیف فی الطرف الباقی بلا معارض.

هکذا قالوا.

ولکنّ تنجیز العلم وعدمه فرع علی حصول العلم وتحقّقه، هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ قوام العلم الإجمالی هو القضیّه المنفصله، بأنْ یقال مثلاً: إمّا هذا نجس وإمّا ذاک، فهذا التردید قوام العلم الإجمالی، وإذا لم یکن فی موردٍ فلا علم إجمالی.

ص: ۱۷۴

وعلى هـذا، فإنّ الخارج عن محلّ الإبتلاء ـ مثلًا ـ لا يتعلّق به التكليف. أى: لا إنشاء من الشارع بـداعى جعل الداعى أو الزاجر، بالنسـبه إليه، فلاـ يتعلّق التكليف بمـا هو خـارج عن محلّ الإبتلاء. وحينئـذٍ، فأصل تحقّق العلم الإجمالى والقضـيّه المنفصـله أوّل الكلام، ولا تصل النوبه للبحث عن التنجيز وعدمه.

هذا فيما لو كان العلم الإجمالى مقارناً أو متأخّراً.

أمّا لو تقـدّم تحقّق العلم وحصل التعارض بين الأصول وانكشف كون أحـد الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء أو مضـطرّاً إليه أو مورداً للأصل أو الأماره، فهل يسقط العلم الإجمالى عن التأثير بقاءً، أو يبقى مؤثّراً فى تعارض الأصول؟

إنّ الأمر يعود إلى أنّه: هل حدوث العلم الإجمالى كافٍ فى منجّزيّته فيؤثّر أثره وإنْ زال العلم أو سقط عن المنجّزيّه بقاءً؟

التحقيق:

إنّ التنجيز يدور مدار المنجِّز حدوثاً وبقاءً. وتفصيل المسأله هو:

إنْ كان العلم زائلًا بقاءً ولكنّه بالنظر إلى السّابق محفوظ، كان منجّزاً، ولا مجال لجريان الأصل.

مثلًا: لو علم إجمالاً بوجوب القصـر أو التمام، فأتى بأحـد الطّرفين، فالقضـيّه المنفصـله بعد الإتيان بأحد الطرفين منقضـيهٌ ولا علم إجمالى بقاءً، ولكنْ أثر العلم الحادث من قبل يبقى ويؤثّر، ويجب الإتيان بالطرف الآخر أيضاً.

وحاصل ذلك: كفايه العلم الإجمالى بحدوثه للتنجيز وإنْ زال بقاءً.

ص: ۱۷۵

وإنْ كـان العلم الـذی حَـدث زائلاً ـ فی ذلـک الوقت ــ لابقـاءً ــ کمـا لو علم بالتکلیف فی أحـد الطرفین باعتقاد کونهما مورداً للإبتلاء، مع خروج أحدهما فی الواقع عن ذلک، ففی مثل هذه الصّوره لا أثر للعلم بقاءً.

التنبيه الخامس: فيما لو كان لأحد الطرفين أثر زائد

لو حصل العلم الإجمالی، وکان فی أحد الطرفين أثر زائد على القدر المشترک بينهما، فإمّا يکون الموضوع واحداً أو يتعدّد.

إن کان الموضوع واحداً غير أنّ السبب مردّد بين أمرين، والحاصل من السّبب مردّد بين الأقلّ والأکثر، فتاره: يوجد الأصل الحاکم، وأخرى: لا.

فإن لم يکن فی البين أصل حاکم، کما لو علم إجمالاً بإشتغال ذمّته لزيد بمالٍ قد أتلفه عليه أو استقرضه منه، غير أنّه لا يدری هل هو مائه أو مائتين؟ فالقاعده الجاريه هی إستصحاب عدم إشتغال الذمّه بالأکثر.

وإنْ کان فی البين أصل حاکم، کما لو أصابت الثوب قطره من النجاسه وتردّدت بين البول والدم، فإنْ کانت القطره دماً، کَفَت الغسله الواحده، وإنْ کانت بولاً وجب الغسلتان، ففی مثل هذا لا يتمسّک بعد الغسله الأولى بالأصل النافی للتکليف الزائد، لوجود الأصل الحاکم وهو إستصحاب بقاء النجاسه، فتجب الغسله الثانيه.

ص: ۱۷۷

فظهر أنّ التمسّک بالأصل النافى للأثر الزائـد ــ عنـد دوران أمر المسبّب بين الأقلّ والأكثر ــ إنّما يجوز حيث لا يوجـد الأصـل الحاکم.

هذا كلّه فى فرض وحده الموضوع.

وإن كان الموضوع متعـدّداً، كما لو كان عنـدنا ماءان، أحـدهما مطلق والآخر مضاف، ووقعت النجاسه فى أحدهما، فهنا أثر زائد فى طرف المطلق، لأنّه ــ بالإضافه إلى حرمه الشرب ــ لا يجوز التوضّؤ به، فهل يمكن نفى الأثر الزائد بالأصل؟ قولان.

والمختار العـدم، لأنّ جواز التوضّـئ بالماء المطلق لابـدّ وأنْ يسـتند إلى الحجّه الشـرعيّه على طهارته، ومع العلم بوقوع القطره فى أحـد الإنـاءين، تكون قاعـده الطّهاره متعارضهً، وإذا تساقطا، كان الماء المطلق محتمل النجاسه، والماء المحتمله نجاسـته لا يجوز التوضّؤ به.

ص: ۱۷۸

التنبيه السادس: فيما لو كان متعلَّق العلم تدريجيّاً

اشاره

هـل العلم الإجمالى منجّز للواقع إذا تعلَّق بالأُمور التـدريجيّه، بأن يكون ظرف أحـد الطرفين ـ مثلًا ـ متأخّراً ولا يمكن تقـديمه، لعدم قدره المكلّف على الإتيان به فعلًا، لتقيّده بالزمان المتأخّر، كما هو منجّز إذا تعلّق بالأُمور الدفعيّه، أوْ ليس بمنجّز؟ وجوه:

١ـ التنجيز مطلقاً. وعليه المحقّقون الميرزا والإصفهانى والعراقى، على اختلاف مسالكهم.

٢ـ عدم التنجيز مطلقاً.

٣ـ التفصيل. وعليه الشيخ وصاحب الكفايه. وهل يرجع كلامهما إلى المطلب الواحد أوْ لا؟

ولابدّ قبل الورود فى البحث من ذكر أمرين:

(الأوّل) إنّ مورد البحث هو حيث لا منجّز إلّا العلم الإجمالى.

وأمّا ما يكون فيه منجّز فخارج عن محلّ الكلام، كالشّبهه الحكميّه قبل

الفحص، حيث أنّ نفس إحتمال التكليف منجّز، وعلى هذا، فإنّ مقتضى الأصل التكليفى فى كلّ معامله إحتمل كونها ربويّه هو لزوم الإحتياط ولا تجرى فيها أصاله الإباحه. وأمّا وضعاً، فلا مجال للشك بعموم « أَوْفُوا بِالْعُقُود » لأنّه مخصّص بأدلّه حرمه الرّبا، فيكون تمسّكاً بالعام فى الشّبهه الموضوعيّه لمخصّصه وهو غير جائز، ومن قال بجوازه إنّما يقول به بعد الفحص لا قبله كما هو المفروض، فالمرجع وضعاً أصاله الفساد على كلا القولين.

لكن التحقيق عدم جواز الرجوع إلى أصاله الفساد، لأنّ أصاله الفساد معناها عدم تحقّق المبادله بين المالين وبقاء كلّ منهما على ملك صاحبه، وكما أنّ جريان سائر الاصول فى الشّبهه الحكميّه مشروط بالفحص، كذلك الإستصحاب. فالمعامله إن كانت ربويّةً حرم ترتيب الأثر عليها، وإلاّ وجب تسليم المال، وإجراء إستصحاب عدم النقل يتوقّف على وجود المؤمّن، لاحتمال عدم كونها ربويّه فى الواقع فيجب التسليم ... إذن، لا مانع من الرجوع إلى أصاله الفساد فى الشّبهه الحكميّه بعد الفحص، وأمّا قبله فلا بل لابدّ من التوقّف، بمعنى ترك كلٍّ من المتعاملين التصرّف فيما بيده وعدم ترتيب آثار المالكيّه عليه حتى يتبيّن الأمر، فلابدّ من الإحتياط إلاّ أنْ يتصالحا أو يرجع إلى القرعه.

(الأمر الثانى) الوجوه المحتمله للظرف المتأخّر ثبوتاً أربعه:

أحدها: أنْ يكون دخيلاً فى الملاك والخطاب. والثانى: أنْ يكون دخيلاً فى الملاك دون الخطاب، والثالث عكس الثانى، والرابع: أنْ لا يكون له دخل مطلقاً.

مثال دخله فى كليهما: زوال الشمس، فإنّه دخيل فى ملاك صلاه الظهر

ووجوبها، وأمّا قبله، فلا تكليف بها لا ملاكاً ولا خطاباً.

ومثال عـدم دخله فی کليهما: ما إذا نـذر التصـدّق يوم الجمعه، فإنّه لا دخل ليوم الجمعه، لا فی مطلوبيه الصـدقه ولا فی الخطاب بناءً علی إمکان الواجب المعلّق. فيکون الوجوب فعليّاً والواجب يوم الجمعه.

ومثـال دخله فی الملاـک دون الخطـاب: دخـل أيّـام المناسـک فی ملاـک الحـج، مع أنّ الوجوب ثابت قبلها. بناءً علی الواجب المعلّق.

ومثال دخله فی الخطاب دون الملاک: النـذر بناءً علی إنکار الواجب المعلّق، فإنّ يوم الجمعه غير دخيل فی الملاک ودخيل فی الخطاب بالوفاء بالنذر.

أقول:

هـذه هی الوجوه المحتمله کمـا ذکروا. ولکنّـا لا نتعقّل عـدم دخل الزمان المتأخّر فی الوجوب، بأن يکون الحکم مطلقاً بالإضافه إليه، وذلک، لأنّ معنی إطلاق الشـیء بالنسـبه إلی آخر عـدم دخله فيه لا وجوداً ولا عدماً، بأن يلحظ وجوده وعدمه بالنسـبه إليه ويرفضـا، فهـل يمکن لحـاظ الوجوب الآن من غير دخلٍ لوجود يوم الجمعه وعـدمه بالإضافه إليه؟ هـذا غير معقول، بل هو مقيّد ومشروط به. ومن هنا يظهر: أنّ الواجب المعلّق يرجع إلی واجبٍ مشروطٍ بشرطٍ متأخّر وهو الزمان.

وسواء قلنا بأنّ الزمان المتأخّر شرط للوجوب الفعلی أو لم نقل، فإنّ ظاهر قوله تعالی « وَلِلّٰهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَن اسْتَطَاعَ إلَيْهِ سَبِيلاَ »(۱) يوافق الوجوب

۱- ۱. سوره آل عمران، الآيه ۹۷.

الفعلى، مع كون الواجب إستقباليّاً، لأن موضوع وجوب الحج فيها هو «من استطاع»، فإذا تحقّقت الإستطاعه ثبت الوجوب، لكن الواجب هو المناسك فى شهر ذيالحجّه ... فبناءً على الواجب المعلّق، يكون الوجوب فيها فعليّاً لكن ظرف الواجب متأخّر، إلاّ أنّ هذا الوجوب مشروط عندنا بمجىء أيّام الحجّ، لإستحاله الإطلاق كما ذكرنا.

فظهر أنّ كلام الميرزا فى التقسيم مخدوش من جهتين:

إحداهما: تصويره عدم دخل الزمان المتأخّر فى الخطاب، لما ذكرناه من أنّه دخيل فيه بنحو الشرط المتأخّر.

والثانيه: تفريقه بين ما إذا لم يكن للزمان دخل مطلقاً مثل حرمه الكذب والغيبه فى الزمان اللاّحق، بل هو ظرف الوقوع فقط حيث إختار المكلّف إيقاعه فيه، وبين ما إذا كان دخيلاً ـ فى الخطاب دون الملاک، كمثال النذر والحلف، حيث أنّ التكليف يتبع ما أخذه الناذر والحالف فى الموضوع.

فإنّه كما أنّ الزمان اللاّحق ظرف للإمتثال، أى إمتثال الحكم بحرمه الغيبه، فى القسم الأوّل، كذلك هو ظرف إمتثال الوفاء بالنذر فى القسم الثانى، فلا وجه للتفريق.

وبعد، فإنّ البحث فى هذا التنبيه يقع فى مقامين:

الأوّل: فى تنجيز العلم وعدم تنجيزه.

والثانى: فى المرجع بناءً على عدم التنجيز مطلقاً أو فى بعض الأقسام.

ص: ۱۸۲

المقام الأوّل

دليل القول بالتفصيل

قال الشيخ(١): لو نسيت المرأه المضطربه وقت عادتها وحفظت عدد الأيام، بأنْ تعلم إجمالاً بأنّها تحيض فى الشهر ثلاثه أيّام، فهل يجب عليها تروك الحائض فى تمام الشهر؟

ولو علم التاجر بابتلائه فى هذا الشهر بمعامله ربويّه، فهل يجب عليه الإمساك عن كلّ معامله لا يعرف حكمها فى هذا الشهر؟

قال الشيخ ـ بعد ذكر المثالين ـ «التحقيق أن يقال: إنّه لا فرق بين الموجودات فعلًا والموجودات تدريجاً فى وجوب الإجتناب عن الحرام المردّد بينها إذا كان الإبتلاء دفعةً وعدمه، لاتّحاد المناط فى وجوب الإجتناب.

قال: نعم، قد يمنع الإبتلاء دفعةً فى التدريجيّات كما فى مثال الحيض، فإنّ تنجّز تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإنّ قول الشارع « فَاعْتَزِلُوا النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْن »(٢) ظاهر فى وجوب الكفّ عند الإبتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الإبتلاء حاصل بنفس عدم الإبتلاء، فلا يطلب فهذا الخطاب كما أنّه مختصّ بذوى الأزواج ولا يشمل العزّاب إلّا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأه الحائض.

قال: ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف فى ترك الوطى فى ليله

ص: ١٨٣

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ٢٤٨.

٢- ٢. سوره البقره، الآيه ٢٢٢.

خاصّه، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد ولكنّ الأظهر هنا وجوب الإحتياط، وكذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدّمين»(١).

أقول:

وحاصل كلامه: إنّ المؤثر هو العلم بالتكليف المنجَّز دون المعلَّق، وأنّ ملاك التنجّز والتعليق هو الإبتلاء وعدمه.

والمستفاد من كلامه فى التنبيه الذى خصّه بالبحث عمّا إذا خرج بعض الأطراف عن الإبتلاء: أنّ ملاك الخروج عنه كون المكلَّف أجنبيّاً عن الطرف الخارج عاده.

فيرد عليه: أنّه إن كان المراد الأجنبيّه بالمرّه، ففى مثال الحيض _ حيث قال فيه بعدم التنجيز _ ليس المكلَّف أجنبيّاً بالمرّه، بل هو أجنبى بالفعل. وإنْ كان المراد كونه أجنبيّاً بالفعل، فما الفارق بين الحيض والمعامله الربويّه إذا تأخّر موضوعها؟

هذا، وقد فرّق المحقّق الخراسانى بين المثالين، بتحقّق موضوع التكليف وعدمه، بأنّ التكليف فى مثال الحيض معلّق على تحقّق موضوعه، وإذا كان معلّقاً كان العلم غير مؤثر، لعدم كونه منجَّزاً على كلّ تقدير. بخلاف مثال النذر، فإنّ موضوعه متحقّق، فالعلم منجّز والتكليف فعلى وإنْ كان ظرف وقوعه مردّداً بين الزمان الحاضر والزمان اللاّحق.

وعلى هذا مشى فى الكفايه فقال(٢): بأنّه إذا كان التكليف منجّزاً فهو فعلى،

ص: ١٨۴

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ٢۴٨ _ ٢۴٩.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٣۶٠.

وإنْ كـان معلَّقـاً فلاـ فعليّه. وأنّه جعـل الملاك بناءً على الواجب المعلَّق ــ وهو قائل به ــ تعليق الوجوب وعـدم تعليقه، فإن كان معلّقاً فالعلم غير مؤثر وإلاّ فهو مؤثر.

أقول:

ما الفرق بين المعامله الربويّه والحيض؟ إن كان الفارق كون التكليف فى المعامله فعليّاً وإنّ ظرف وقوعها متأخّر، فإنّه لا يتم فيما إذا لم يتحقّق موضوع المعـامله الربويّه ــ وهو المكيـل والموزون ــ إلاّ فى الظرف المتأخّر، فإنّه يكون حينئـذٍ كالحيض، فكما لا يحرم على المرأه دخول المسجد الآن، كذلك لا تحرم هذه المعامله الآن، لأنّ كليهما فى عدم تحقّق الشّرط سواء. فلا فرق.

وقال الميرزا فى بيان الفرق(١):

إنّ وجه عـدم الإحتيـاط فى الحيض عـدم الملاـك والخطـاب الآـن، من جهه أنّ الزمـان المتـأخّر فى الحيض قيـد لكلا الأمرين، بخلاـف المعـامله الربويّه، فـإنّ الخطاب والملاك فيها فعليّان، لأنّ حرمه الربا ــ مثل حرمه الكـذب ــ لا حاله منتظره لا للملاك ولاـ للخطاب فيها. وأمّا النـذر فهو يتبع كيفيّه وقوعه، فإن كان الناذر قـد نـذر القيام بالعمل المنـذور فى الزمان اللاّحق، فالخطاب بوجوب الوفاء يتوجّه إليه فى ذلك الزمان، فهو معلّق على مجيئه، لكن ملاك وجوب الوفاء به تام الآن.

أقول:

إنّه كمـا أنّ الأـمر بالوفاء قضـيّه حقيقيّه تنحلّ بحسب كيفيّات نـذر الناذر، وأنّه يتحقّق وجوب الوفاء فى الوقت الـذى عيّنه الناذر، كذلك دليل حرمه الرّبا، فإنّه

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ۴۶٨.

قضيّه حقيقيّه منحلّه بحسب وقوع المعامله الربويّه، فإنّها قد تقع الآن وقد تقع فى الغد، فما كان منها يتحقّق موضوعه فى الغد، كيف يكون حكمه ــ وهو الحرمه ــ متحقّقاً الآن؟ وما الفارق بين المعامله والنذر؟

والعجب من الميرزا يقول: بأنّ تأخّر الإبتلاء بالرّبا هو باختيار المكلّف، بخلاف النذر، مع أنّ محلّ الكلام هو الأُمور التدريجيّه التى لا يمكن تقديم الطرف المتأخّر تحقّقه.

فالحاصل، عدم تماميّه ما ذكر فى بيان الفرق بين المعامله الربويّه والنذر، كالّذى ذكره للفرق بين المعامله والحيض.

وعلى الجمله، فإنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلّق العلم بالتكليف المردّد بين أمرين تدريجيين فى الوجود غير مجتمعين فى زمانٍ واحد، بأنْ يكون موضوع أحدهما متحقّقاً الآن وأنّ موضوع الآخر سيتحقّق غداً مثلاً، فهل يوجب تنجيزه فى كليهما أوْ لا؟

إنّ المعامله الربويّه ــ وإنْ لم يكن للزمان دخل فى ملاك حرمتها ــ إلاّ أنّ موضوعها متحقّق تاره وغير متحقّق أُخرى، والحيض كذلك، فإنّه لا دخل للزمان فيه، لأنّ الموضوع نفس الحيض ــ نعم، هو زمانى لابدّ وأن يقع فى الزمان ــ وهو قد يتحقّق وقد لا يتحقّق. فلا فرق.

هذا ما يتعلّق بالقول بالتفصيل الذى عليه الشيخ وصاحب الكفايه قدّس سرّهما، فهما يقولان بدوران أمر منجّزيّه العلم مدار تحقّق الموضوع، فإن كان تحقّقه فى الزمان اللاّحق، فلا منجّزيّه، وإن تحقّق فعلاً، فهو منجّز.

غير أنّ الشيخ قيّد متعلّق التكليف بكونه مورداً للإبتلاء، فجعل منه المعامله والنذر، دون الحيض. والمحقّق الخراسانى قال بأنّ العمده فعليّه التكليف وعدم فعليّته.

دليل القول بالتنجيز مطلقاً

اشاره

وذهب المحقّقون الميرزا والعراقى والإصفهانى إلى التنجيز مطلقاً، واختلفت مسالكهم فى بيان ذلك.

بيان الميرزا:

فقال الميرزا(۱): بتنجيز العلم فى الحيض والمعامله والنذر، أمّا فيما لا دخل للزمان فيه، لا ملاكاً ولا خطاباً كالمعامله الربويّه، فلفعليّه الحكم. وأمّا فيما لا دخل له فى الملاک، لكنّه دخيل فى الخطاب كالنذر ــ بناءً على نفى الواجب المعلّق كما هو مختاره ــ وفيما له دخل فى الملاک دون الخطاب كالحيض، فلحكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى وإستحقاق العقاب على مخالفه الحكم، لاستلزامها تفويت الغرض. وبعباره أُخرى: إنّ المدار هو غرض المولى، فمتى علم بالتكليف منه، لزم إمتثاله وحفظ الغرض من التكليف، من غير فرقٍ بين ما كان منه فعليّاً بتحقّق موضوعه، أو يكون كذلك بتحقّق موضوعه فى الزمان اللاّحق.

قال الأُستاذ:

وهذا هو الحق الحقيق بالقبول فى المقام.

ص: ۱۸۷

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۴۶۶ ــ ۴۶۷.

بيان العراقى:

وقال المحقّق العراقى(١) بإمكان الواجب المشروط _ كالواجب المطلق والواجب المعلّق _ وبرهانه على ذلك هو:

إنّ الإراده تدور مدار الصّوره الذهنيّه للمراد، والصّوره تتحقّق فى النفس من الخارج، سواء كان الخارج موجوداً أوْ لا. مثلاً: إراده البعث نحو صلاه الظهر تحصل بفرض وجود الشرط وهو الزوال، فمتى فرض الزوال وجدت الإراده من غير تأثير للزوال الخارجى، لا وجوداً ولا عدماً، سوى أنّ الوجود الخارجى للشرط ظرف لفاعليّه تلك الإراده وتحريكها نحو المبعوث إليه، ولا ضير ولا منافاه لذلك مع فعليّه الإراده، لأن مدلول الخطاب عباره عن نفس الإراده المبرزه به، وهذه الإراده معلوله للوجود الفرضى للشرط.

وعلى هذا الأساس، يكون الحكم فى الأُمور التدريجيّه فعليّاً على كلّ تقدير. نعم، حيث يكون الواجب إستقباليّاً تكون فاعليّه الإراده فى المستقبل من جهه تأخّر ظرف الفعل، فالعلم الإجمالى منجّز، خلافاً للشيخ القائل بعدم كونه منجّزاً فى الواجب المشروط.

وفيه:

إنّه يقول بأنّ الحكم هو الإراده.

ولكن الإراده من الأُمور الخارجيّه الواقعيّه والحكم من الأُمور الإعتباريّه.

وإنّه يقول بوجود الإراده قبل تحقّق الشرط لها، بالوجود الفرضى للشرط.

ص: ١٨٨

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٣٢٥.

ولكنّ فرض وجود الشرط يجتمع مع عدم الشرط، وحيث يرى عدم الشرط كيف تتحقّق منه الإراده الفعليّه؟

إنّ الإـراده تنشـأ من الغرض، وحيث يكون الغرض معلّقاً على أمرٍ غير محقّق لا يتحقّق الغرض، ومع عـدمه لا إراده. مثلاً: الغرض من شرب الماء إرتفاع العطش، وحيث يوجد العطش يريد شرب الماء، وأمّا مع عدمه الآن فلا إراده للشرب الآن، فإن علم بتحقّق العطش فيمابعد، لم يعقل تحقّق الإراده الآن للشرب الذى سيحصل عند العطش.

هـذا، على أنّ الصّوره الـذهنيّه للشـرط لابدّ وأنْ تكون مطابقةً للوجود الخارجى للشـرط وإلّا فلا يؤثر، والمطابقه لا تكون إلّا مع التحقّق الخارجى، وأمّا قبله فهى صوره خياليّه. وعليه، فإنّ الإراده للمشروط لا تتحقّق إلّا عند تحقّق الوجود الخارجى للشرط، ولا أثر للوجود الفرضى للشرط فى تحقّق الصّوره الذهنيّه له.

بيان الإصفهانى:

أنكر المحقّق الإصفهانى الواجب المعلّق والواجب المشروط كليهما. فقال(۱) رحمه اللّه ما حاصله:

إنّ عدم فعليّه التكليف:

إمّا لعدم فعليّه موضوعه، كعدم فعليّه أحكام الحائض بعدم فعليّه كونها حائضاً،

ص: ۱۸۹

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۲۵۰.

أو لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب، كالأوقات الخاصّه فى الصّلوات اليوميّه وشهر رمضان للصّيام،

أو لعدم تحقّق ظرف الواجب، كعدم اللّيله المستقبله المحلوف ترك الوطى فيها، فهى ليست دخيلةً فى مصلحه وجوب الوفاء بالحلف، وإنّما هى ظرف.

فالحكم فى هذه الموارد غير فعلى، إلاّ أنّ وجه عدم الفعليّه مختلف.

ثمّ وجّه ما ذهب إليه الشيخ من إنكار الواجب المعلّق بقوله:

فمن ينكر الواجب المعلّق كشيخنا العلاّمه الأنصارى فبملاحظه أنّ المصلحه الباعثه على إراده الفعل إمّا قائمه به لا على تقدير، فالإراده فعليّه متعلّقه بأمر لا على تقدير، فلها الباعثيّه على إيجاد الفعل فعلاً. وإمّا قائمه به على تقدير، فالإراده المنبعثه عنها إراده فعليّه متعلّقه بأمرٍ على تقدير، فلا باعثيّه لها إلاّ مع فرض حصول ذلك التقدير، ولا ثالث للإرادتين حتى يسمّى وجوباً معلّقاً. فعليه، يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالى الحلف والمعامله الربويّه، فإنّه ليس الزمان شرطاً لا للتكليف ولا للمكلَّف به، فالإراده فيهما فعليّه لا على تقدير. فيصحّ على هذا المبنى دعوى الشيخ الأجلّ جريان البراءه فى مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق والمشروط الذى لا باعثيّه له بالفعل، وجريان الإحتياط فى مثالى الحلف والمعامله الربويّه، لأن التكليف فى كلٍّ من الطرفين لا قيد له وجوباً وواجباً، فالحكم فعلىّ لا على تقدير، ولها الباعثيّه بالفعل.

ثمّ قال:

إنّه بناءً على ما ذكرنا فى مبحث الواجب المعلّق من أنّ البعث _ وهو الإنشاء

بـداعی جعـل الـداعی ـ والإنبعـاث متلازمـان متضائفان، وهما متکافئان فی الضـروره والإمتناع، وفی القوّه والفعلیّه، فلا یعقل أن یکون البعث موجوداً ولا یکون الإنبعاث.

وعلیه، یبطل الواجب المعلّق. والشرط المتأخّر.

أقول:

وقـد نقض شـیخنا هـذا البرهـان: بـأنّ «الأمس» و«الغـد» ـ حیث الأوّل معنـون بعنـوان القبلیّه، والثـانی معنـون بعنـوان البعـدیّه ـ متضائفان، لکنّ کلّ واحدٍ منهما منعدم فی ظرف وجود المضائف له.

هذا من حیث الکبری.

وأمّا من حیث الصـغری، فـإنّ الحکم ـ وهو البعث ـ عبـاره عن الإلزام الإعتبـاری، ووزانه وزان الإلتزام الإعتباری، فکما یمکن الإلتزام بالأمر المتأخّر کذلک یمکن الإلزام به.

وعلی هـذا الأساس، فإنّ المجعول فی « وَلِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ »(۱) کالمجعول فی مسأله النذر حیث یقول: للّه علیّ أن أفعل کـذا إن کان کذا. غیر أنّ الأوّل إلزام والثانی إلتزام. وکما یلتزم الآن بأنْ یفعل کذا فی الزمان المتأخّر، کذلک الحج، فإنّ الإلزام الآن والتحرّک للعمل یکون فی الموسم.

نعم، البعث والإنبعاث التکوینیّان متلازمان لا انفکاک بینهما، لکن قیاس الإعتباریّات بالتکوینیّات بلا وجه.

۱- ۱. سوره آل عمران، الآیه: ۹۷.

فظهر إمكان الواجب المعلّق على هذا المبنى.

ثمّ قال رحمه اللّه:

والتحقيق إمكان الفرق بين المقدّمه الوجوديّه، وهى التى لها دخل فى وجود المأمور به، كالوضوء بالنسبه إلى الصّلاه، والمقدّمه العلميّه، وهى الدخيله فى العلم بامتثال المأمور به، كالإتيان بكلا طرفى الإحتمال مقدمةً للعلم بامتثال التكليف المردّد بينهما.

فقال بعدم وجوب المقدّمه الوجوديّه فى الواجب المشروط، لأنّ وجوب المقدّمه مترشح من التكليف، ولكن لا تكليف قبل الشرط، فالعلّه منتفيه فالمعلول كذلك. هذا بالنسبه إلى الوجوب الشرعى. وأمّا اللّابديّه العقليّه، فعلى فرض تسليمها غير مؤثره فى الوجوب الشرعى.

وأمّا المقدّمه العلميّه، فقال بلزومها عقلاً، لأنّ لابديّه هذه المقدّمه ليست من جهه فعليّه التكليف بل من جهه العلم بالتكليف، وفرقٌ بين التكليف والعلم بالتكليف، لأنّ التكليف إنْ لم يكن فعليّاً لم تجب المقدّمه له، ولكنْ إذا علم إجمالاً بالتكليف إمّا فى الحال أو فى المستقبل، كان العلم علّةً لحكم العقل بلابديّه الإتيان بكلا الطرفين حتى يحصل له العلم بامتثال التكليف، فاللّابديّه معلوله لهذا العلم لا للتكليف حتى يقال بأنّه غير فعلى الآن لعدم وجود شرطه.

فإن قلت: إنّ التكليف فى أحد طرفى العلم الإجمالى فعلى دون الطرف الآخر، فالمرأه التى تردّد حيضها بين هذه الأيام الخمسه والخمسه التى فى آخر الشهر مثلاً، لا فعليّه لزجرها عن دخول المسجد فى الخمسه الأخيره، فعلمها

الإجمالى بالزجر مردّد بين الحالى الفعلى والإستقبالى، ولا أثر لهذا العلم.

قلت: التكليف المتأخّر فعلى من جهه الوصول وتعلّق العلم به، وإنْ كان من جهه إمكان البعث أو الزجر غير فعلى، وذلك، لأنّ فعليّه الحكم وتنجّزه بالوصول، ولا فرق بين الوصول الإجمالى والوصول التفصيلى، فإذا وصل كان فعليّاً منجّزاً. وما نحن فيه من هذا القبيل.

فإن قلت: التكليف المشروط بشرطٍ غير حاصل لا أثر للعلم التفصيلى به فضلًا عن الإجمالى، فمن علم بأنّه سيكون الموضوع للتكليف فى آخر الشهر، لم يترتّب الأثر على علمه وإنْ كان تفصيليّاً، فكيف يكون الإجمالى مؤثّراً؟

قلت: اللاّزم أن يكون المعلوم بالإجمال ذا أثر فى موطن فعليّته، لا ـ ذا أثر فى الحال على أىّ حالٍ، إلّا أنّ العلم التفصيلى طرفه مفصّل ولا ـ أثر له فعلًا من جميع الجهات، بخلاف العلم الإجمالى، فإنّ أحد طرفيه حالى ومؤثّر فعلًا. فظهر الفرق بين الإجمالى والتفصيلى.

أقول:

قد أشكل عليه الأُستاذ: بأنّه كما يلزم تحصيل المقدّمه العلميّه وحفظها كذلك المقدّمه الوجوديّه.

المقام الثانى

اشاره

فى المرجع بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيّات مطلقاً أو فى بعض الصّور.

ص: ۱۹۳

رأى الشيخ والكلام حوله

رأى الشيخ(١) والكلام حوله

ذهب الشيخ فى مثال الحيض إلى جريان إستصحاب الطّهر بالنسبه إلى أعمالها حتى الآن الأوّل من الأيّام الخمسه فى آخر الشهر، وبعده يتعارض إستصحاب الطّهر مع إستصحاب بقاء الحيض، ويتساقطان، والمرجع هو البراءه.

وفى مثال المعامله الربويّه: أمّا تكليفاً، حيث يشكّ فى حليّه كلّ واحدٍ من المعاملات وحرمتها، فهو أصاله الإباحه. وأمّا وضعاً، حيث يشك فى صحّه المعامله وفسادها، بأصاله الفساد.

وعليه، فكلّ معامله منه فى هذا الشهر يحتمل وقوعها ربويّهً فهى حلال ولكنّها فاسده، ولا ملازمه بين الفساد والحرمه، إذ ليس فساد المعامله مترتّباً دائماً على حرمتها، لوجود المعامله الفاسده مع عدم الحرمه، كما فى معامله الصّبى.

وأمّا الأصل اللّفظى، فإنّه لا مجال للتمسّك بعموم « أوْفُوا بِالْعُقُود »(٢) من أجل تصحيح المعامله المشكوك فيها، لأنّه من التمسّك بالعام فى الشّبهه المصداقيّه للخاصّ، وهو أدلّه حرمه الرّبا. وعلى فرض الجواز، فهو غير جائز هنا، للعلم الإجمالى بخروج معامله اليوم أو الغد من تحت عموم أدلّه الوفاء، بالتخصيص. ومن الواضح أنّ هذا العلم يوجب إجمال العام حكماً ويسقطه عن الكاشفيّه عن المراد الواقعى.

ثمّ إنّ الشيخ أمر التأمّل فى الفرق بين الأصل العملى والأصل اللّفظى.

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ٢۴٩ _ ٢۵٠.

٢- ٢. سوره المائده، الآيه ٢.

وهو من جهه دقّه المطلب، لأنّ المانع من جريان الأصل العملی هو تنجیز العلم، والمفروض عدمه، لکنّ المانع عن التمسّک بالأصل اللّفظی _ أعنی عموم الآیه _ هو إجمال العام بسبب العلم الإجمالی، لأنّ هذا العلم یوجب الإجمال، سواء کان منجّزاً أوْ لا.

وبما ذکرنا یندفع بعض إشکالات المیرزا علی الشیخ. ویبقی إشکالان(1):

أحدهما: إنّ ما ذکره یخالف مسلکه فی الأحکام الوضعیّه من أنّها منتزعه من الأحکام التکلیفیّه، فإنّ مقتضی ذاک المبنی هو ارتفاع فساد المعامله بحلیّتها.

وفیه: إنّ الشیخ لا یری الحرمه منشأً للفساد کما أشرنا، وهذا واضحٌ من کلامه فی موارد عدیده من کتابه فی المکاسب. مثلًا: قد ذکر الشیخ فی الإستدلال علی المعاطاه بآیه الحلّ أنّ معناها: أحلّ اللّه التصرّفات المترتّبه علی البیع، وأنّ هذه الحلیّه هی المنشأ لصحّه المعامله لا نفس البیع.

فإذن، تجری قاعده الحلّ بالنسبه إلی نفس المعامله فتکون حلالاً، وأمّا الصحّه، فمن آثار حلیّه التصرّفات المترتّبه علی البیع. وفی المعامله المشکوک کونها ربویّه تجری القاعده، وتکون أصاله الفساد جاریهً بالنسبه إلی التصرّفات.

والثانی: فی ما ذکره من أنّ حال الأصول اللّفظیّه حال الأصول العملیّه، فکما أنّ العلم الإجمالی بخروج بعض الأفراد لا یکون مانعاً عن الرجوع إلی الأصول العملیّه، فکذلک لا یکون مانعاً عن الرجوع إلی الأصول اللّفظیّه. ثمّ استظهر الفرق بینهما من دون بیان الفارق وأمر بالتأمّل.

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۴۶۹ _ ۴۷۱.

قال الميرزا: «قياسه قدّس سرّه للأصل اللّفظى بالأصل العملى ـ فى جواز إجرائه فى تمام أطراف العلم إذا لم يكن منجّزاً للتكليف كما هو المفروض فى المقام ـ فى غير محلّه».

وفيه: ما أشرنا إليه فى وجه أمره بالتأمّل، فإنّ الشيخ يفرّق بين الأصل اللّفظى والأصل العملى.

رأى الميرزا

واختلف رأى الميرزا فى المقام، فقال فى الدوره الأُولى(1) من بحثه بجريان أصاله الفساد فى كلتا المعاملتين، وعدم جواز التمسّک بالأصل اللّفظى. وعكس فى الدوره الثانيه(2) فقال بعدم جريان أصاله الفساد والتمسّک بالأصل اللّفظى.

أقول: أمّا ما ذكره ثانياً ففيه: ما تقدّم من سقوط العام فى هذا المقام عن الكاشفيّه.

وأمّا ذكره أوّلاً ففيه: أنّه ليس للميرزا إجراء الإستصحاب هنا على مسلكه ...

وتوضيح ذلک: أنّ الشيخ والميرزا كليهما يقولان بعدم جريان الإستصحاب فى أطراف العلم، لكن المانع عند الأوّل: إثباتى، وهو لزوم التناقض بين الصّدر والذيل فى أدلّه الإستصحاب، لأنّ الجمع بين الأمر ـ بالنقص سواء كان مولويّاً أو إرشاداً إلى حكم العقل ـ والمستفاد من مجموع كلماته هو الإرشاديّه ـ والنهى عنه

۱- ۱. فوائد الأصول ۴ / ۱۱۲.

۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۴۶۹ ـ ۴۷۰.

جمع بين النقيضين. وعند الثاني: المانع ثبوتی، وهو عدم جواز إجتماع التعبّدين علی خلاف المعلوم بالإجمال، سواء كان متعلّق العلم ذا أثر أوْ لا.

فعلی مسلك الميرزا لا يجری الإستصحاب حتّی مع سقوط العلم عن الأثر، ــ كما هو المفروض فی التدريجيّات ــ أمّا علی مسلك الشيخ فيجری إذا سقط، لأنّه إذا كان العلم الإجمالی بلا أثر فلا أمر للشارع بالنقض، فيبقی قوله عليه السّلام (لا تنقض) فی الصّدر بلا معارض.

رأی العراقی

واختار العراقی المحقّق فی حاشيته علی فوائد الاصول(۱) جواز التمسّك بالأصل اللّفظی، لأنّ حجيّه أصاله العموم هی من باب الكشف النوعی عن المراد، والكشف النوعی لا ينافی العلم الإجمالی الشخصی علی الخلاف. ومع التنزّل عن هذا، فإنّ المعامله إنْ كانت صادره من غيره أجری فيها أصاله الصحّه وإن كان الشكّ فی الفساد سابقاً. وإن كانت صادره من نفسه، فإن كان عالماً من قبل بوقوع معامله ربويّهٍ منه إمّا اليوم وإمّا غداً مثلاً فلا مجال لأصاله الصحّه، وإن كان علمه حادثاً بعد وقوع المعاملتين، فكلتاهما مجری قاعده الفراغ، لأن موضوعها العمل المفروغ منه.

ص: ۱۹۷

۱- ۱. الحاشيه علی فوائد الأصول ۴ / ۱۱۲.

أقول:

أمّا ما ذكره أوّلاً ففيه: إن مـدرك حجّيّه الأصول اللّفظيّه هو السّـيره العقلائيّه، واسـتنادها إلى الشارع إنّما هو من جهه عـدم ردعه عنهـا، ومع الشـكّ فى وجود السّـيره فى موردٍ لم يجز التمسّـك، لأنّها شـبهه موضوع لنفس الـدليل. وفيما نحن فيه، ليست أصاله العموم كاشـفه نوعاً عند العقلاء حتّى مع الظنّ الشخصى على الخلاف. أمّا مع العلم الإجمالى على الخلاف، فلا إشكال فى عدم الكاشفيّه عند العقلاء. فلا سيره. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ هذه الحجّيّه مقترنه بأمرٍ كلّى، وهو عدم العلم الإجمالى الكلّى، فالعقلاء يقيّدون العموم من أوّل الأمر بعدم وجود العلم الإجمالى المخالف، فالسّيره هنا محفوفه بما يحتمل القرينيّه.

وأمّا ما ذكره ثانياً، فإنّه قد تقرّر أنّ مدرك أصاله الصحّه هى السّيره أيضاً، فالكلام الكلام.

وأمّـا قاعـده الفراغ، فـإن كان فيما يـدلّ عليها عموم تعبّـدى لتمّ ما ذكره، ولكنّ عموماتها محفوفه بأنّه (لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشك)(١)، فلابدّ من أن يكون فى حاله هذه الخصوصيّه، أمّا إذا لم تتفاوت حاله حين العمل وبعده، فلا مجرى للقاعده.

وفيمـا نحن فيه، حيث يعلم إجمالاًـ بربويّه معـامله اليوم أو غـدٍ، فـالعلم المـذكور باق على حاله، وشـكّه بعـد الفراغ مقرون بالعلم الإجمالى كذلك، فحاله

١- ١. وسائل الشيعه ١ / ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، رقم: ٧.

واحده، فلا تجرى القاعده.

التحقيق

قال شيخنا: والتحقيق فى المقام:

أمّا فى مثال الحيض، فإنّ مقتضى القاعده تحقّق العلم الإجمالى المنجّز للمرأه، لأنّها فى كلّ زمان ترى الدم، تعلم علماً إجماليّاً إمّا بالحيض فيجب عليها تروك الحائض، وإمّا بالإستحاضه، فيجب أفعال المستحاضه، ومع هذا العلم لا مجال لجريان الأصول النافيه، سواء المحرز منها وغيره، لدوران الأمر بين كونها حائض أو مستحاضه. واستصحاب عدم المحيض يعارض مع إستصحاب عدم الإستحاضه، وتصل النوبه إلى البراءه فى الطرفين، وهى متعارضه كذلك، فيجب عليها الجمع بين الأفعال والتروك، لكون العلم منجّزاً ولا وجه لانحلاله.

ولو احتملت كون الدم دم قروح، دار أمر الواجب عليها بين تروك الحائض والإتيان بوظائف الطّاهره، إلّا أنّ هنا أصلًا موضوعيّاً لا معارض له، وهو إستصحاب عدم الحيض، الذى ليس فى مقابله إستصحاب عدم الطّهر.

لكنْ فى فرض دوران الأمر بين الحيض والإستحاضه صورتان، لأنّه إنْ كان الدم بعد الزوال، فهى تعلم إجمالاً بالتكليف الفعلى، لأنّها إن كانت مستحاضه فوجوب الصّلاه فعلى، وإنْ كانت حائض، فمسّ الكتاب حرام. وأمّا إن كان قبل الزوال، فإن أحكام الإستحاضه مشروطه بالزوال، لأنّه قبل الزوال إمّا يحرم عليها دخول المسجد الآن وإمّا يجب عليها الصّلاه بعد الزوال، فيكون العلم تدريجيّاً،

فلابـدّ من القول حينئـذٍ بكون حرمه الدخول بعد الزوال، وأمّا قبله فلا، إلاّ أنْ يقال بعدم التفصـيل وأنّ الحكم فى كلتا الصّورتين لزوم الإحتياط.

وتلخص: عـدم إمكان المساعده مع كلمات القائلين بالبراءه عن تروك الحائض، وأنّه لا يمكن القول بالحرمه مطلقاً، بل لابدّ من التفصيل، إلاّ إذا ثبت عدم الفصل.

أمّا زوجها، فإنّه بعد الآن الأوّل حيث يتعارض الإستصحابان ويتساقطان يرجع إلى البراءه عن الوطئ فى جميع الشهر. والحق جواز التمكين منهـا، لأـنّه يـدور الأـمر من هـذا الحيث بين الوجوب، لاحتمـال كونهـا طاهراً، والحرمه لاحتمال كونها حائض، فالمورد صغرى دوران الأمر بين المحذورين، وتجرى فيه القاعده المقرّره هناك. لكن الحكم مبنى على عدم كون حرمه تروك الحائض حرمةً ذاتيه.

وأمّـا مثـال المعـامله الربويّه، فـإنّ أصـاله الحـلّ تجرى فى كلاـ الطرفين، لأنّهما فى كلٍّ منهما تجتمع مع أصاله الفساد فى الطرف الآـخر. وأمّا من الجهه الوضـعيّه، فإنّ أصاله الفساد لا تجرى، لأنّها مخالفه للمعلوم بالإجمال. وأمّا من الجهه الوضـعيّه، فإنّ أصاله الصـحّه لا تجرى، لأنّها مخالفه للمعلوم بالإجمال، نعم، تجرى فى المعامله الأُولى وتؤثّر _ لو لم تجر فى الثانيه _ لعدم المعارض لها حينئذٍ أصلاً.

والأصول اللّفظيّه غير جاريه هنا، لكونها مجمله بالعلم الإجمالى بورود المخصّـِص. وأمّا بناءً على عـدم إجمالها، فيجوز التمسّـِك بها بناءً على جواز التمسّك بالعام فى الشّـبهه المصـداقيّه. وأمّا بناءً على عـدم جوازه، فإنْ قلنا باستصـحاب العدم الأزلى فهو، وإلاّ فالمرجع هو العام، لأنّ المعامله الأُولى

مشکوکه الصحّه والفساد من جهه الشک فی ربویّتها والأصل هو العدم، فیحرز بهذا الأصل موضوع العام المخصّص فیندرج تحته. لکن هذا إنّما یتم ما لم یقع الإبتلاء بالمعامله اللاّحقه.

ص: ۲۰۱

التنبيه السّابع: فی الشّبهه غیر المحصوره

تعریفها

قـد اختلفت کلماتهم فی تحدیـد الشّـبهه غیر المحصوره علی وجوه، ولکنّ الظاهر عدم الحاجه إلی التعریف، لأنّ هذا العنوان لم یقع موضوعاً فی شیء من الأدلّه. نعم، هو معقد الإجماع المدّعی علی عدم تنجیز العلم فی الشّبهه غیر المحصوره، ولکنّ الکلام فی هذا الإجماع، کما سیأتی قریباً. فلا حاجه إلی ذکر التعریفات والنظر فیها.

ولعلّ أحسن التعاریف هو تعریف الشیخ(۱): بأنّ الشّبهه غیر المحصوره هی الشّبهه التی تکثر أطرافها، بحیث یصیر العلم فیها عند العقلاء کلا علم، ولا یعتنی العقلاء فیها بالتکلیف المعلوم بالإجمال، بل یرون إحتماله فی کلّ طرفٍ موهوماً.

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۲۷۱.

وتوضيحه: إنّ أساس منجّزيّه العلم هو إحتمال الضرر الأخروى، وقد قامت السّيره العقلائيّه على عدم الإعتناء بهذا الإحتمال إذا كانت أطراف الشّبهه غير محصوره، كأن تكون واحده من الشياه الموجوده فى هذا البلد محرّمةً مثلًا.

ولكنْ إذا كان المرجع هو السّيره العقلائيّه، فإنّها دليل لبّى يؤخذ منه بالقدر المتيقّن. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الموارد تختلف، فقد يكون المعلوم بالإجمال من الأهميّه بحيث يحتاط العقلاء فيه حتى مع كثره الأطراف جدّاً.

وثالثاً: إنّ ضعف إحتمال التكليف إنْ وصل إلى حدّ الإطمينان العقلائى بالعدم، صحّ ما ذكره، لكنّ الدليل حينئذٍ هو الإطمينان، وهو العلم العادى. وإن لم يصل إلى ذلك الحدّ، فلا يصحّ التعريف المذكور، لعدم العبره بظنّ عدم التكليف فضلًا عن الإحتمال، فلابدّ من الإحتياط.

دليل عدم تنجيز العلم فى الشّبهه غير المحصوره

وقد استدلّ بوجوه على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهات غير المحصوره.

الأوّل: الإجماع.

ما ذكره الشيخ

قال الشيخ(1) وهو مستفيض.

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ٢٥٧.

أقول:

۱ــ الإجماع المنقول ليس بحجّهٍ.

۲ــ تحقّقه أوّل الكلام، لأنّ المسأله غير مطروحه فی كتب السّابقين.

۳ــ يحتمل مدركيّته.

الثانی: إنّ هذا العلم كلا علم عند العقلاء.

وهذا الوجه الذی جاء فی كلام الشيخ غير مقبول كذلك، وقد أشرنا إلی بعض ما فيه.

الثالث: ما ذكره صاحب الكفايه(۱) من أنّ كثره الأطراف تلازم غالباً سقوط التكليف عن الفعليّه، وإذا سقط عن الفعليّه، اقتضی دليل رفع العسر والحرج عدم وجوب الإحتياط.

الإشكال علی صاحب الكفايه

وأشكل المحقّق الإصفهانی(۲) علی صاحب الكفايه: بأنّ الرفع فرع الوضع، ومتی لم يكن الوضع من الشارع لا يكون الرفع بيده، وهذا مما لا ريب فيه.

والحاكم فی الشبهات بوجوب الموافقه القطعيّه لحكم المولی هو العقل، فإنّ العقل حاكم بلابديّه الموافقه لحكم المولی، وفی الشبهات غير المحصوره،

۱- ۱. كفايه الأصول: ۳۶۲.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۲۷۶.

ليس الحرج من ناحيه الشارع لا موضوعاً ولا حكماً، وإنّما الحرج فى الإمتثال القطعى، وهو بحكم العقل لا الشرع، وحينئذٍ ليس للشارع رفع ما وضعه العقل.

الجواب:

أجاب السيّد الخوئى(۱): بأنّ أدلّه نفى الحرج وإنْ كانت ناظره إلى الأحكام الشرعيّه لا العقليّه، إلّا أنّها ناظره إلى مقام الإمتثال. بمعنى أنّ كلّ حكم كان إمتثاله حرجيّاً على المكلّف، فهو منفيّ فى الشريعه، فإنّ جعل الحكم وإنشاءه إنّما هو فعل المولى، ولا يكون حرجاً على المكلَّف أبداً، وحينئذٍ، فإن كان إحراز إمتثال التكليف المعلوم بالإجمال حرجاً على المكلّف، كان التكليف المذكور منفيّاً فى الشريعه بمقتضى أدلّه نفى الحرج، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّه.

وفيه:

الذى فى كلام المحقّق الإصفهانى هو «إحراز الإمتثال». يقول: إنّ الحرج فى إحراز الإمتثال، وبينه وبين «الإمتثال» فرقٌ، إذْ لا كلام فى أنّ الإمتثال إن كان حرجيّاً يرتفع بحكم الشارع كما فى الوضوء الحرجى، لكنّ التحريم فى الشّبهه غير المحصوره ليس حرجيّاً، وإنّما إحراز الإمتثال حرجىٌّ، والحاكم فى رفعه هو العقل.

أقول:

حاصل إشكال الإصفهانى هو إنّه تارهً نقول: إن كان الموضوع حرجيّاً يرتفع الحكم بسبب ذلك، وأُخرى نقول: كلّما كان الحكم حرجيّاً فهو مرفوع. وعلى

۱- ۱. مصباح الأصول: ۳۷۷.

كلا الوجهين، ليس الرفع فى الشّبهه غير المحصوره مستنداً إلى الشارع، بل العقل هو الحاكم لعدم التمكّن من إحراز الإمتثال.

نعم، من الممكن إسناد الرفع إلى الشارع فى المقام ولكنْ بواسطه حكم العقل، إلّا أنّ المهمّ هو إستظهار هذا المعنى من أدلّه رفع الحرج، فهل تفيد رفعه شرعاً حتى مع وساطه حكم العقل؟

والجواب: إن كان المرفوع فيها هو «الحكم الحرجى» فالحقّ مع المحقّق الإصفهانى، لكنّ المرفوع هو «الحرج»، وهو أعم من أن يكون الحكم فيه من الشارع مباشرةً أو بواسطه حكم العقل، لأنّ نسبه الأحكام الشرعيه إلى الأحكام العقليّه نسبه الموضوع إلى الحكم.

فالإشكال المذكور على كلام المحقّق الخراسانى مندفع.

الإشكال الوارد

لكن يرد عليه: إنّ الأحكام العقليّه تتبع الملاكات المحرزه عند العقل، وللعقل فى موارد العلم الإجمالى حكمان، أحدهما: وجوب الموافقه القطعيّه، والآخر: حرمه المخالفه القطعيّه، فإذا كان حكم الشارع بوجوب الموافقه حرجيّاً حكم العقل بعدم وجوب الموافقه القطعيّه، لقوله تعالى « مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ »(١). أمّا فى طرف حرمه المخالفه القطعيّه فى صوره الإمكان، فلا يجوز رفع اليد عن الحكم الشرعى، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

١- ١. سوره الحج، الآيه ٧٨.

فقول المحقّق المذكور: متى كان الحرج فى الموافقه سقط الحكم عن الفعليّه، غير صحيح على إطلاقه، فهو يسقط من جهه وجوب الموافقه ولا يسقط من جهه حرمه المخالفه.

ما ذكره الميرزا

الرابع: ما ذكره الميرزا(۱)، وهو: إنّ بين حرمه المخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه ملازمه، ففى كلّ موردٍ لا يتمكّن من المخالفه القطعيّه لا ـ تجب الموافقه القطعيّه. وفى الشبهات غير المحصوره لا تحرم المخالفه، إمّا لعدم التمكّن منها، وإمّا لكونها حرجيّه، وإذا سقطت حرمه المخالفه سقط وجوب الموافقه.

ومن هنا قال الميرزا بانحصار الشّبهه غير المحصوره بالشّبهه التحريميّه.

وخلاصه هذا الوجه هو: إنّ تنجيز العلم الإجمالى عباره عن تعارض الأصول، وملاك تعارضها هو لزوم الترخيص فى المعصيّه بجريانها فى الأطراف، ومع عدم التمكّن من المخالفه القطعيّه لا يبقى مورد لهذا الملاك، فلا تعارض، فلا تنجيز للعلم.

وفيه:

أمّا دعوى انحصار الشّبهه غير المحصوره بالشّبهه التحريميّه، فمندفعه بجريانها فى الشّبهه الوجوبيّه كذلك، فإن متعلّق العلم قد يكون من المحرّمات كالخمر وقد يكون من الواجبات. فإنْ كانت الشبهه تحريميّه، لم تكن المخالفه القطعيّه بارتكاب الجميع فالحرمه ساقطه، لكنّ الموافقه بترك الجميع ممكنه. وإن كانت وجوبيّه، فالموافقه بالإتيان بالجميع غير ممكنه، لكنّ المخالفه بترك الجميع

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۴۷۱.

محرّمه.

وأمّا دعوى الملازمه بين المخالفه والموافقه القطعيّه، فممنوعه كذلك، فلو سقطت حرمه المخالفه عقلاً على أثر العجز، فلا وجه لسقوط وجوب الموافقه.

وبعباره أُخرى:

إنّ تنجيز العلم الإجمالى يدور مدار القدره، فإذا انتفت القدره بالنسبه إلى حكمٍ _ وهو حرمه المخالفه القطعيّه _ فلا دليل على سقوط الحكم الآخر _ وهو وجوب الموافقه القطعيّه _ مع القدره عليها، لأنّ للعقل فى كلّ شبهةٍ حكمين، وإذا سقط أحدهما بالعجز عن الإمتثال لم يسقط الآخر، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ما ذكره العراقى

الخامس: ما ذكره المحقّق العراقى(١) بناءً على تعريفه للشبهه غير المحصوره.

قال: إذا سقطت الموافقه القطعيّه، فحرمه المخالفه كذلك باقيهٌ، لأنّ قوام الشّبهه غير المحصوره هو أنّه لو نظرنا إلى طرفٍ حصل لنا الإطمينان بعدم وجود الحرام فيه، وهذا يلازم وجوده فى سائر الأطراف، وحينئذٍ، يجوز إرتكاب ذلك الطرف للسّيره العقلائيّه القائمه على جوازه، والإكتفاء بترك البقيّه بدلاً عن الواقع، فلا يجوز إرتكابها.

والنتيجه: عدم وجوب الموافقه القطعيّه وحرمه المخالفه القطعيّه.

وفيه:

ما المراد من الإطمينان بأنّ الحرام فى سائر الأطراف دون هذا الطّرف؟

إن كان المراد من الإطمينان هو «العلم» فإنّ العلم فى هذا الطّرف منحلٌّ حقيقه،

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٣٣٠.

فلا يجب الإجتناب عن سائر الأطراف. وإن كان المراد منه هو «الحجّه» فإنّه مع قيامها يكون العلم الإجمالى منحلاًّ حكماً، كما لو قامت البيّنه على بعض الأطراف. وعلى كلّ حالٍ لا يبقى التكليف بالإجتناب عن بقيّه الأطراف، فما معنى كونها بدلاً عن الواقع.

وبعباره أُخرى: كون بعض الأطراف بدلاً عن الواقع فرعٌ لبقاء العلم الإجمالى، ومع انتفائه لا معنى لذلك. هذا أوّلاً.

وثانياً: ليس بناء العقلاء على إرتكاب بعض الأطراف وجعل البعض الآخر بدلاً عن الواقع، فهل لو عُلم بوجوب السمّ فى أحد الآنيه، يرتكبون البعض ويتركون البعض الآخر بأنْ يكون السمّ فيه؟

روايه الجبن

السادس: روايه الجُبُن، عن البرقى فى المحاسن عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبيالجارود قال: سألت أباجعفر عليه السّلام عن الجبن. فقلت له: أخبرنى من رأى أنّه يجعل فيه الميته. فقال عليه السّلام: أ من أجل مكان واحدٍ يجعل فيه الميته حرم ما فى جميع الأرضين(۱).

استدلّ بها الميرزا(۲).

وأورد عن الشيخ الإشكال: بأنّ الروايه غير ظاهره فى بيان حكم الشّبهه غير المحصوره، فلعلّها فى مقام بيان أنّ جعل الميته فى الجبن فى مكانٍ لا يلازم

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۵ / ۱۱۹، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المحلّله، رقم: ۵.

۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۴۷۳.

حرمته فی بقیّه الأمکنه التی لا یعلم فیها ذلک. فهی أجنبیّه عمّا نحن فیه.

وأجاب: بأنّ هذا واضح لم یکن مورداً للسؤال لأحدٍ، بخلاف حملها علی مورد الشّبهه غیر المحصوره، فیصحّ السؤال عن حکمها من جهه العلم الإجمالی بوجود المیته بین الأطراف الکثیره، فهل یجب الإجتناب عن الجمیع أوْ لا؟

وأشکل فی مصباح الأصول(۱) بوجهین:

۱ــ السند، فإنّها ضعیفه بمحمد بن سنان.

۲ــ الدلاله، فإنّها وارده فی مورد خروج بعض الأطراف عن محلّ الإبتلاء، فهی أجنبیّه عن المقام.

أجاب الأُستاذ:

أمّا عن الأوّل: فبأنّ محمد بن سنان قد أخرج عنه الشیخ الکلینی کثیراً فی الکافی فی الأصول والفروع، ممّا یدلّ علی اعتماده علیه ...

وأمّا عن الثانی: فبأنّ فی ذیل الرّوایه یقول الإمام: إنی أشتری من هذا السّوق اللّحم مع أنّه لا أظنّ أنّ السّودان یسمّون ...

أی: أشتری مع العلم بأنّ بعض السّودان لا یسمّون اللّه لدی الذبح. ومن الواضح أنّ ما فی السّوق مورد للإبتلاء کلّه.

فإنْ قلت:

لعلّ أکل الإمام من لحم السّوق من جهه أماریّه سوق المسلمین لا من جهه الجواز

۱- ۱. مصباح الأصول: ۳۷۸.

فی الشّبهه غیر المحصوره.

قلت:

إنّ أماریّه السّوق إنّما هی مع عدم وجود العلم الإجمالی، والإمام یصرّح بوجوده.

توضیحه: إنّ مقتضی الأصل فی اللحوم هو عدم التذکیه، لکنّ ید المسلم وسوق المسلمین أماره حاکمه علی الأصل فی مورد الشک. وأمّا مع العلم الإجمالی بوجود حیوان غیر مذکی، فإنّ الأماریه للسّوق تسقط، وحیث أنّ الإمام أخبر عن أکله ممّا فی السّوق مع علمه، فالشّبهه غیر محصوره.

فالإشکال فی الدلاله مندفع.

فالدلیل العمده علی عدم تنجیز العلم الإجمالی فی الشبهات غیر المحصوره هو روایه الجبن، ودلالتها علی المدّعی تامّه، ومحمد بن سنان ثقه عندنا.

ص: ۲۱۱

أَمورٌ تتعلّق بالشّبهه غير المحصوره

الأمر الأوّل (هل العلم كلا علم أو أنّ الشبهه تزول؟)

هل بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالی فی الشبهات غير المحصوره، يكون العلم كلا علم كما فی كلام الشيخ، أو يرتفع الشك وتزول الشّبهه؟

وتظهر الثمره فی وجوب الإحتياط بناءً على كون العلم كلا علم وبقاء الشك، وعدم وجوبه فيما إذا كان الشك زائلاً.

مثلاً: يشترط فی الوضوء إحراز إطلاق الماء، فهو الشرط فی صحته _ لا أنّ كونه مضافاً مانع عن الصحّه _ فلو علمنا بوجود المضاف بين الآنيه وهی كثيرهٌ والشّبهه غير محصوره، فعلى القول بعدم تنجيز العلم لكونه كلا علم، يكون الشك باقياً، فموضوع الأصل محقّق، وحينئذٍ، فما هو الأصل الجاری هنا؟

هنا مجری الإستصحاب، أی إستصحاب العدم الأزلی، والموضوع هو الماء المطلق، وذلك بناءً على جريانه فی الذوات _ كما عليه المحقّقون المتأخّرون، مثل كلبيّه الكلب _ بالإضافه إلى جريانه فی الأوصاف مثل قرشيه المرأه.

فعلى هذا المبنی، عندما نشك فی مائيه هذا المائع، فالحاله السّابقه هی العدم، وحينئذ، لا يجوز لنا الوضوء بهذا المائع. ولا يعارضه إستصحاب عدم الإضافه، لما تقدّم من أنّ الموضوع هو الإطلاق، وليس كونه مضافاً مانعاً عن صحّه الوضوء.

وأمّا بناءً على عدم جريان الإستصحاب فی الأعدام الأزليّه، أو عدم جريانه فی الذوات، فالإستصحاب ساقط.

وتصل النوبه إلى قاعده الإشتغال، لكون الذمّه مشغوله بالوضوء بالماء المطلق، وبالوضوء بهذا الماء المشكوك فى إطلاقه يشك فى فراغ الذمّه، فلا يصحّ الوضوء به.

هذا كلّه بناءً على بقاء الشك وأنّ العلم كلا علم، كما عليه الشيخ.

أمّا بناءً على زوال الشك والشّبهه كما عليه المحقّق العراقى، فلا شبهه فى صحّه هذا الوضوء.

الأمر الثانى (لو وقع الشك فى كون الشبهه غير محصوره)

لو شك فى بلوغ كثره الأطراف إلى الحدّ الذى يصدق معه عدم الحصر، فما هو مقتضى القاعده؟

ولا يخفى تفرّع هذا الأمر على التفصيل بين الشّبهه المحصوره وغير المحصوره فى تنجيز العلم الإجمالى، وأمّا بناءً على المنجّزيّه مطلقاً، فلا مجال لهذا البحث.

ذكرت طرق:

الأوّل: إنّه لمّا كان العلم الإجمالى مقتضياً للتنجيز وإستحقاق العقاب على المخالفه للتكليف المعلوم، وكان عدم محصوريّه الأطراف مانعاً عن التنجيز ــ على المبنى ــ فإنّ مقتضى القاعده مع الشك فى كون الشّبهه غير محصوره، هو منجّزيّه العلم، لوجود المقتضى وعدم ثبوت المانع.

أقول:

هـذا من صـغريات قاعـده وجود المقتضـى وعـدم المانع، وقد قال بها الشـيخ محمدهادى الطهرانى ومن تبعه. لكنّ التحقيق عدم تماميتهـا، لعـدم وجود النصّ عليهـا ولا قيام السّـيره العقلائيّه بها، بل الملاك هو قيام الحجّه الشـرعيّه لإحراز عـدم المانع، فإنْ تم ذلـك أخـذنا به وإلاّ فلا. وفيما نحن فيه لا حجّه شـرعيّه ولا سـيره عقلائيّه غير مردوعه على عـدم المانع. كما لا مجال للتمسّـك باستصحاب عدم بلوغ الشّبهه لحدّ عدم المحصوريّه.

الثـانى: إنّ دليل الإجتناب عن الحرام أو النجس أو الغصب مطلق، فيجب الأخـذ به، ثمّ إنّ هـذا المطلق قـد خرج عنه الشـبهه غير المحصوره، فلم يجب الإجتناب عن جميع الأطراف فيها.

ولكنّ المفروض هنا عدم العلم بكون الشّـبهه غير محصوره، ومقتضـى القاعده حينئذٍ العمل بالمطلق ووجوب الإجتناب، لأنّه متى شك فى التخصيص أو التقييد كان العام والمطلق هو المحكّم.

وفيه:

لا إشـكال فى أنّ المرجع مع الشك فى التخصـيص أو التقييد هو العام والمطلق، لكنْ لا شك عندنا هنا فى أصل التخصيص، بل الشك فى تحقّق مصداق المخصّص، وهل يرجع فيه إلى العام والمطلق؟

قد تقرّر فى محلّه عدم الرجوع.

إذنْ، لا ينبغى الخلط بين الشك فى التخصيص والشك فى مصداق المخصّص.

ص: ٢١۴

الثالث: الرجوع إلی المبانی، وأنّ الحال یختلف باختلافها.

فعلی مسلک الشیخ من أنّ الملاک فی عدم التنجیز کون التکلیف موهوماً لا یعتنی به العقلاء، کان العلم الإجمالی فی مفروض المثال منجّزاً، لأنّ إحتمال التکلیف فی کلّ واحدٍ من الأطراف من قبیل تردّد الواحد فی العشره، ومثله لا یعدّ موهوماً.

أقول:

لا یخفی الإضطراب فی کلمات الشیخ فی تعریف الشّبهه غیر المحصوره، وقد قال بعد ذکر الوجوه: وفی النفس شیء. ولکنّه فی هذه المسأله حیث یشک فی کون الشّبهه محصوره أو غیر محصوره، قال بوجوب الإحتیاط من جهه عدم إحراز جعل البدل للطّرف الذی یحتمل فیه وجود التّکلیف.

وأمّا علی مسلک المحقّق العراقی من أنّ الشّبهه غیر المحصوره هی التی إذا لوحظ کلّ طرفٍ من الأطراف حصل الإطمینان بعدم وجود التکلیف فیه، وحینئذٍ ینحلّ العلم الإجمالی حقیقهً، ومع إنحلاله لا مورد لجعل البدل، لأنّ جعل البدل یکون فی مورد الإنحلال الحکمی.

فالحق علی هذا المسلک ـ فی دوران أمر الشّبهه بین أن تکون محصوره أو غیر محصوره ـ هو التنجیز، لأنّا لا نطمئن فی کلّ طرفٍ أنْ لا یکون التکلیف فیه.

ثمّ إنّ المحقّق العراقی(۱) ذکر أنّ مقتضی مسلک الشیخ أن یقال بعدم منجّزیّه العلم الإجمالی، لسقوط العلم مع موهومیّه التکلیف عن البیانیّه عقلاءً،

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۳۳۲.

ومع عدم البيان على التكليف عقلاءً تكون الشّبهه من قبيل الشّبهه البدويّه.

أقول:

هذه النسبه فى غير محلّها، لأنّ الشيخ يصرّح فى المورد بالشک فى جعل البدل، ومعه يكون العلم منجّزاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: سقوط العلم عن البيانيّه إنّما هو حيث يكون إحتمال التكليف موهوماً بحيث لا يعتنى به العقلاء، ومع الشک فى كون الشّبهه محصوره أو غير محصوره، فإنّ قيام السّيره العقلائيّه على موهوميّه إحتمال التكليف غير معلوم، ولا أقل من الشک.

وأمّا على مسلک الميرزا حيث جعل وجوب الموافقه القطعيّه تابعاً لحرمه المخالفه القطعيّه، وحيث لا يمكن المخالفه فلا تجب الموافقه، فإنّ مقتضى القاعده هو تنجيز العلم، لأنّ عدم حرمه المخالفه القطعيّه فى الشّبهه غير المحصوره يرجع إلى عدم التمكّن من المخالفه، ومع الشک فى كون الشّبهه غير محصوره، يرجع الشک إلى العجز وعدم القدره، ومع الشک فى عدم القدره على المخالفه، يكون مقتضى القاعده هو الإحتياط. نظير ما لو شک فى التمكّن من دفن الميّت فى هذه الأرض الصخريّه، فإن مقتضى القاعده الإحتياط ببذل الطاقه فى حفر الأرض حتى يثبت العجز وعدم القدره.

الأمر الثالث (فى شبهه الكثير فى الكثير)

والصّحيح فى هذا الأمر هو الرجوع إلى المبانى فى وجه عدم منجّزيّه العلم

فى الشّبهه غير المحصوره.

فعلى مسلك الشيخ، مقتضى القاعده هو التنجيز، لعدم موهوميّه الإحتمال.

وعلى مسلك الميرزا عدم التنجيز، لعدم القدره على المخالفه القطعيّه.

وأمّا على مسـلك المحقّق العراقى، فالتنجيز، لأنّه يرى أنّ الملاک وجود الإطمينان بعـدم وجود التكليف فى كلّ واحدٍ واحدٍ من الأطراف. وهكذا إطمينان فى مورد البحث غير حاصل.

وعلى مسلك شيخنا الأُستاذ: الوجه فى المقام هو تنجيز العلم، لأنّ مقتضى القاعده هو إرجاع الأمر إلى القدره وعدمها كما تقدّم فى الأمر السّابق، وعليه فالإحتياط محكّم حتى يثبت العجز عن الإمتثال.

وبعبـاره أُخرى: إنّ العلم إذا قـام على التكليف _ ولا ـ مانع من تنجيزه من الضـرر والحرج وغير ذلک _ يجب الإمتثال له بقاعـده الإشتغال، وإلّا يلزم الظلم على المولى من الترخيص فيه، إلّا إذا جعل المولى البدل، سواء على مسلک العليّه أو الإقتضاء.

غير أنّ جعل البدل على المسلكين يختلف، فعلى مسلک الإقتضاء، فإنّ نفس شمول المرخّص لبعض الأطراف كافٍ لجعل البقيّه بدلاً عن الواقع ووجوب الإجتناب عنها. وأمّا على مسلک العليّه، فلا يكفى نفس المرخّص، لأنّه أصل عملى ومثبته ليس بحجّه.

هذا تمام الكلام فى الشّبهه غير المحصوره.

ص: ٢١٧

التنبیه الثامن: لو اضطرّ إلی إرتکاب أحد الأطراف

اشاره

فقد یضطرّ إلی الفرد المعیَّن. وقد یضطرّ إلی الفرد غیر المعیَّن.

فالکلام فی مقامین:

المقام الأول: فی الإضطرار إلی الفرد المعین. و فیه صور:

اشاره

المقام الأوّل

لو اضطرّ إلی إرتکاب الفرد المعیّن من أطراف العلم الإجمالی، فههنا صور:

الصوره الأُولی

أن یکون الإضطرار قبل التکلیف وقبل العلم بالتکلیف.

ولا کلام ظاهراً فی هذه الصّوره فی سقوط العلم عن التأثیر، بل التحقیق _ کما ذکرنا سابقاً _ عدم تحقّق العلم الإجمالی بالنسبه إلی أصل التکلیف، وهو وجوب الإجتناب مثلاً۔ فلو علم إجمالاً بوقوع قطرهٍ من الدم فی أحد الإناءین، حصل العلم الإجمالی بتحقّق سبب التکلیف بالإجتناب عن المضطرّ إلیه أو عن

طرفه، لكنّ حصول العلم بالنسبه إلى نفس التّكليف غير ممكن، لأنّ أحد الإناءين ــ وهو المضطرّ إليه ــ لا تكليف بالنسبه إليه يقيناً، والآخر ــ وهو الطرف ــ فتحقّق التكليف بالنسبه إليه مشكوك فيه، ومن المعلوم أنّ قوام العلم هو القضيّه المنفصله على سبيل منع الخلو.

الصّوره الثانيه – و فيها قولان

اشاره

أن يكون الإضطرار بعد التكليف وقبل العلم به.

كما لو وقعت النجاسه فى أحد الإناءين ولم يكن يعلم بها، ثم اضطرّ إلى شرب الإناء المعيّن، وعلم بعد ذلك بالنجاسه المردّده بين الإناءين، فهل يجب الإجتناب عن الطّرف أوْ لا؟

قولان:

الأوّل:

الإجتناب، وقد ذهب إليه المحقّق الميرزا فى الدوره الأُولى(١). وذلك: لأنّه بعد ما يعلم بالتكليف، يكون العلم موجباً لترتيب آثار التكليف على المعلوم من حين حدوث التكليف لا ـ من حين العلم، فإنّه وإنْ تأخّر العلم عن الإضطرار إلاّ ـ أنّ متعلّقه هو التكليف السّابق عليه، وحينئذٍ، فإن كانت النجاسه فى الفرد المضطرّ إليه، كان التكليف بالإجتناب عن النجاسه ساقطاً، وإن كانت فى الطرف كان التكليف موجوداً، فالشكّ يرجع إلى سقوط التكليف بالإضطرار بعد ثبوته، وهو

١– ١. فوائد الأصول ۴ / ٩۵.

مجرى قاعده الإشتغال، فيكون العلم منجّزاً.

والثانى:

عدم وجوب الإجتناب، وهو ما ذهب إليه فى الدّوره الثانيه(۱)، واستدلّ له بوجوه:

أحدها: إنّه ليس المقام من موارد جريان قاعده الإشتغال، فإنّ موردها هو حيث يعلم بالتكليف، وفيما نحن فيه يكون أمر التكليف مردّداً بين أن يكون فى المضطر إليه أو الطرف، لكنّه فى الأوّل منتف قطعاً وفى الثانى مشكوك الحدوث، فلا علم بثبوت التكليف، وإنّما حصل القطع بعدمه على تقدير، والشك فى حدوثه على تقدير. وهذا مجرى البراءه.

وفيه:

إنّ وجه القول بالتنجيز هو ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه، فالتكليف واقع على العهده يقيناً، فإن كان الإضطرار وارداً على مورده فهو غير باق، وإنْ كان وارداً على الطرف فهو باق. فالشك يرجع إلى سقوط التكليف المتيقّن حدوثه، وهذا مجرى قاعده الإشتغال.

الوجه الثانى: إنّ تنجيز العلم الإجمالى يدور مدار تعارض الأصول، وهو إنّما يؤثر من حين قيامه، وفى ظرف قيامه لا تعارض بين الأصول، لعدم وجود التكليف فى أحد الطرفين، بسبب الإضطرار، وجريان الأصل فى الطرف الآخر لا مانع منه، فلا تنجيز.

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۴۵۴.

وفيه:

إن كان الإستدلال للتنجيز بالعلم الإجمالی تمّ ما ذکر، لکنّه بقاعده الإشتغال، وقد عرفت أنّ المفروض تأثیر العلم فی ترتیب أثر التکلیف من حین حدوث التکلیف لا قیام العلم.

الوجه الثالث: إنّه لا کلام فی سقوط التکلیف مع الإضطرار العقلی، وبدونه یسقط بمقتضی حدیث الرفع، ومع رفع الشارع للتکلیف لا یبقی الشک فی سقوطه حتی یرجع إلی قاعده الإشتغال.

وفیه:

إنّه لیس البحث فی صدق کلمه «السّقوط» بل هو فی رجوع الشّک إلی مرحله الإمتثال، فمع تعلّق التکلیف بالذمّه والشک فی ارتفاعه بعد الإضطرار من قبل الشارع، بحکم العقل بالإحتیاط. وکذا الکلام فیما لو شک فی سقوطه علی أثر الإضطرار العقلی. وبالجمله، إنّه لابدّ من رعایه التکلیف حتی الخروج عن عهدته بمسقطٍ وجدانی أو تعبّدی.

فظهر عدم تمامیّه الوجوه المذکوره للجواب عن قاعده الإشتغال.

والأولی أن یقال:

إنّه وإن کان الشّک فی سقوط التکلیف، لکن موضوع القاعده هو إحتمال العقاب وحکم العقل بلزوم تحصیل البراءه الیقینیّه من أجل الخلاص منه، لکنّ إحتمال العقاب معلولٌ لقیام المنجّز للتکلیف، فإن کان المنجّز نفس القاعده، لزم المحال، وإنْ کان غیرها، فلا منجّز له لا حدوثاً ولا بقاءً. أمّا حدوثاً، فلأنّه لم یکن

علم بالتكليف حتى يكون منجّزاً، وأمّا بقاءً، فلوجود الأصل المؤمّن الذى لا يحتمل العقاب معه.

رأى السيّد الأُستاذ

وإلى القول الثانى ذهب السيّد الأُستاذ أيضاً، وقال فى تقريبه:

إنّ العلم المتأخّر المتعلّق بالتكليف السّابق لا يصلح لتنجيز التكليف السّابق بما هو كذلك، لأنّ معنى التنجيز إمّا وجوب الإطاعه والإمتثال عقلاً أو إستحقاق المؤاخذه على المخالفه، وكلٌّ منهما لا يتصوّر بالنسبه إلى ما سبق، إذ لا مجال لإطاعته أو مخالفته فعلاً. فما يجرى على بعض الألسنه من أنّ العلم المتأخّر ينجّز التكليف فى الزمان السّابق ليس له وجه معقول.

نعم، إذا كان التكليف السّابق موضوعاً للتكليف فى الزّمان اللاّحق كوجوب القضاء أو نحوه، كان العلم به مؤثّراً فى تنجيز التكليف اللاّحق من باب تعلّق العلم به أيضاً بعد تعلّق العلم بموضوعه.

وبالجمله، العلم إنّما يكون منجّزاً للتكليف المقارن ولا يصلح لتنجيز ما سبق. وعليه، ففيما نحن فيه، بما أنّه عند حدوث العلم لا يعلم بثبوت التكليف لاحتمال تعلّق الإضطرار بمتعلّقه فلا يكون منجّزاً(١).

هذا كلّه فى الإستدلال بالقاعده.

١- ١. منتقى الاصول ٥ / ١٠٤ _ ١٠٥.

الإستدلال بالإستصحاب للقول الأوّل

وقد يستدلّ له بالإستصحاب، وذلك لأنّه بعد الإضطرار يشكّ في بقاء التكليف المعلوم سابقاً ــ من جهه أنّه إن كان في المضطرّ إليه فهو ساقط، وإن كان في الطّرف فباق ــ فيستصحب التكليف، وينتج الإحتياط بالنسبه إلى الطّرف.

فأجاب عنه الميرزا(١): بأنّه فرد مردّد، والفرد المردّد لا يجري فيه الإستصحاب، لأنّه لا ماهيّه له ولا وجود.

أقول:

إن أُريد إستصحاب شخص التكليف وفرده، فلا يجرى، أمّا المردّد، فلِما ذكر، وأمّا المعيّن، فلأنّه إمّا مقطوع الإرتفاع وإمّا مشكوك الحدوث، لكنّ المدعى إستصحاب الكلّي.

فأجاب في مصباح الاصول(٢) عن إستصحاب الكلّي: بأنّه إنّما يجرى فيما إذا كانت الأصول متعارضةً بالنسبه إلى الخصوصيّتين، كما في الشك في بقاء الحدث المردّد بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء، وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض. وما نحن فيه من هذا القبيل. قال: ومن هنا نقول: بأنّ المرجع عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين هى البراءه، فإنّه مع الإتيان بالأقلّ يشكّ في بقاء التكليف المعلوم بالإجمال، ومع ذلك لا يرجع إلى الإستصحاب ولا إلى قاعده الإشتغال، وليس ذلك إلّا لأنّ منشأ الشك في بقاء

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ۴۵۵.

٢- ٢. مصباح الأصول: ٣٨٧.

التكليف إحتمال تعلّقه بالأكثر الذى يجرى فيه الأصل بلا معارض، فالتكليف بالأقلّ ساقط بالإمتثال وبالأكثر مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، ومنفيٌّ بالتعبّد للأصل الجارى فيه بلا معارض.

المناقشه

أفاد شيخنا دام بقاه: أنّه تاره: يتيقّن بالحدث ثمّ يتردّد بين الأصغر والأكبر، فالأصل الجارى فى كلٍّ منهما معارض بالأصل الجارى فى الآخر، وإذا تعارضا تساقطا ورجع إلى الإستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع. وأُخرى: يتوضّأ ثمّ يتيقّن بالحدث المردّد بين الأصغر والأكبر قبل الوضوء، فعلى مبنى توقّف جريان الإستصحاب على تساقط الأصول فى الأطراف بالمعارضه، فلا وجه للرجوع إلى الإستصحاب فى هذه الصّوره، لعدم المعارضه بين الأصول، لأنّ الحدث إن كان هو الأصغر فهو مرتفع، لأنّ المفروض كونه متوضّأً، فلا تكليف له بالنسبه إلى هذا الفرد، ويبقى الأصل جارياً فى الأكبر بلا معارض، فلا يرجع إلى إستصحاب بقاء كلّى الحدث.

ولكن القائل لا يلتزم بذلك. والوجه فى ذلك هو أنّ جريان الإستصحاب لا يدور مدار اليقين من أوّل الأمر، بل اليقين المتأخّر إنْ تعلّق بأمرٍ متقدّم وتمّت أركان الإستصحاب فيه، كان الإستصحاب جارياً فى كلّ موضوع ذى أثر، والمثال من هذا القبيل، فإن أركانه تامّه و«المحدث» عنوان ذو أثر شرعى.

فظهر بما ذكرنا ما فى المبنى المذكور فى إستصحاب الكلّى، وبه ظهر الجواب عن إستصحاب بقاء التكليف، فإنّ الأمر لا يدور مدار تعارض الأصلين

ص: ۲۲۴

فى الخصوصـيّتين، لكنّ عنوان «التكليف» ليس مجعولاً شرعيّاً ولا موضوعاً لمجعول شرعى، فلا يترتّب على استصحابه أثر شرعاً، وأمّا عقلاً، فإن موضوع الأثر العقلى هو المجعول الشّرعى لا الأمر المنتزع منه.

فإن نوقش فى هذا الجواب بأنّه: لا ـ يلزم أنْ يكون المستصحب موضوعاً شرعيّاً، وأنّه لا مانع من إستصحاب الكلّى الإعتبارى كعنوان «التكليف»، وأثره حكم العقل بلزوم إمتثاله، إذ لا ـ يفرّق العقل فى لزوم الإمتثال بين التكليف الثابت بالوجدان والثابت بالتعبّد.

ذكرنا جواباً ثانياً وهو: إنّ الحكم العقلى بلزوم إمتثال كلّى التكليف حكم تعليقى بناءً على مسلك الإقتضاء ــ لأن حكم العقل أساسه هو إقتضاء الإشتغال اليقينى للفراغ اليقينى ــ والأصل الجارى بلا معارض يقتضى الفراغ ــ بضميمه قاعده الإمكان ــ كما تقدّم فى محلّه، ومعه لا حكم للعقل بالإحتياط.

وبعباره أُخرى: نتيجه الإستصحاب هى تعلّق التكليف بالذّمه وحكم العقل بلزوم إمتثاله والفراغ منه، فأثر الإستصحاب عقلى، لكن حكم العقل معلّق ــ كما تقدّم فى محلّه ــ على عدم مجىء المؤمّن من قبل الشارع، والأصل الجارى فى الطّرف غير المضطر إليه مؤمّن شرعى ... وعلى هذا، فلا داعى لجعل الطّرف بدلاً عن الواقع فى الإجتناب.

ونقول ثالثاً: سلّمنا إقتضاء هذا الإستصحاب الإحتياط، لكنّ مقتضى البراءه الشرعيّه فى الطّرف عدمه، فيقع التمانع بين أثرى دليلى الأصلين ويتساقطان، ويكون المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا تنجيز.

ص: ٢٢٥

الصوره الثالثه: و فيها قولان

اشاره

ما إذا كان الإضطرار بعد التكليف والعلم به.

وفيها قولان:

الأوّل: عدم التنجيز.ذهب إلى الخراسانى

ذهب إليه المحقّق الخراسانى فى الكفايه والفوائد(١). لأنّه يعتبر فى التنجيز أن يكون على تقدير، ومع الترخيص الواقعى بالنسبه إلى الفرد المضطرّ إليه لا ـ علم بالتكليف المنجّز على كلّ تقدير، وإلّا احتمل الإجتماع بين الترخيص وفعليّه التكليف المردّد فى المضطرّ إليه، وإحتمال إجتماع الضدّين محال كالقطع به. فالعلم الإجمالى يستحيل تحقّقه بقاءً.

وبوجه آخر: العلم متعلّق بتكليف مردّد بين الباقى والزائل من حين الإضطرار، فليس علماً به على كلّ تقدير، بل هو من أوّل حدوثه مقيّد بعدم الإضطرار، فلا اقتضاء فيه للبقاء بعده.

الثانى: التنجيز.

اشاره

ذهب إليه الشيخ(٢)، واختاره المحقّق الخراسانى فى حاشيه الكفايه(٣) وعليه الميرزا(۴) وتلميذه(۵).

ص: ۲۲۶

١- ١. كفايه الأصول: ٣۶٠، فوائد الأصول ط مع حاشيه الرسائل: ٣٣١.

٢- ٢. فرائد الأصول ٢ / ٢۴۵.

٣- ٣. حاشيه الكفايه: ٣۶٠.

۴- ۴. أجود التقريرات ٣ / ۴۵٧.

۵- ۵. دراسات فى الأصول ٣ / ٣٩٠.

قال الشيخ بالتنجيز، لقاعده الإشتغال.

وقال المحقّق العراقى: للعلم الإجمالى التدريجى الموجود فعلاً.

وقال صاحب الكفايه: للعلم الإجمالى الفعلى المردّد بين القصير والطويل.

وسنذكر رأى الميرزا.

بيان الشيخ

إنّ التكليف قد تنجّز بالعلم الإجمالى قبل عروض الإضطرار، ولا رافع للعلم المذكور فى الطرف غير المضطرّ إليه.

أقول:

ولكن يمكن أنْ يقال: إنّ العلم منجّز للتكليف قبل عروض الإضطرار، وأمّا مع عروضه على طرفٍ ينتفى العلم فلا منجّز، ويكون الأصل جارياً فى الطرف الآخر بلا معارض.

فإن قيل: قد تعارض الأصلان قبل عروض الإضطرار وتساقطا، والسّاقط لا يعود.

قلنا: إنّ التعارض والتساقط يدوران مدار وجود الأصل فى كلّ آنٍ وإلّا فلا تعارض، والأصل الجارى بعد الإضطرار فى غير المضطرّ إليه ليس فى مقابله أصل ليعارضه، فهو جار بلا معارض.

بيان المحقّق الخراسانى

قال فى حاشيه الكفايه ما حاصـله: إنّ العلم الإجمالى قد تعلّق بالتكليف المردّد بين المحدود والمطلق، لأنّ أحد الطرفين محدود بعروض الإضـطرار عليه، والآخر مطلق غير محـدود، فـالمورد من قبيل تعلّق التكليف بالمردّد بين القصـير والطويل، ومن المعلوم عدم الفرق فى تنجّز التكليف بالعلم الإجمالى بين أن يكون الطرفان قصـيرين أو طويلين أو أحدهما قصير والآخر طويل، وحيث أنّ الإضـطرار حادث بعـد التكليف والعلم به، فإنّه يكون فى الطرف المضـطر إليه قصـير الأمد وفى الطرف الآخر طويلاً، ولا مانع من تنجيز العلم الإجمالى للتكليف فى مثل هذا الفرض.

وبالجمله، فإنّا لا نسـتند للتنجيز إلى حدوث العلم ــ حتى يقال بأنّ حدوثه لا يكفى لبقاء التنجيز، بل لابدّ من بقاء العلم الإجمالى حتى يبقى التنجيز ــ بـل إلى بقاء العلم وأركان التنجيز، لأنّ أصل العلم موجود، ومتعلَّقه أى التكليف المعلوم الفعلى، لا مانع عن فعليّته، وهو وإنْ لم يكن فعليّاً على كلّ تقدير، لكنّ بقاء العلم على كلّ تقدير ليس معتبراً فى التنجيز.

ونظير المقام: ما إذا علم إجمالاً قبل الظهر من يوم الجمعه بوجوب أحد الأمرين من صـلاه الظهر وصـلاه الجمعه، لكن أمد صلاه الجمعه قصير وأمد صلاه الظهر طويل، فإنّ انتهاء أمد الجمعه لا يضرّ بتنجيز العلم الإجمالى ووجوب الإتيان بصلاه الظهر.

وبما ذكر ظهر ما فى كلامه فى متن الكفايه، من أنّ التنجيز يدور مدار

ص: ٢٢٨

المنجّز وهو العلم حدوثاً وبقاءً ... لأنّ هذه الكبرى غير منطبقه على المقام، لأنّ العلم بالتكليف باقٍ بعد الإضطرار فيكون منجّزاً للطرف.

بيان المحقّق العراقى

وقال المحقّق العراقى بالتنجيز(۱) هنا بناءً على تنجيز العلم فى التدريجيّات. بتقريب: إن العلم إذا تعلّق بتكليف مردّد بين القصير والطويل تحقّق علمان، أحدهما عرضى، وهو إمّا هذا حرام شربه وإمّا ذاك، والآخر طولى وهو إمّا هذا حرام شربه الآن وإمّا ذاك حرام شربه فى الآن اللّاحق. فإذا وقع الإضطرار إلى أحدهما سقط العلم الإجمالى العرضى عن التأثير، إذْ لا تبقى القضيّه المنفصله المذكوره، لكن الطّولى باقٍ، غير أنّ أحد طرفيه ـ وهو المضطر إليه ـ قد انتهى أمده.

وكذا الكلام لو تلف أحد الطرفين أو سقط الأمر به بالإمتثال أو خرج عن الإبتلاء.

أقول:

وهذا التقريب إنّما يتم فى كلّ موردٍ أمكن تعدّد التكليف فيه على أساس الإنحلال، لأنّ التدريجى يتحقّق فى التكاليف الإنحلاليّه، كحرمه وطئ الحائض مثلاً، دون ما لا يتم فيه، كمثال دوران الأمر بين الظهر والجمعه. ومن الواضح أنّ تعدّد التكليف وعدمه يدور مدار تعدّد الملاک وعدمه. فالإستدلال للتنجيز بهذا الطريق أخصّ من المدّعى.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۳۵۰.

بيان المحقّق النائينى

إنّ نفس حدوث العلم موجب لتعارض الأصول وتساقطها، وإذا سقطا فلا أصل مؤمّن فى غير المضطرّ إليه، فيستحقّ العقاب على إرتكابه.

هذا ظاهر كلامه.

أقول:

وهو يرجع إلى ما ذكره الشيخ، فإنّ ملاك التعارض هو الإشتغال اليقينى، والشك يعود إلى سقوط التكليف المنجّز.

وبعباره أُخرى: إنّه وإنْ لم تبق القضيّه المنفصله، ولكنّ حدوثها وعدم الشك السارى كافٍ للتنجيز وتحقّق الإشتغال.

خلاصه البحث

إنّ بحثنا أعم من الشّبهه التحريميّه والوجوبيّه، وأعم ممّا يتعدّد فيه الملاك والحكم بتبع الملاك، وليس التعدّد والإنحلال متحقّقاً فى كلّ شبهه حكميّه، فإن شرب النجس الواحد ليس له إلاّ حكم واحد.

وإنّ المختار فى وجه التنجيز ما ذكر فى حاشيه الكفايه، وحاصله:

إنّ المنجّز الحدوثى موجود، غير أنّ فعليّه التكليف انقطعت بقاءً فى طرفٍ على أثر قصر مدّته، بسبب الإضطرار مثلاً.

وبهذا الذى ذكره يندفع الوجهان المتقدّمان للإنحلال، لأنّ ملاك التنجيز هو العلم الإجمالى بالتكليف المردّد، لا القضيّه المنفصله. وأيضاً: الترخيص فى

المضـطرّ إليه يزيـل القضـيّه المنفصـله العرضـيّه، ولكن ملاك التنجيز ليس تلك القضـيّه، بل هو العلم الفعلى المردّد بين القصـير والطّويل.

المقام الثاني: لو اضطرّ إلى إرتكاب الفرد غير المعيَّن

اشاره

وفيه الصّور المذكوره فى المقام الأوّل.

والأقوال ثلاثه:

١ــ التنجيز مطلقاً.

٢ــ العدم مطلقاً.

٣ــ التفصيل بين صوره الإضطرار العقلى والوصول إلى حدّ الإلجاء وغيرها.

وبعباره أُخرى: التفصيل بين ما إذا كان الإضطرار بحيث لا مجال معه لجريان حديث الرفع، وما إذا لم يكن كذلك.

قال بالأوّل: الشيخ والعراقى والميرزا.

وقال بالثاني: الخراسانى فى الكفايه وتبعه الإصفهانى.

وقال بالثالث: الخراسانى فى حاشيه الرسائل.

دليل عدم التنجيز

اشاره

استدلّ للعدم بوجهين:

الوجه الأول

اشاره

الأوّل: إنّه لا علم إجمالى بالتكليف فى صوره الإضطرار إلى غير المعيّن،

لأنّ الترخيص التخييرى يزاحم الإلزام التعيينى، ومصلحه الترخيص أهمّ من مصلحه الإلزام، ومع الأهميّه، يسقط الإلزام، فلا يبقى العلم الإجمالى.

وبهذا الوجه يسقط وجوب الموافقه القطعيّه وحرمه المخالفه القطعيّه معاً، إذ الحرمه هى فى صوره وجود الإلزام، ومع عدمه فلا حرمه.

جواب الشيخ

أجاب(١): بأنّ الترخيص هنا ترخيصٌ فى المقدّمه العلميّه، بمعنى أنّ الشارع قد رفع اليد عن لزوم الترك أو الإتيان على أثر الإضطرار، ورخّص المكلَّف فى فعل أو ترك أحد الطرفين، والترخيص فى المقدّمه العلميّه فعلاً ـ أو تركاً أثره سقوط وجوب الموافقه القطعيّه فحسب، فلابدّ من فعل أو ترك الطرف الباقى حذراً من المخالفه القطعيّه.

الإشكال عليه

فأشكل الأُستاذ: بأنّ مبنى الشيخ هو التوسّط فى التكليف ــ أى وجوده على تقدير وعدم وجوده على آخر ــ وعليه، فإنّ الطرف الذى يرتكبه المضطر خال عن التكليف قطعاً، فيشك وجوده فى الطرف الباقى، فالشّبهه بدويّه، ولا يمكن أن تكون مقرونهً بالعلم.

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ٢٤۶.

وأمّا أنّ الترخيص هو فى المقدّمه العلميّه ففيه:

إنّ المقدّمه العلميّه يدور أمرها بين الواجب أو الحرام وبين ما هو أجنبى عن الواجب أو الحرام، لأنّها مقدّمه لإحراز الإمتثال، ورفع الشارع التكليف عمّا يختاره المكلّف ملازم للترخيص الواقعى، وتكون النتيجه أنّ أحد الطرفين مقطوع الحليّه والآخر مشكوك الإلزام.

فالقول بالتوسّط بالتكليف قولٌ بالترخيص الواقعى، لكنّ موضوعه هو الطرف المختار. لكن هذا الترخيص موجود قبل الإختيار، فكيف يجتمع مع الإلزام؟

الوجه الثانى

اشاره

الوجه الثانى: ما ذكره المحقّق الإصفهانى(۱):

إنّ العلم الإجمالى إنّما يؤثر إذا كان التكليف يترتّب عليه إستحقاق العقاب على كلّ تقدير، وإلّا فلا يؤثر، فلا تنجيز.

توضيحه:

إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يوجب، إستحقاق العقاب، وإنّما الموجب له هو الواقع فقط، فإن كان الإلزام الواقعى فى الطرف المختار لرفع الإضطرار، فإنّ إرتكابه غير موجب لاستحقاق العقاب، لأنّ المفروض إباحته. فظهر أنّه لا علم للمكلّف بتكليفٍ منجّز موجب لاستحقاق العقاب، وأنّه متى لم تجب الموافقه القطعيّه لم تحرم المخالفه القطعيّه.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۲۶۰.

المختار عند الشيخ الأستاذ:

هو التنجيز مطلقاً.

وذلـك، لأنّ موضوع التكليف هو الخمر على وجه التعيين إلاّ أنّ وجوده مردّدٌ، والإضـطرار موضوعه هو الجامع بين الطرفين، أى عنوان «أحـدهما»، فكـان متعلّق التكليف بوجوب الإجتنـاب وجواز الإرتكـاب متغايراً. و«الإضـطرار» إنّما يرفع «التكليف» فيما إذا كان المتعلّق له وللتكليف متّحداً وإلاّ فلا يرفعه، بل مقتضى القاعده بقاؤه، لوجود المقتضى وعدم المانع أى الإضطرار.

وبـالجمله، فـالتكليف موجـود، وقـد تعلّق العلم به، ومجرّد تعلّق العلم بتكليف ــ بحيث وجـد المقتضـى له وعـدم المـانع عنه ــ موجب للتنجيز. فـالعلم الإجمـالى منجز، وكلّ علم منجّز فله أثران عقليّان، أحـدهما وجوب الموافقه، والآخر حرمه المخالفه. فإذا انتفى الأثر الأوّل على أثر المانع وهو الإضـطرار، بقى الأثر الثانى على حاله، لوجود المقتضى وعدم المانع. فالإجتناب عن الطرف واجب.

وأمّـا مـا ذكره المحقّق الإصـفهانى، فإنّمـا يتم لو كـان المنجّز عقلاًـ هو التكليف المؤثر على كلّ تقـدير، لأنّه إذا صادف المختارُ الحرامَ الواقعى فلا يكون التكليف على هذا التقدير منجّزاً، لعدم إستحقاق العقاب على إرتكاب الطرف الآخر كما لا يخفى.

لكنّ المنجّز عقلًا هو العلم بالتكليف الفعلى، أى التكليف الذى تحقّق موضوعه بجميع قيوده وحدوده، وذلك لا ينافى أن يكون المكلّف معذوراً على

تقدير ــ وهو حال المصادفه ــ وغير معذور على تقدير وهو صوره عدمها، لأنّ المعذوريّه متأخّره عن التنجيز فى الرتبه.

وبعباره أُخرى:

إنّ الباعثيّه الإمكانيّه للتكليف المعلوم بالإجمال تامّه، لكنّ المانع عن فعليّه هذه الباعثيّه هو جهل المكلّف بمحلّ وجود التكليف، ولـذا لو ارتفع الجهل كان التكليف باعثاً للمكلّف نحو الإمتثال، وحينئـذٍ، مقتضـى حكم العقل بأنّ الضـرورات تتقـدّر بقدرها هو رفع اليـد عن وجوب الموافقه القطعيّه ــ لعـدم إمكانهـا بسـبب الإضـطرار إلى إرتكـاب بعض الأطراف ــ دون المخالفه القطعيّه، لبقائها على حال الإمكان، فلا عذر فى إرتكابها.

تنبيه:

تـارةً: التكليف موجود على تقـدير دون تقـدير، وذلـك كمـا لو اضـطرّ إلى أحـدهما المعيّن، فـإنّه لو علم بوقوع النجـاسه إمّا فى المضـطرّ إليه وإمّـا فى طرفه، فـإنّ التكليف بالإجتناب موجود على تقـدير عـدم مصادفه النجاسه للمضـطرّ إليه، وغير موجود على تقدير مصادفتها له.

وأُخرى: يكون التكليف موجوداً على كـلّ تقـدير، لكنّه تـارةً: منجّز على كلّ تقـدير، وأُخرى: هو منجّز على تقـدير دون تقـدير. فالأـوّل: مثـل دوران الأـمر بين المتبـاينين مع عـدم الإضـطرار، والثـانى: مثل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإنّه على تقـدير تعلّق التكليف بالأقلّ يكون منجّزاً وعلى تقدير تعلّقه بالأكثر فلا تنجيز.

فهذا معنى التوسّط فى التكليف والتوسّط فى التنجيز.

ص: ٢٣٥

أمّا صوره الإضـطرار إلى أحـدهما المعيّن وتعلّق العلم بسـبب التكليف بعد الإضـطرار، فهى من التوسّط فى التكليف، إنّما الكلام فى صوره الإضطرار إلى أحدهما غير المعيّن، فهل هى صغرى التوسّط فى التكليف أو صغرى التوسّط فى التنجيز؟

من قال بالتنجيز بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه يقول بالثانى.

ومن قال بعـدمه، فلا محاله يقول بالتوسّط فى التكليف. والشـيخ يقول بالتوسّط فى التكليف مع قوله بالتنجيز. وقد تقدّم الإشـكال فيه.

والمحقّق العراقى يقول بـالتنجيز فيمـا نحن فيه، فعلى مبنى عليّه العلم الإجمـالى قـال: لاـ منـاص من القول بالتوسّـط فى التكليف، وعلى مبنى الإقتضاء قال بإمكان القول بالتوسّط فى التنجيز. ثمّ اختار القول بالتوسّط فى التكليف على كلا المسلكين.

وتوضـيح مـا ذكره هو: إنّ التوسّـط فى التكليف هنـا عبـاره عن كون التوسّـط فى إطلاـق فعليّه التكليف لاـ فى نفس فعليّته، فـإنّ التوسّـط فى التكليف الفعلىّ ينـافى الـترخيص، بخلاـف التوسّـط فى إطلاـق فعليّته. مثلاًـ: إذا علم بخمريّه أحـد الإنـاءين من غير إضطرار، فالتكليف فعلىّ بالإطلاق، أى: يحرم إرتكاب أحد الطرفين، سواء ارتكب الآخر أو تركه.

والفعليّه على تقـديرٍ تكـون فى المثـال مع الإضـطرار، فـإنّ الحرمه موجوده على تقـدير عـدم مصـادفه الحرام، وغير موجوده على تقدير المصادفه.

وكذلك الأمر مع الإضطرار إلى أحدهما غير المعيّن، فإنّه مع عدم الإضطرار

يكون التكليف فعليّاً على وجه الإطلاق، ومع الإضـطرار، فإنّ حرمه الطّرف مقيّـده بعـدم رفع الإضـطرار بالحلال. فالتكليف فعليّ على تقدير رفع الإضطرار بالحلال، وغير فعليّ على تقدير رفعه بغير الحلال.

هذا على مسـلك العليّه. وحاصـله: إنّ المفروض فى الإضـطرار إلى أحدهما غير المعيّن هو الترخيص فى ترك الموافقه القطعيّه، فلا مناص من القول بالتكليف الناقص. أى إنّ التكليف فى الإضـطرار إلى غير العيّن فعليّ على تقـدير وغير فعلى على تقدير، أى إن كان رفع الإضطرار بالحلال كان التكليف فعليّاً وإلّا سقط عن الفعليّه.

وأمّا على مسلك الإقتضاء، فلا حاجه إلى ذلك، لأنّه على هذا المسلك يجوز الترخيص فى ترك الموافقه، أمّا المخالفه القطعيّه، فلاـ يجوز الترخيص فيهـا. ومع جواز الترخيص لاـ حـاجه إلى القول بـالتكليف النـاقص، بل التكليف فعليّ، ويجمع بين الترخيص الظاهرى وبين الواقع بما يجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى، لأنّ الترخيص الظّاهرى هو فى طول الواقع، فلا يلزم إجتماع الضدّين، لعدم وحده المرتبه.

ثمّ إنّ المحقّق العراقى قال بالتوسّط فى التكليف بالمعنى المذكور حتى بناءً على مسـلك الإقتضاء، لأنّه فى ظرف رفع الإضـطرار لا معنى لبقاء التكليف الواقعى، لأنّ الإضطرار من حدود التكليف، وعليه، يسقط الواقع عن الفعليّه فى صوره المصادفه له.

فالحاصل، كون التكليف فعليّاً على تقدير وغير فعليّ تقدير على كلا المسلكين.

أقول:

المسأله هى كون أحد الإناءين خمراً، ثمّ مجىء التكليف بحفظ النفس ووقوع الإضطرار إلى شرب أحد الإناءين غير المعيّن. فهنا حكمان، أحدهما: حرمه شرب الخمر، والآخر: وجوب حفظ النفس الموجب للزوم شرب أحدهما مقدّمةً لحفظ النفس.

والمقـدّمه هذه إمّا واجبه شـرعاً بقاعده الملازمه، فيكون أحد الإناءين لا على التعيين واجب الإرتكاب، والعقل يخيّره فى التطبيق على أحدهما، فلا يوجد عندنا تكليفان الوجوب بالنسـبه إلى الجامع، والإباحه بالنسـبه إلى الأطراف. وإمّا لازمه باللّابديه العقليّه، فلابدّ من شـرب أحدهما لأجل حفظ النفس، وهو مرخّص فى إختيار أيّهما شاء، لكنْ لا ترخيص من العقل بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه.

فظهر أنّ مقتضـى دليـل وجوب حفـظ النفس هو الترخيص فى إرتكـاب أحـد الطّرفين فقـط من أجـل رفع الإضـطرار به، وأنّه لا ترخيص بالنسبه إلى جميع الأطراف، لا عقلاً ولا شرعاً ...

إذن، لاـ ترخيص شـرعىّ بالنسـبه إلى جميع الأـطراف حتى تلزم المضادّه بينه وبين الواقع، حتى يحتاج إلى الجمع، لأنّ الترخيص الظّـاهرى فى أطراف العلم غير ممكن، لكون التكليف الواقعى ــ بنـاءً على الإقتضاء ــ فعليّاً على كلّ تقـدير، والجمع بين الحكم الظّاهرى والحكم الواقعى يكون فى الشّـبهات البدويّه دون المقرونه، ففى البدويّه نقول: إنّ مفسده الحرام قائمه بالواقع، ومصلحه الحكم الظّاهرى قائمه بجعل الترخيص، هذا من ناحيه الملاك. وفى مرحله الإمتثال، الحكم

الظّاهرى واصل والواقعى غير واصل، فلا تنافى بين الحكمين، لا فى مرحله الملاك ولا فى مرحله الإمتثال. أمّا فى المقرونه، فالوصول حاصل والتكليف فعلىّ، فوصوله يقتضى الإمتثال، والترخيص الظّاهرى يقتضى عدم الإمتثال، فكيف يمكن أن يكون التكليف فعليّاً على كلّ تقدير ويأتى الترخيص الظّاهرى التخييرى؟

ثمّ إنّ الجمع بالطوليّه _ أى كون الترخيص الظّاهرى فى طول الواقع _ لا يرفع الإشكال، لما ذكرنا _ فى مبحث الجمع بين الحكم الظّاهرى والحكم الواقعى _ من أنّ الحكم الواقعى بحقّ الشاكّ موجود، إمّا بإطلاق الحكم الواقعى وإمّا بنتيجه الإطلاق، وإلّا يلزم التصويب.

وهذا الإشكال مبنائى.

وأمّا حلّ المحقّق العراقى الإشكال بالقول بالتكليف الناقص، وهو وجود التكليف على تقدير وعدم بقائه على إطلاقه _ كأن تكون حرمه الخمر موجوده لا على كلّ تقدير، بل هى على تقدير إرتكاب الحلال موجوده، وغير موجوده على تقدير عدم إرتكاب الحلال، على نحو القضيّه الحينيّه أو القضيّه المشروطه.

فيرد عليه: إنّه قبل رفع الإضطرار كان الشرط _ وهو إرتكاب الحلال _ غير متحقّق، فيلزم عدم الحرمه، لأن معنى القضيّه المشروطه كون حرمه الخمر مشروطه بارتكاب الحلال. وإن كان بنحو القضيّه الحينيّه _ أى إنّ حرمه الخمر هى فى حين رفع الإضطرار بالحلال، وأنّه إنْ رفع بنفس الحرام فلا حرمه _ فإن لازمه عدم الحرمه فى حين إرتكاب الحرام. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الشرط المتأخّر لابدّ له من دليلٍ فى مقام الإثبات.

وأمّا قوله: فى ظرف الإضطرار يسقط التكليف عن الفعليّه، وأمّا قبله فهى موجوده، فلابدّ من القول بالتوسّط فى التكليف على كلا المسلكين.

ففيه: إنّه إنْ كان الإضطرار ـ فى ظرف رفعه ـ إلى خصوص شرب الخمر، سقط التكليف عن الفعليّه وإلّا فلا يسقط. وبعباره أُخرى: حدّ التكليف هو الإضطرار لا ـ رفع الإضطرار، ومع الإرتكاب لا ينقلب الإضطرار إلى الجامع إلى الإضطرار إلى الفرد. فارتفاع التكليف بمجرّد رفع الإضطرار غير معقول.

وعلى الجمله: لا يعقل أن يكون التكليف مشروطاً أو مغييًّ بفعله أو تركه، كأن يكون غايه وجوب الصّلاه تركها، أو غايه حرمه الخمر شربه. وبناءً على التكليف الناقص: لا إشكال فى وجود الحرمه قبل رفع الإضطرار بالحرام، هذا لا إشكال فيه وهو معترف به والبرهان قائم عليه، لأنّ المفروض ـ قبل رفع الإضطرار ـ عدم الإضطرار إلى الخمر، فالتكليف حينئذٍ بحرمه شربه موجود، لوجود مقتضيه وعدم المانع عنه، فإذا كانت الحرمه مرتفعه برفع الإضطرار بشرب الخمر، كانت حرمه شرب الخمر محدوده بشرب الخمر. وهذا غير معقول.

ولو جعل شىء آخر غايةً، كان معنى ذلك إشتراط الحكم بأمرٍ أجنبىّ، وهو أيضاً غير معقول، لأنّ الشرط أو الغايه لابدّ وأنْ يكون له دخل، ومع عدم الدّخل لا ـ يمكن الإشتراط به أو جعله غايه، إذ لا ـ يكون الإشتراط بلا ملاك. إذنْ، لا يعقل اشتراط التكليف إلّا ـ بمانعه، وهو إمّا الإضطرار وإمّا كونه مصداقاً للمضطرّ إليه، وحينئذٍ ينقطع التكليف وتكون النتيجه الترخيص التخييرى. وإشكاله هو أنّ هذه

المحدوديّه هى محدوديّه الحرمه بفعل الحرام وارتكابه، وهى غير معقوله.

خلاصه البحث

وخلاصه البحث فى الإضطرار إلى غير المعيّن هو: إنّ المقتضى للتكليف موجود والمانع مفقود، لأنّ متعلّق الإضطرار غير متعلّق التكليف. فالتكليف تام، ولا قصور فى العلم المتعلّق به، فالعقل حاكم بوجوب الموافقه القطعيّه وحرمه المخالفه القطعيّه. لكنّ الأوّل غير ممكن إمتثاله فيسقط، والثانى ممكن فلا مجوّز لسقوطه، فالحقّ هو التنجيز.

ولا نقول بالترخيص الظّاهرى، لأنّ الترخيص هنا تخييرى، والترخيص التخييرى فى أطراف العلم غير ممكن إلّا على مبنى جريان الأصول فى أطراف العلم تخييراً. هذا من جهه، ومن جهه أُخرى، لا مثبت لهذا الترخيص، وحديث الرفع هنا هو «رفع ما اضطرّوا إليه» لا «رفع ما لا يعلمون».

فإن قيل: الإضطرار متعلّق بالجامع ويجرى فيه «رفع ما اضطرّوا إليه» فالجامع مرفوع، فتجوز المخالفه القطعيّه.

قلنا: إن رفع المضطرّ إليه بحديث الرفع ترخيص واقعى لا ظاهرى. وعلى فرض جريانه فى الجامع، فإنّ الترخيص فى الجامع لا ينافي وجود الحرمه فى الفرد، بل يجتمعان. وعلى هذا الأساس نقول ببقاء إطلاق التكليف، وبطلان التكليف الناقص الذى قال به المحقّق العراقى، فلو اضطرّ إلى شرب الماء وكان أحد الإناءين نجساً، فإن الترخيص بالنسبه إلى الجامع لا ينافى حرمه إرتكاب

النجس. نعم، إذا علم النجس بعينه، كان عليه رفع الإضطرار بالطرف، وأمّا إن ارتكبه وهو جاهل فمعذور.

فالتكليف فعلىٌّ وليس يناقص.

ثمّ إنّ البحث فى الإضطرار إلى المعيّن وغيره إنّما هو حيث يكون الإضطرار رافعاً للتكليف بالمرّه. وأمّا إذا لم يرفع تمام التكليف فلا يسقط العلم عن المنجّزيّه، لا فى الإضطرار إلى المعيّن ولا فى الإضطرار إلى غير المعيّن، فلو علم إجمالاً بسقوط النجاسه إمّا فى الماء وإمّا فى الخلّ، فإنّ الإضطرار يرفع حرمه شرب الماء ولا يفيد جواز التوضّئ به، فالعلم الإجمالى من هذه الجهه باقٍ على تأثيره، فإنّه إمّا لا يجوز شرب الخلّ وإمّا لا يجوز التوضّؤ بهذا الماء.

التنبيه التاسع: فى الابتلاء وعدمه

اشاره

لا ـ ريب فى إعتبار القدره وعدم العجز عن الإمتثال فى التكليف، وإنْ وقع الخلاف فى أنّ إعتبارها باقتضاء نفس الخطاب أو بحكم العقل، إذ ذهب الميرزا إلى الأوّل، وأنّ توجيه الخطاب إلى العاجز غير معقول، وقال جماعه بالثانى تبعاً للمحقّق الثانى.

وملخّص الكلام: إنّه على المبنى الأوّل: يستحيل تحريك العاجز، والإمتناع ذاتى. وعلى الثانى: لا يستحيل بل هو قبيح عقلاً، فالإمتناع بالعرض.

وكيف كان، فإنّ جعل الداعى للإمتثال إنّما هو حيث يمكن الإنزجار والإنبعاث، وإلاّ فهو ممتنع. وبعباره أُخرى: إنّه لا إهمال بالنسبه إلى الواقع، فأمّا الإطلاق، بأنْ يكون التكليف متوجّهاً، سواء مع القدره وعدمها، فمحال كذلك، فالتقييد ثابت لا محاله.

فهل الإبتلاء مثل القدره؟

أي: كما أنّ القدره على الإمتثال شرط، كذلك يعتبر أن يكون متعلّق التكليف

ص: ۲۴۳

مقدوراً علیه أوْ لا یعتبر؟

والقـدره: إمّا عقلیّه، وإمّا عرفیّه، وإمّا عادیّه. فالطیران فی الهواء بالنسـبه إلی الإنسان وإن کان مقـدوراً عقلاً غیر مقـدور عادهً، فلا یعقل التکلیف به، کما لا یعقل التکلیف بغیر المقدور عقلاً.

لکنّ الکلام فی التکلیف بغیر المقـدور عرفاً، کما لو کان أحـد الأطراف فی الهنـد، حیث القـدره علیه موجوده عقلاً وعادهً وغیر موجوده عرفاً، فهل یعقل التکلیف به ویشترط ذلک فیه؟

والأقوال فی المسأله ثلاثه:

الأوّل: لا یعتبر کون الشیء محلاًّ للإبتلاء فی صحّه التکلیف بالنسبه إلیه مطلقاً. وهو مختار المحقّق الإصفهانی.

الثانی: إنّه معتبر مطلقاً کذلک. وعلیه صاحب الکفایه.

الثالث: التفصیل بین التکالیف التحریمیّه فالإعتبار، والوجوبیّه فعدم الإعتبار. وهذا مصرّح به فی کلمات المیرزا، وهو المستفاد من کلام الشیخ، وإن لم یتعرّض للشبهه الوجوبیّه.

بیان الشیخ

بیان الشیخ(۱)

إنّ وجوب الإجتنـاب عن کلا المشـتبهین إنّما هو مع تنجّز التکلیف بالحرام الواقعیّ علی کلِّ تقـدیر، بأن یکون کلٌّ منهما بحیث لو فرض القطع بکونه الحرام

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۲۳۳.

كـان التكليف بالإجتنـاب منجّزاً، فلو لم يكن كـذلك بأن لم يكلّف به أصـلًا، كما لو علم بوقوع قطرةٍ من البول فى أحـد إناءين أحـدهما بولٌ أو متنجّسٌ بـالبول أو كثيرٌ لا ينفعل بالنجاسه، أو أحـد ثوبين أحـدهما نجسٌ بتمامه، لم يجب الإجتناب عن الآخر؛ لعـدم العلم بحـدوث التكليف بالإجتنـاب عن ملاقـى هـذه القطره؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحـدث بسـببه تكليفٌ بالإجتناب أصلًا، فالشكُّ فى التكليف بالإجتناب عن الآخر شكٌّ فى أصل التكليف لا المكلّف به.

وكـذا لو كان التكليف فى أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجّز، بل معلّقاً على تمكّن المكلّف منه، فإنّ ما لا يتمكّن المكلّف من ارتكـابه لاـ يكلّف منجّزاً بالإجتنـاب عنه، كمـا لو علم بوقوع النجـاسه فى أحـد شـيئين لا يتمكّن المكلّف من إرتكاب واحدٍ معيّن منهما، فلا يجب الإجتناب عن الآخر؛ لأنّ الشكّ فى أصل تنجّز التكليف، لا فى المكلّف به تكليفاً منجّزاً.

وكذا لو كان إرتكاب الواحد المعيّن ممكناً عقلًا، لكنّ المكلّف أجنبيٌّ عنه وغير مبتلٍ به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنـائه وإناءٍ آخر لا دخل للمكلّف فيه أصـلًا؛ فإنّ التكليف بالإجتناب عن الإناء الآخر المتمكّن منه عقلًا غير منجّزٍ عرفاً؛ ولهـذا لا يحسن التكليف المنجّز بالإجتناب عن الطعام أو الثوب الذى ليس من شأن المكلّف الإبتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالإجتناب عنه مقيّداً بقوله: إذا اتّفق لك الإبتلاء بذلك بعاريةٍ أو تملّك أو إباحةٍ فاجتنب عنه.

والحاصل: أنّ النواهى المطلوب فيها حمل المكلّف على الترك مختصّةٌ

ـ بحكم العقل والعرف ـ بمن يعدّ مبتلىً بالواقعه المنهىّ عنها؛ ولذا يُعَدُّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلّا على وجه التقييد بصوره الإبتلاء.

ولعلّ السرّ فى ذلك: أنّ غير المبتلى تاركٌ للمنهىّ عنه بنفس عدم إبتلائه، فلا حاجه إلى نهيه، فعند الإشتباه لا يعلم المكلّف بتنجّز التكليف بالإجتناب عن الحرام الواقعىّ.

وهذا بابٌ واسعٌ ينحلّ به الإشكال عمّا علم من عدم وجوب الإجتناب عن الشبهه المحصوره فى مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسه فى إنائه أو فى موضعٍ من الأرض لا يبتلى به المكلّف عادهً، أو بوقوع النجاسه فى ثوبه أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين لكلٍّ منهما من باب الشبهه المحصوره مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما فى ثوبه أصاله الحلّ والطهاره لم يعارض بجريانهما فى ثوب غيره؛ إذ لا يترتّب على هذا المعارض ثمرهٌ عمليّهٌ للمكلّف يلزم من ترتّبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليفٍ متنجّزٍ بالأمر المعلوم إجمالاً ...

ويؤيّد ما ذكرنا: صحيحه علىّ بن جعفر، عن أخيه عليهما السّلام، الوارده فى مَن رعف فامتخط فصار الدمُ قِطَعاً صِغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السّلام: (إن لم يكن شىءٌ يستبينُ فى الماء فلا بأسَ وإن كان شيئاً بيّناً فلا)(١).

حيث استدلّ بها شيخ الطائفه قدّس سرّه على العفو عمّا لا يدركه الطرفُ من الدم(٢)، وحملها المشهور على أنّ إصابه الإناء لا يستلزم إصابه الماء، فالمراد

١- ١. وسائل الشيعه ١ / ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١.

٢- ٢. الإستبصار ١ / ٢٣.

أنّه مع عدم تبيّن شيءٍ فى الماء يحكم بطهارته، ومعلومٌ أنّ ظهر الإناء وباطنه الحاوى للماء من الشبهه المحصوره.

وما ذكرناه واضحٌ لمن تدبّر.

إلّا أنّ الإنصاف: أنّ تشخيص موارد الإبتلاء لكلٍّ من المشتبهين وعدم الإبتلاء بواحدٍ معيّنٍ منهما كثيراً ما يخفى ...

بيان المحقّق الخراسانى

وذهب المحقّق الخراسانى فى حاشيه الرسائل إلى إعتبار الإبتلاء فى الشبهه الوجوبيّه أيضاً، فأشكل على الشيخ بما حاصله: أنّ الملاك الذى أفاده الشيخ موجودٌ فيها كذلك، فلا يكون العلم الإجمالى فيها أيضاً منجّزاً ما لم تكن الأطراف كلّها مورداً للإبتلاء من حيث الترك، لأنّ التكليف الوجوبى كذلك لا يصح إلّا فيما إذا كان للمكلَّف داعٍ إلى تركه عادةً، إذ لو كان الشىء ممّا يفعله بطبعه ولا داعى له إلى تركه، كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغواً. وعليه، فلو كان بعض الأطراف فى الشبهه الوجوبيّه خارجاً عن محلّ الإبتلاء، ولم يكن المكلّف مبتلياً بتركه عادةً، كان التكليف بالنسبه إليه منتفياً يقيناً، ويكون فى الطرف الآخر مشكوك الحدوث، والمرجع حينئذٍ هو الأصل الجارى بلا معارض.

إشكال الأُستاذ

وأشكل عليه شيخنا: بأنّ الإلتزام بما ذهب إليه الشيخ يستلزم الإلتزام بعدم

الحرمه الشرعیّه لما یکون المکلّف تارکاً له بالطّبع. وهذا خلاف الضّروره الفقهیّه.

وأیضاً: قول المحقّق فی الحاشیه بتعمیم المطلب إلی الواجبات، یستلزم الإلتزام بعدم وجوب ما یکون المکلّف فاعلاً له بالطبع. وهذا خلاف الضّروره الفقهیّه کذلک.

بیان المیرزا لدفع الإشکال

وقال المحقّق المیرزا(۱) فی الجواب ما توضیحه:

إنّ هنا ثلاثه أُمور: القدره وإراده المکلّف للفعل أو الترک والتکلیف.

فالقدره مقدّمه رتبه علی التکلیف والتکلیف مقدّم رتبه علی الإراده أو عدم الإراده، فلذا کانت القدره من شرائط التکلیف، والإراده منبعثهً عن التکلیف، لکنّ المهمّ هو استحاله اشتراط التکلیف بالإراده، فلا یعقل أن یقال: إن أردت الصّلاه فالصّلاه واجبه علیک، لأنّه تحصیل للحاصل، کما لا یعقل أن یقال: إن لم ترد الصّلاه فالصّلاه واجبه علیک، لأنّ الغرض من التکلیف هو إیجاد الداعی فی نفس المکلَّف، ومع عدم الإراده یلزم اجتماع النقیضین وهو محال. فتقیید الحکم والتکلیف بالإراده وعدم الإراده محال.

وعلی هذا، فالقول بلغویه جعل الحکم الوجوبی مع الإراده إلی الفعل لکونه تحصیلاً للحاصل، وکذا جعل الحکم التحریمی مع الإراده إلی الترک، یستلزم القول بتقیید التکلیف بالإراده، وقد عرفت استحالته، وإذا استحال تقیید الحکم

۱- ۱. فوائد الأصول ۴ / ۵۲ _ ۵۳.

بالإراده اندفع الإشكال، سواء كان التكليف وجوبيّاً أو تحريميّاً.

قال الأُستاذ:

إنّ المشكله ترجع إلى النسبه بين الإطلاق والتقييد، فإنّا:

تاره نقول: بأنّ النسبه بين الإطلاق والتقييد هى العدم والملكه، فإذا لم يمكن التقييد فالإطلاق واجب.

وأُخرى نقول: بأنّ النسبه هى التضادّ، فإذا لم يكن التقييد فالإطلاق واجب.

أمّا بناءً على المسلك الأوّل، فإنّه إذا قلنا بأنّ التكليف غير مقيّدٍ بالإراده، ومع عدم التقيّد بها فلا إطلاق للتكليف أيضاً، كان اللّازم عدم وجود التكليف بالمرّه حيث يكون المكلّف فاعلاً أو تاركاً بطبعه. فالإشكال يعود.

وأمّا بناءً على المسلك الثانى، فمع فرض عدم التقييد يكون الإطلاق واجباً، وحينئذٍ يلزم تحصيل الحاصل وهو محال، لأنّ المفروض كون المكلّف فاعلاً بإرادته أو تاركاً بعدم إرادته للفعل، فوجود التكليف حينئذٍ تحصيل للحاصل.

بيان المحقّق الاصفهانى

واختار المحقّق الإصفهانى(۱) عدم إعتبار كون الشىء داخلاً فى محلّ الإبتلاء فى صحّه التكليف، خلافاً لأُستاذه وللشيخ قدّس سرّهم، وذلك:

لأنّ كلّ ما ذكراه يعود إلى لزوم تحصيل الحاصل، ولكن ذلك إنّما يلزم

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۲۶۳.

لو كان التكليف هو البعث أو الزجر الفعلى، وليس ذلك حقيقه التكليف، بل هو البعث والزجر الإمكانى.

إنّ الغرض من التكليف تحقّق الإمتثال له عن الإختيار، ولذا، فلابدّ أن يكون التكليف فى حدّ الإمكان، وإذا كان التكليف هو الباعث أو الزاجر الإمكانى، فإنّه يجتمع مع وجود الصّارف ولا يلزم تحصيل الحاصل، ولذا نقول بأنّ العصاه يستحقّون العقاب على المعصيه، لكونهم مكلّفين ولكن لا ـ فعليّه للباعث أو الزاجر بالنسبه إليهم، وكذا الكلام فى الكفّار، فإنّهم بناءً على كونهم مكلّفين بالفروع لا باعث وزاجر فعلى لهم إلاّ أنّ الباعث أو الزاجر الإمكانى موجود.

وتلخّص: إنّه قد وقع الخلط على الشيخ وصاحب الكفايه بين الباعث والزاجر الفعلى والإمكانى.

فالفعلى لا يجتمع مع الصّارف، وأمّا الإمكانى فيجتمع، وحقيقه التكليف هو الإمكانى لا الفعلى.

ثمّ إنّه جعل ما نحن فيه نظير الإمكان الذاتى ـ وهو أن يكون الشىء من حيث هو غير آبٍ عن الوجود والعدم ـ والإمكان الإستعدادى ـ وهو أن يكون للشىء قابليّه الوجود الفعلى كالنطفه ـ والإمكان الوقوعى ـ وهو أن لا ـ يلزم المحال من وجود الشىء ـ فالمقام نظير هذه الأقسام، فإن كلاًّ ـ من أقسام الإمكان قابلٌ للإجتماع مع الإمتناع بالغير، إذ يمكن أن يكون الشىء ممكناً ذاتاً أو وقوعاً أو إستعداداً، ولا يكون ممكناً بالفعل على أثر المانع ... وكذا أن يكون واجباً بالغير.

والحاصل: إنّه يوجد البعث أو الزجر الإمكانى بالنسبه إلى الفرد الخارج عن

محلّ الإبتلاء، وإنْ كان ذلك الفرد منصرفاً عنه بالغير، ولا يلزم تحصيل الحاصل.

المناقشه:

وقد ناقشه الأُستاذ أوّلاً ـ بالنظر إلى قياس ما نحن فيه بالإمكان الذاتى والوقوعى والإستعدادى، فقال بأنّه قياس مع الفارق، لأنّ إجتماع الإمكان بأقسامه مع الإمتناع بالغير أمر منجعل، فإن للنطفه ــ مثلًا ــ القابليّه لأنْ تصير إنساناً، ولكنّ ذلك قد يمتنع بعدم تحقّق الشرط له أو وجود المانع عنه. أمّا في ما نحن فيه، فإنّ البعث أو الزجر الإمكانى أمر مجعولٌ من قبل المولى، وقياس المنجعل بالمجعول غير صحيح. مضافاً إلى أنّ الإمكان الإستعدادى ــ وإن كان مجعولاً ــ أمر تكوينى كالمثال المذكور، ولا مانع من جعل هذا الإمكان مع الإبتلاء بالمانع، ولكن هل يصحّ جعل البعث والزجر الإمكانى مع وجود الإبتلاء بالمانع؟

ثمّ ناقشه ــ بقطع النظر عن المبنى ــ بأنّ المفروض على المبنى أنّ للأمر أو النهى إمكان الباعثيّه، وهذا الإمكان يصل إلى مرحله الفعليّه عند خلوّ نفس المكلّف عن المانع عن العبوديّه. وبعباره أُخرى: إنّ المبنى هو وجود مرحلتين، مرحله القوّه، وهو وصول الحكم إلى المكلّف، ومرحله الفعليّه، وهو وصوله إلى الفعليّه عند حصول الشروط وهو الخلو عن الموانع، وحينئذٍ نقول:

لو كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء وليس للمكلّف القدره العرفيّه عليه. وأيضاً: لو كان الفعل ممّا لا يصدر عن المكلّف بطبعه، فإنّ التكليف بالإجتناب عن ذلك الفرد أو عن هذا الفعل موجود، لأنّ الأحكام صادره بنحو

القضيّه الحقيقيّه، وللحكم إمكان الباعثيه والزاجريّه على المبنى، ولكن الحكم لاـ يصل إلى مرحله الفعليّه فى المثالين مع خلوّ نفس المكلّف عن الموانع، لأنّ المفروض وجود الزاجر الفعلى عن ذاك الفرد أو الفعل وجعل الزاجر الفعل الآخر له يستلزم اجتماع المثلين ولاـ يعقل له تحقّق الباعثيه أو الزاجريّه الفعليّه، فقول الشارع له إجتنب عن الخمر فى الإناء الموجود فى الهند لا أثر له، وكذا إجتنب عن الخبائث.

والحاصل: أنّ للمكلّف فى المثالين زاجراً فعليّاً بطبعه فى الموردين، والحكم فيهما لاـ يصل إلى الفعليّه مع عدم خلوّ نفس المكلّف عن الموانع، فليس المحذور فى المقام لزوم اللّغويّه من الجعل، بل المحذور أنّ جعل ما يصلح لأنْ يصل إلى الفعليّه مع تحقّق الفعليّه بالطبع لغو.

نظريه أُخرى

وهى: إن كون الشىء فى محلّ الإبتلاء إنّما يعتبر فيما لو كانت الخطابات والتكاليف الشرعيّه شخصيّةً، إذ يكون كلّ فردٍ من أفراد المكلّفين طرفاً للخطاب. وأمّا إذا كانت كليّةً، فلاـ يعتبر دخول الشىء فى محلّ الإبتلاء شرطاً للتكليف، بل لا تعتبر فيه القدره العقليّه والعاديه أيضاً، وإنّما تُعتبر قدره العنوان على الإمتثال، وإنْ كان بعض الأفراد عاجزاً عنه.

وقد رتّب على هذا المبنى آثار كثيره.

وتوضيح المبنى هو: إنّه لا فرق بين التكاليف الشرعيّه وسائر القوانين، فإنّ

كلّ مقنّن عندما يضع القانون، يجعل القانون الواحد للمخاطب الواحد وهو العنوان، فكما ليس هناك قانونان أو قوانين، كذلك ليس هناك مخاطبون متعدّدون، ومن كان عاجزاً عن الإمتثال فهو معذور.

كذلك الأحكام الشرعيّه، فلمّا يقول: يا أيُّها النّاس، يا أيُّها الّذين آمنوا، يكون المخاطب فى الحكم هو العنوان لا الأفراد من النّاس والّذين آمنوا، فلا تلحظ قدره زيد وعمرو وبكر على الإمتثال، وإنّما تلحظ قدره العنوان عليه.

والحاصل: إنّ الحكم واحد والمخاطب به واحد، وشأن الأحكام الشرعيّه شأن القوانين الوضعيّه. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ حكم الإنشاء حكم الإخبار، فكما أنّ قول القائل: الماء البارد خبر واحد لا إخباران، وإن كان للماء أفراد كثيره، ويكون هذا الخبر صادقاً إن كان مطابقاً للواقع وكاذباً إن لم يكن كذلك، ولا يقال إنّ هنا إخبارات متعدّده بعدد أفراد الماء، كذلك الحال فى الإنشاء لمّا يقول: الصّلاه واجبه، الخمر حرام، فإنّ هذا إنشاء واقعاً وإخبار فى الصّوره، وهو لا يتعدّد بعدد الصّلاه أو الخمر.

ويترتّب على هذه النظريّه:

أوّلاً: كون العصاه مكلّفين.

ثانياً: كون الكفار مكلّفين.

ثالثاً: إنّه لو كان التكليف بالنسبه إلى كلّ شخصٍ مشروطاً بالقدره، فإنّ الشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط، وإذا وقع الشك فى المشروط ــ وهو التكليف ــ كان مجرى البراءه. والحال أنّ من المسلّم به أنّه متى شك فى القدره

على الإمتثال وجب الإحتياط بالفحص حتى اليأس.

فلو قلنا بأنّ التكليف ينحلّ بحسب الأطراف لكان الأمر منتهياً إلى البراءه، مع أنّه مجرى الإحتياط. فمن هنا يستكشف عدم الإنحلال وتوجّه التكليف إلى العنوان.

رابعاً: الحكم فيما نحن فيه، فلو قلنا بأنّ الخطاب متوجّه إلى الكلّى لا الأشخاص والأفراد، فلا يعتبر كون الأفراد كلّها فى محلّ الإبتلاء، لأنّ التكليف قد توجّه إلى الكلّى لا الأشخاص حتى يناط بالقدره على الإمتثال.

الإشكال عليها بوجوه

الإشكال عليها:

وقد أورد شيخنا على هذه النظريه بوجوه:

الوجه الأوّل: لا ريب فى أنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للأغراض كما تقرّر عند العدليه.

ولا ريب فى أنّ الأغراض تابعه للواقع، ولا إهمال فى الواقع.

وأيضاً: من الواضح أنّ الحكم فعل إختيارى، وكلّ فعل إختيارى فهو صادر عن الإلتفات ولا يعقل فيه الإهمال.

ثمّ إنّ لمتعلّق الحكم بالنظر إلى الحكم انقسامين، إنقسامٌ متقدّم عليه ــ أى على الحكم ــ وانقسامٌ متأخّر عنه، فالقدره والعجز من الإنقسامات المتقدّمه، والعلم والجهل من الإنقسامات المتأخّره عن الحكم ومتفرعه عليه.

وعلى ما ذكر، فإنّ عدم إلتفات الحاكم إلى الإنقسامات وإهماله لها محال،

وحينئذٍ، فإمّا يأخذ القدره وعدم العجز قيداً للحكم، وإمّا يكون رافضاً لذلك ويكون حكمه مطلقاً بالنسبه إلى ذلك، فحكمه بحرمه شرب الخمر أو وجوب الصّلاه، إمّا مطلق بالنسبه إلى القدره وعدمها، وإمّا مقيّد بالقدره. أمّا أن يكون مقيّداً بأن يقول: أيُّها القادر على الصّلاه فالصّلاه واجبه عليك، أيُّها القادر على ترك الشرب فالشرب حرام عليك، أو: يحرم عليك الشرب إن كنت قادراً على الترك، وتجب عليك الصّلاه إن كنت قادراً على الفعل.

فهذا يعنى بطلان النظريّه.

وأمّا أن يكون مطلقاً بأنْ يقال: تجب عليك الصّلاه سواء كنت قادراً أو عاجزاً، فهذا معناه جواز تكليف العاجز وبعث من لا يتمكّن من البعث وزجر من لا يتمكّن من الإنزجار، وهذا غير ممكن من المولى الحكيم الملتفت.

فظهر أنّ ما ذهب إليه القائل _ من توجّه التكليف إلى الكلّى وعدم لحاظ الأفراد _ باطل. وهذا الوجه بوحده كافٍ، لكنّا نذكر بقيه وجوه الإشكال.

الوجه الثانى: إنّه ما المقصود من العنوان الذى يتعلّق به الحكم؟ إنّه فرقٌ دقيق بين «العنوان» و«الكلّى» وإنْ كانت النتيجه واحده، فهل المقصود هو «العنوان» أو «الكلّى»؟

إن كان المراد هو الكلّى الطبيعى، فإنّه لا يقبل الخطاب لا عقلاً ولا نقلاً، والقابل للخطاب هو الفرد.

وإن كان المراد هو العنوان _ وهذا التعبير أتقن، لأنّ الخطابات الشرعيه جاءت بلفظ: يا أيُّها الناس، يا أيُّها الّذين آمنوا، وهكذا _ فإنّ نسبه العنوان إلى

المعنون نسبه الوجه إلى ذى الوجه، فإنّ العنوان يحكى عن المعنون وهو الإنسان والإنسانيه، وهذه الحقيقه لا ـ تحكى عن خصوصيه الزيديه والعمريه، فإنّ «الإسم» و«الفعل» و«الحرف» عناوين حاكيه عن المعنونات وليس النسبه بين «الحرف» و«مِن» نسبه «الكلّى» إلى «الفرد».

وعلى هذا، فإنّ الحكم لا ـ يتعلّق بالعنوان، لأنّه إنّما يوجد فى عالم النفس وبلحاظه ينظر المولى إلى المعنون الموجود خارجاً ويرتّب الحكم عليه. فإذا قال: أكرم من فى المسجد، كان عنوان «من فى المسجد» حاكياً عن الذين فيه، لا أنّ الذين فيه أفراد لهذا العنوان.

فظهر أنّ متعلّق التكليف لا ـ يمكن أن يكون «الكلّى»، ولا يمكن أن يكون «العنوان»، بل الحكم متوجّه إلى الأفراد، وإلى المعنون للعنوان.

الوجه الثالث: إنّ الحكم معلول للملاك، والإطاعه والعصيان معلولان للحكم، ومتعلَّق التكليف هو نفس ما يقوم به الملاك، ولا يعقل قيام الملاك بغير متعلّق التكليف. وأيضاً: لا يعقل أن يتعلّق التكليف بما ليس هو الموضوع للإطاعه والعصيان.

وعلى هاتين المقدّمتين نقول: إنّ الملاكات قائمه بالأشخاص لا بالعناوين، فالصّلاه تنهى عن الفحشاء والمنكر، أى هذه الصّلاه وتلك لا عنوان الصّلاه، وبحكم المقدّمه، يكون متعلّق التكليف أيضاً هو الشخص لا الكلّى والعنوان. هذا بالنسبه إلى الملاك.

وأيضاً، فإنّ موضوع الإطاعه والعصيان هو الفرد لا العنوان، فالحكم متعلّق

بالفرد لا بالعنوان.

الوجه الرابع: وهو يرجع إلى مرحله الحجيّه:

إنّ الحجيّه عباره عن المنجّزيّه والمعذريّه، وموضوع الحجيّه هو التكليف، وهذه الموضوعيّه عقليّه لا ـ شرعيّه. وكما أنّ فعليّه الحكم تتبع فعليّه موضوعه، وأنّه إذا تعدّد الموضوع تعدّد الحكم، كذلك الحجيّه، فإن وحدتها وتعدّدها يدوران مدار وحده الحكم وتعدّده، فإذا تعدّد الحكم تعدّدت الحجيّه، ومع وحدته لا يعقل تعدّد الحجيّه.

وعلى هذا، فإنّ القائلين بنظريّه توجّه الخطاب إلى الكلّى والعنوان لا الأفراد يقولون بحجيّه الخطاب بالنسبه إلى الأفراد، وهذا ينافى حكم العقل المذكور.

وحينئذٍ، فإمّا نلتزم بوحده القانون والخطاب والتكليف، فالحجيّه واحده، وإمّا نلتزم ــ كما هو التحقيق ــ بأنّ الخطاب ــ وإن كان واحداً فى مرحله الإنشاء ــ متعدّد فى مرحله الفعليّه، والكاشف عن تعدّده هو العقل، ولذا قالوا بأنّ الأحكام الشرعيّه مجعوله بنحو القضيّه الحقيقيّه.

الوجه الخامس: فى خصوص الآيه « أَوْفُوا بِالْعُقُود ». فقد قالوا بأنّه خطاب واحدٌ تعلّق بالمؤمنين. فنقول:

فى هذه الآيه مسلكان، فقيل: هى تدلّ على الحكم الوضعى وهو لزوم العقد. وقيل: هى تدلّ على الحكم التكليفى، أى وجوب الوفاء به.

أمّا اللّزوم، فمعناه عدم القابليّه للفسخ، ومن المعلوم أنّ موضوع اللّزوم هو أفراد العقد وليس العنوان. وأمّا التكليف، فإنّه يتعلّق بالأفراد لا العنوان، إذ أنّ هذا

الحكم ينحلّ بعدد العقود الواقعه، فيجب الوفاء بكلّ فردٍ فردٍ منها.

وتلخص: إنّ إستشهادهم بالآيه على أنّ المتعلّق هو العنوان فى غير محلّه.

الوجه السادس: إنّه لاـ موضوعيّه للخطاب، بل الموضوع هو التكليف، والقدره مناط التكليف لاـ الخطاب، فلو كان الخطاب للعنوان فإنّ المهمّ هو لحاظ من يتوجّه إليه التكليف، هل هو العنوان أو الأفراد؟ فإنْ قلنا: لا تكليف للأفراد، فهذا خلاف الضروره الفقهيّه، والقائلون بهذه النظريّه يصرّحون بفعليّه التكليف بالنسبه لجميع الأفراد فالمخاطَبون بالتكليف متكثّرون لكنّ الخطاب واحد.

وأمّا الإستدلال بقضيّه الإخبار وأنّه لا يتعدّد فالإنشاء كذلك.

فالجواب عنه:

إنّ صدق الخبر وكذبه من أحكام الدالّ لا المدلول، فإن كان الدالّ متعدّداً تعدّد الصّدق أو الكذب، وإن كان واحداً لم يتعدّد. أمّا القذف مثلًا، فيدور مدار المدلول، فإنّ المدلول إذا تعدّد تعدّد القذف وإنْ كان الدالّ واحداً، وكذا المدح. مثلًا: لو قال: كلّ من فى المسجد فهو عادل، فقد أخبر عن عداله كلّ فرد فردٍ، أمّا من حيث الصّدق والكذب فبالعكس، فإنّه إن كان الذين فى المسجد فسّاقاً، فقد كذب مرّةً واحده.

إذن، لابدّ من الإلتفات إلى هذه الناحيه، حتى لا يلزم الخلط بين المدلول والدالّ.

والحاصل: إنّ من الأحكام ما يتبع الدالّ ومنها ما يتبع المدلول.

والتكليف يتبع فى التعدّد والوحده المدلول لا الدالّ، فقوله تعالى: « يَا أَيُّهَا

الّذين آمَنُوا أوْفُوا بِالْعُقُود » يدلّ على وجوب الوفاء بكلّ فرد فرد من العقود لا العنوان بما هو عنوان، فقياس هذا على «النّار حارّه» قياس مع الفارق.

إشكالٌ على القول باعتبار الابتلاء

وربّما يقال: إنّ القول بشرطيّه القدره والإبتلاء فى التكليف يستلزم إختصاص الأحكام الوضعيّه بالقادرين، بأنْ تكون نجاسه البول ــ مثلاً ــ دائرةً مدار القدره وكون البول فى محلّ الإبتلاء. وبعباره أُخرى: يكون هذا الحكم مجعولاً بلحاظ أثره وهو المانعيّه عن الصّلاه، ولولا الإبتلاء بهذا الأثر يكون جعله لغواً.

لكنّ اللاّزم باطل. فالملزوم مثله.

الجواب:

والجواب عنه: إنّ الحكم التكليفى هو الحكم المتقوّم بالبعث والزجر، ولـذا قالوا فى تعريفه بأنّه الحكم الذى فيه جهه الإقتضاء أو التخيير، وقـد وقع الكلام بينهم فى أنّ الإباحه حكم تكليفى أوْ لا؟ ولذا يكون فى المستحبات والمكروهات جهه الإقتضاء إلاّ أنّ الترخيص فى الفعل أو الترک موجود.

وبالجمله، فقـد اتفقوا على أنّ المولى فى الحكم التكليفى يجعل الـداعى للفعل أو الترک، وهـذا الجعل منه هو الإراده التشريعيّه منه.

هذا هو الحكم التكليفى.

وأمّـا الحكـم الوضـعى، فليس فى ذاته البعث والزجر، كالنجـاسه والطّهـاره والصـحّه والفسـاد والشـرطيّه والمـانعيّه والجزئيّه ونحو ذلک. وإنْ وقع الكلام فى

بعضها، کما فی النجاسه، إذ قیل بأنّها أمر واقعی کشف عنه الشارع. لکنّ المتأخرین عن الشیخ یقولون بأنّها أمر إعتباری شرعی.

أمّا علی القول الأوّل، فإنّ الأمر الواقعی موجود، سواء کانت هناک قدره أوْ لا، کان الإبتلاء أوْ لا. فالبول متّصف بالنجاسه حقیقهً.

لکن المبنی باطل.

وأمّا علی القول الثانی، فإنّ حلّ الإشکال هو أنّ النسبه بین الموضوع والحکم نسبه العلّه إلی المعلول، فالحکم دائماً متفرّع علی الموضوع والعکس محال، وعلیه، فوجوب الإجتناب متفرّع علی نجاسه البول، إذ نقول هذا بول فیجب الإجتناب عنه. وعلی هذا، فالحکم الوضعی غیر مجعول بلحاظ الحکم التکلیفی، إذ لا یجعل الأصل بلحاظ الفرع، ولا یجعل الموضوع بلحاظ الحکم التکلیفی المترتّب علیه.

والحاصل: إنّ قوام التکلیف بـ«الکلفه» بأنْ یکون فی ذاته کلفه، وإذا کان کذلک، فإن جعل التکلیف بالنسبه إلی العاجز یکون محالاً، أمّا الأحکام الوضعیّه، فلیس فیها کلفه، فلا تختصّ بالقادرین.

مطلب آخر فی حقیقه الحکم التکلیفی والعرفی

اشاره

مطلب آخر

هل حقیقه الحکم التکلیفی والحکم العرفی واحدهٌ؟

والجواب یتوقّف علی بیان أمرین:

الأمر الأوّل: إنّ الغرض فی الأوامر العرفیّه تحقّق المأمور به. أمّا فی الأوامر

الشرعيّه، فالغرض هو العباده. قال تعالى: « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنِّ والإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُون »(۱). فإنّ الغرض من الخلقه ثمّ البعثه والشريعه هو العباده والطاعه سواء فى التعبّديّات أو التوصّليّات، وإن كان بينهما فرق من حيث إعتبار قصد القربه وعدم إعتباره.

الأمر الثانى: إنّه لا يشترط فى إطاعه الحكم بقصد الأمر أنْ لا يكون للعبد داعٍ نفسانى للفعل أو الترک، وإنّما يعتبر أنْ يكون الإنبعاث أو الإنزجار مستنداً إلى أمر المولى لا إلى ذلک الداعى، بحيث لو سئل عن السبب لفعله أو ترکه أجاب بأنّ المولى قد أمر أو نهى، فلا يكون الداعى النفسانى تمام العلّه للفعل أو الترک ولا جزء العلّه. مثلاً: قد يتحقّق للمكلّف فى شهر رمضان أن لا يشتهى أنْ يأكل، إلاّ أنّ تركه للأكل منبعث من أمر المولى، لا لعدم الإشتهاء، إذ العباده حينئذ منتفيه، ولا لكلا الأمرين، إذ الإخلاص حينئذ منتف.

والحاصل: إنّ وجود الدواعى النفسانيّه لا ينافى الإطاعه والعباده، وإنّما المهمّ فى العباده أنْ يُؤتى بها استناداً إلى المولى ــ ولذا تكون الإباحه أيضاً من الأحكام الخمسه، فإنّه يفعل أو يترک لأنّ المولى أباح له ذلک ــ والغرض قائم بالإتيان بالعباده مستنداً إلى المولى.

وأمّا فى التوصّليّات، فإنّه لا غرض كذلک، بل الغرض متعلّق بوقوع الصّلاه فى لباسٍ طاهر، فالطّهاره شرط فى الصّلاه أو النجاسه مانعه ــ على الخلاف بين الأصحاب كما ذكر فى محلّه ــ ولا يعتبر فى تحقّق الطّهاره قصد الأمر.

ص: ۲۶۱

۱- ۱. سوره الذاريات، الآيه ۵۶.

وبما ذكرنا ظهر إنّ المعتبر فى التكاليف هو القدره على الإمتثال، وكون الشىء حاصلًا _ كما فى مثال الصّوم، وفى مثال ترك كشف العوره ونحو ذلك _ لا يمنع من التكليف.

والحاصل:

إنّ القدره على الإمتثال شرطٌ فى التكليف، ولا يعقل تكليف العاجز. وأمّا فى الموارد التى يكون المكلّف فاعلًا أو تاركاً بطبعه، فالتكليف هناك ممكن.

فالمعتبر هو القدره العقليّه والقدره العاديه، وأمّا إعتبار القدره العرفيّه فلا دليل عليه.

وتبقى مسائل:

ص: ٢٦٢

المسأله الأولی: لو وقع الشک فی إعتبار الإبتلاء وعدمه

اشاره

إنّه لـو فرضـنا ــ بعـد قيـام الـدليل علی وجوب الإجتنـاب عن النجس أو الحرام الموجود فی أطراف الشّـبهه ــ وقوع الشـک فی إعتبـار كون جميعهـا محلاًّـ للإبتلاـء وعـدم إعتبـاره، فهـل المرجع إطلاق الـدليل علی وجوب الإجتناب، بأنْ يكون مفاده: يجب الإجتناب عن النجس، سواء كان مورداً للإبتلاء أوْ لا، أو أنّ المرجع هو الأصل العملی؟ قولان:

قال الشيخ والميرزا والعراقی: بأنّ المرجع إطلاق الدليل.

وقال صاحب الكفايه والإصفهانی: بأنّ المرجع هو الأصل العملی لا الإطلاق.

كلام الشيخ

المستفاد من كلام الشيخ فی الشّبهه المفهوميّه للإبتلاء وجود المقتضی للتمسّک بإطلاق الدليل وعدم المانع عنه، فإنّ الشارع لمّا حرّم شرب الخمر

لم يقيّد بكونه مورداً للإبتلاء، وإنّما قال: « حُرِّمَتْ عَلَيْكَمْ ... » وهذا الإطلاق حجّه.

إشكالات المحقّق الخراسانی علیه

اشاره

أشكل عليه بما توضيحه:

إنّ للحكم مراتب أربع، وموضع إشتراط كون متعلّق الحكم فی محلّ الإبتلاء هو مرتبه تنجّز الحكم، المتأخّره عن مرتبه الحكم بمرتبتين، لأنّ المرتبه الأُولى: مرتبه الملاكات. والثانيه: مرتبه الحكم أی الإنشاء. والثالثه: مرتبه الفعليّه. والرابعه: مرتبه التنجّز. وإنّما كان موضعه المرتبه الرابعه، لأنّ إستحقاق العقاب يكون بتنجّز الحكم، وهو منوط بكون المتعلّق فی محلّ الإبتلاء.

وحينئذٍ، فإنّ المرتبه السّابقه لا يعقل أنْ تتكفّل المرتبه اللّاحقه.

هذا الإشكال فی حاشيه الرسائل(۱).

وأشكل أيضاً:

بأنّ إشتراط كون الشیء محلاًّ للإبتلاء بالنسبه إلى صحّه التكليف هو من شرائط مرتبه فعليّه الحكم، أی المرتبه الثالثه، وهذه المرتبه متأخّره عن مرتبه الإنشاء. وما فی المرتبه السّابقه لا يتكفّل ما فی المرتبه اللّاحقه.

وهذا الإشكال فی الفوائد(۲).

وأشكل ثالثاً:

۱- ۱. حاشيه الرسائل: ۱۴۶.

۲- ۲. فوائد الأصول _ ط مع حاشيه الرسائل: ۳۲۰.

بـأنّ الإطلاـق حجّه فى مقـام الإثبـات، لكنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت، وهل يمكن الإطلاق؟ إن كان متعلّق التكليف خارجاً عن محـلّ الإبتلاـء، فإنّ الزجر عنه يكون تحصـيلًا للحاصل، وهو محال، فالإطلاق ثبوتاً محال، والمفروض أنّا فى شكٍ هل كونه فى محـلّ الإبتلاء شـرط لصـحّه التكليف أوْ لا؟ فالتمسّک يكون من قبيل التمسّک بالـدليل فى الشّبهه الموضوعيّه العقليّه لنفس الدليل.

وهذا الإشكال فى الكفايه(١).

الجواب عن الإشكال الأوّل

وقد أُجيب عن الوجه الأوّل:

أوّلًا: بأنّه يناقض الوجه الثانى.

وثانياً: إنّ كلّ قيـدٍ من القيود إنّما يكون حيث يوجـد هناک كلّىٌ ذا قسـمين أو أقسام، فإنّه يكون المقسم لأخـذ القيد فى طرفٍ. مثلًا: التقييد بالإيمان إنّما يكون للرقبه التى هى المقسم للمؤمنه وغير المؤمنه، فلولا وجود الكلّى القابل للقسـمه لم يتحقّق التقييد والتقسيم.

هذا هو الملاک العام للتقييد.

وهـذا غير صـادق فيمـا نحن فيه، لأنّ حقيقه التنجّز عباره عن كون المعصـيه موضوعاً لاسـتحقاق العقاب، ومخالفه الحكم ليسـت بالكلّى الطبيعى القابل للإنقسام إلى ما هو مورد الإبتلاء وما هو خارج عن الإبتلاء ـ كما أنّها ليست قابلهً

١- ١. كفايه الأصول: ٣۶١.

للإنقسام إلى المقدور وغير المقدور، لأنّ المخالفه إنّما تصدق فى صوره القدره فقط ـ فالمخالفه إنّما تتحقّق فى ما إذا كان الشىء تحت الإبتلاء، فإذا تحقّقت استحقّ العقاب عليها.

وبالجمله، فإنّه لا يعقل أن تكون المخالفه بقيد الإبتلاء هى الموضوع لاستحقاق العقاب.

الجواب عن الثانى

وعن الثانى: بأنّ الحكم فعل إختيارى للحاكم، وكلّ فعل إختيارى فإمّا هو مطلق أو مقيّد ـ لأنّ الإهمال من الحكيم محال ـ . فقوله: «لا تشرب الخمر» إمّا مطلق بالنسبه إلى وجود الزاجر النفسانى عنه، وإمّا مقيّد بعدم وجوده. وكذا قوله: صلّ، فهو إمّا مطلق أو مقيّد بعدم وجود الباعث النفسانى إليها.

وعلى هذا، فإنّه إذا كان فعليّه الحكم مقيّدهً بكون المتعلّق فى محلّ الإبتلاء، كان إطلاق الحكم لغواً، لأنّ الحكم هو الإنشاء بداعى جعل الداعى، فهو جعل الباعث للفعل فى الواجبات والزاجر فى المحرمات، فتقييد الفعليّه بكون الشىء مورداً للإبتلاء يستلزم لغويّه الإطلاق فى الإنشاء.

وعلى الجمله: كيف يعقل أن تكون دائره فعليّه الحكم محدودهً بكون الشىء مورداً للإبتلاء، ودائره الإنشاء غير محدوده بذلك؟ إن الحكم بالنسبه إلى الحصّه الخارجه عن الإبتلاء بلا أثر، ولا معنى لشموله له.

ص: ۲۶۶

الجواب عن الثالث

وأمّا ما ذكره فى الكفايه، من أنّ الإطلاق فى مقام الإثبات إنّما يكشف عن الإطلاق ثبوتاً فيما لو كان الإطلاق فى مقام الثبوت ممكناً، وهو هنا غير ممكن.

فالجواب عنه هو: ما ذكر فى بحث الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى، وملخّصه هو:

إنّ مقتضى القاعده لزوم الأخذ بظاهر كلام المولى ما لم يقم دليل شرعى أو عقلى على خلاف ذلك الظهور. وفيما نحن فيه: ظاهر خطابات الشارع هو الإطلاق وعدم التقييد بالإبتلاء وعدمه. غير أنّا نشكّ فى صحّه التكليف مع الشك فى إعتبار الإبتلاء وعدمه، وهذا الشك ليس بحجّةٍ شرعيّه أو عقليّه لأنْ ترفع اليد بها عن ظهور الخطاب فى الإطلاق.

إشكال الإصفهانى على الشيخ

اشاره

وقال المحقّق الإصفهانى(۱) ما توضيحه:

إنّ الإطلاق رفض القيد والتقييد أخذ القيد، والرفض والأخذ أمران إختياريان، فيعتبر أنْ يكون للرافض القدره على الرفض وللآخذ القدره على الأخذ.

لكنّ القيود منها شرعيّه ومنها عقليّه، فما كان شرعيّاً، كان للشارع أخذه أو رفضه، وما كان عقليّاً، فأمره بيد العقل وليس للشارع التدخل فيه.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۲۶۹.

وبعد هاتين المقدّمتين نقول: إنّ إعتبار كون الشيء في محلّ الإبتلاء وتقييد الحكم بذلك أو إطلاق الحكم بالنسبه إليه، من الأُمور العقليّه، وإذا كان كذلك، فإنّه لا يعقل أن يكون كلام الشارع مطلقاً بالنسبه إليه.

وعلى الجمله، فإنّ قيد كون الشيء في محلّ الإبتلاء ليس من القيود التي هي باختيار الشارع حتى يقال بأنّ كلامه مطلق، فلا يعتبر هذا القيد في حكمه بوجوب الإجتناب عن الخمر مثلاً.

الجواب:

ويجاب عنه: بأنّ حقيقه الإطلاق رفض القيود، ومعنى ذلك كون الجعل موسّعاً لا مضيّقاً، فالإطلاق جعل الحكم حال كونه موسّعاً، كما في أعتق رقبةً، فإنّه جعل للعتق على نحو السّعه بالنسبه إلى قيد الإيمان والكفر. وحينئذٍ، فإذا جعل الحكم مطلقاً وانعقد ظهوره في السّعه والإطلاق، وجب اتّباعه، ولو شك في ابتلاء هذا الظهور بمانع عقلي، وجب الأخذ به كذلك، وعليه المحقّق الإصفهاني أيضاً.

ونظير المقام مسأله التناقض والتضاد بين الحكم الظاهري المدلول عليه بالأماره ــ مثلاً ــ وبين الحكم الواقعي، فعلى فرض عدم تماميّه وجهٍ من وجوه الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، هل يجوز رفع اليد عن مقتضى ظاهر الأماره باحتمال تناقضه مع الحكم الواقعي؟

لا ريب في أنّ إشتراط عدم كون الأماره موجبةً لتحليل الحرام وتحريم الحلال هو من القيود العقليّه لا الشرعيّه، ومع ذلك، فلو شك في لزوم التحليل أو التحريم، لم يجز رفع اليد عن مقتضى ظاهر الأماره.

ص: ۲۶۸

فيرد النقض على المحقق الإصفهانى _ القائل هنا بعدم الإطلاق _ أنّه إنْ لم يمكن الجمع بوجهٍ يلزم بناءً على كلامه رفع اليد عن ظواهر الأمارات والأصول، ولا يظنّ به الإلتزام بذلك.

وإلى هنا تمّ دفع الإشكالات على مبنى الشيخ.

والمهم هو التركيز على أنّ الإبتلاء وعدم الإبتلاء من إنقسامات متعلّق الحكم، فإنّ الخمر منه ما هو تحت الإبتلاء ومنه ما هو خارج عنه، وإذا كان الخمر مقسماً للحكم، فإنّه لا يعقل أن يكون الحاكم مهملاً، وما لم يثبت فى موردٍ عدم إمكان الإطلاق، فإنّ مقتضى القاعده عقلاً ونقلاً هو الإحتياط.

وهذا تمام الكلام فى المسأله الأُولى.

المسأله الثانيه: لو كان الشك بنحو الشّبهه المفهوميّه

المفروض أنْ لا شك فى شرطيّه دخول المتعلّق تحت الإبتلاء، لكنْ نشك فى مفهوم الإبتلاء، لأنّ بعض الأطراف إن كان فى الهند فهو خارج يقيناً، وإن كان عندنا فهو داخل يقيناً، لكنْ لو كان فى بلدٍ قريبٍ، فهل هو داخل أو خارج؟ فهل يصحّ التكليف بالإجتناب عنه مثلاً ويكون العلم الإجمالى منجّزاً بالنسبه إليه؟

مقتضى القاعده العامّه عدم وجوب الإجتناب، لأنّ المفروض أنّ الدليل مطلق _ والشبهات فى جواز التمسّك به مندفعه _ والمقيّد مردّد بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الذى فى الهند خارج يقيناً، فهل الأكثر منه أيضاً خارج؟ فالمرجع هو الإطلاق.

وبعباره أَخرى: عندما يرجع الشك إلى التقييد الزائد يكون الإطلاق محكّماً.

المسأله الثالثه: لو كان الشك بنحو الشّبهه الموضوعيّه

اشاره

المفروض أنْ لا ـ شک فی شرطیّه دخول المتعلّق تحت الإبتلاء، وعلیه، فلو وقعت نجاسه إمّا فی إناء زیدٍ الذی فی داره وإمّا فی إناء عمرو، ولکنْ لا ندری هل إناء عمرو داخل تحت الإبتلاء أوْ لا؟ فهل یجب علی زیدٍ الإجتناب من إنائه أو تجری فیه البراءه؟ قولان.

دليل القول بعدم التنجيز

دلیل القول بعدم منجّزیّه العلم الإجمالی بالنسبه إلی إناء زید وصحّه جریان البراءه فیه هو: إنّ وجوب الإجتناب عنه یتوقّف علی شمول إطلاق «اجتنب» لإناء عمرو، لکنّ التمسّک بالإطلاق بالنسبه إلی إناء عمرو من التمسّک بالمطلق فی الشّبهه المصداقیّه، وهو ممنوع، وإذْ لم یشمل الإطلاق إناء عمرو، تکون الشّبهه بالنسبه إلی إناء زید بدویّهً، فالبراءه فیه جاریه.

دليل القول بالتنجيز

وجهان:

قال المیرزا: بالتمسّک بالإطلاق، فالدلیل لفظی.

ص: ۲۷۰

وقال العراقی: بأنّ المورد من قبیل العلم بالغرض والشک فی القدره، وما کان کذلک فالإحتیاط فیه واجب عقلاً، فالدلیل عقلی.

بیان المیرزا

یتلخّص بیان المحقّق النائینی(۱) فی التفصیل فی مسأله التمسّک بالعام والمطلق فی الشّبهه الموضوعیّه، وذلک إنّه یقول: إن کان المخصّص العقلی من قیود الموضوع فالتمسّک غیر جائز، وإن کان من قبیل ملاکات الأحکام ویتعلّق بحسن وقبح الخطاب، فالتمسّک لازم.

توضیح ذلک: إنّه وإنْ کان التمسّک بالعام فی الشّبهه المصداقیّه ممنوعاً، لکنّ المخصّص إن کان عقلیّاً، فإنّه علی قسمین، أحدهما: ما یکون منوّعاً ومقسّماً للموضوع. مثلاً: حکم العقل بقبح لعن المؤمن تخصیص أنواعی، لأنّ مورد اللّعن تاره: مؤمن، وأُخری: غیر مؤمن، وقد خصّ العقل القبح بما إذا کان مؤمناً، وفی مثل هذا القسم لا یجوز التمسّک بالعام فی الشّبهه المصداقیّه. والثانی: أنْ لا یکون التخصیص منوّعاً للموضوع، بل یکون مرتبطاً بالملاک، ففی مثله یلزم التمسّک بالعام عند الشک.

ووجه التفصیل هو: أنّه فی القسم الأوّل، لا یفرّق بین المخصّص اللّفظی والقطعی، فکما لا یجوز التمسّک بالعام فی الأوّل، کذلک فی الثانی. فلو قال: أکرم العلماء، فإنّ الموضوع ذو قسمین: العالم العادل والعالم الفاسق، کذلک لو کان

۱- ۱. فوائد الأصول ۴ / ۵۵.

المخصّص عقليّاً ومنوّعاً للموضوع. بخلاف القسم الثانى، فإنّ العقل قد ضمّن الأحكام الشرعيّه بأنْ لا يكون لمصلحه الحكم مفسده مزاحمه لهذا الملاک، لکنّ هذا التخصيص ليس منوّعاً للموضوع، فلو وقع الشک فى المخصّص العقلى فى هذا القسم يكون المرجع هو العام، ولذا لو قام الدليل على وجوب شىء ثم شککنا فى وجود مفسدةٍ فى ذلک الفعل مزاحمه لمصلحه الواجب، لا نرفع اليد عن دليل الوجوب، لأنّ أمر الملاکات بيد الشارع، ويكون نفس إطلاق الدليل كاشفاً عن عدم وجود المزاحم، بخلاف القسم الأوّل، فإنّ الأمر بيد المكلّف، وعليه أن يفحص عن حال هذا الشخص الذى يريد لعنه، هل هو مؤمن أوْ لا.

وقضيّه الإبتلاء وعدمه وأنّه هل يحسن الخطاب مع عدم الإبتلاء أوْ لا؟ من الأحكام العقليّه، ولمّا كان هذا من الأُمور المرتبطه بالشارع، فإنّ التمسّک بالعام فيه واجب والإحتياط لازم.

إشكال الأُستاذ

قال دام بقاه: بأنّ الكبرى تامّه، إلاّ أنّ الكلام فيما نحن فيه فى الصّغرى، لأنّ القدره على الإمتثال ـ سواء كانت عقليّه أو شرعيّه ـ بكون الشىء فى محلّ الإبتلاء وعدم كونه كذلک، ممّا يكون بيد المكلّف لا بيد الشارع كما فى الملاکات، فالقياس مع الفارق. صحيحٌ أنّ الحاكم فى الموردين هو العقل، فهو الحاكم بتقيّد الأحكام بالقدره، وهو الحاكم بتبعيّه الأحكام للملاکات، لكنّ قياس القدره على الملاکات مع الفارق.

ص: ٢٧٢

بيان العراقى

وذهب المحقّق العراقى(۱) إلى وجوب الإحتياط، لا من جهه عدم جواز التمسّک بالعام فى الشّبهه المصداقيّه، بل من جهه أنّه مقتضى حكم العقل والسّيره العقلائيه، فإنّهما قائمان على الإحتياط فيما لو علم بالغرض وشك فى القدره فى الإمتثال. وتوضيحه:

إنّ العقل حاكم بتقيّد الأحكام الشرعيّه بالقدره، وأمّا الأغراض منها، فليست مقيّدهً بها دائماً، فلو كان الغرض فى موردٍ مطلقاً وشك فى القدره على تحصيله فإنّه يحكم بالإحتياط، فلو قال: لا تشرب الخمر، كان التكليف مقيّداً بالقدره، لكنّ مفسده الخمر موجوده على كلّ حال، فلو شك فى القدره على الإمتثال وجب الإحتياط حتى يثبت العجز عنه.

ونظيره فى الأحكام العرفيّه، فيما لو أمر المولى بنجاه ولده الغريق، فإنّ حفظ نفس الولد غير منوط بالقدره، أمّا إنجاؤه فمشروط، فلو شك فى القدره على إنجائه وجب الإحتياط حتى يثبت العجز.

إشكال الأُستاذ

قال دام بقاه: أمّا الغرض المتعلّق بما هو خارج عن محلّ الإبتلاء ولا قدره بالنسبه إليه على الإمتثال، فالعقل غير حاكم بلزوم تحصيله بلا ريب. وأمّا مع الشك فى القدره على الإمتثال، فإنّ الموارد تختلف، ففى مثال الغريق حيث يعلم بفوت

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۳۴۱ _ ۳۴۲.

الغرض، فالإحتياط لازم بالضروره حتّى يثبت العجز، وكما فى مثال دفن الميّت، لكنّ الكلام فى المورد الذى يشك فيه فى فوت الغرض من الحكم. ومثال محلّ بحثنا هو ما إذا وقعت النجاسه إمّا فى إنائى وإمّا فى إناء زيد المشكوك فى كونه داخلاً فى محلّ الإبتلاء بالنسبه إلىّ بنحو الشّبهه المصداقيّه، فإنّه مع إجراء البراءه فى إنائى يقع الشك فى فوت غرض المولى، ومع الشك فى فوت غرضه لا يحكم العقل بلزوم الإحتياط.

وبعباره أُخرى: حكم العقل بالإحتياط وعدم إجراء البراءه، إنّما هو حيث يعلم بفوت غرض المولى بإجرائها، لا فى المورد الذى يشك فيه فى ذلك، ولا أقلّ من الشك فى وجود الحكم العقلى، فالمقتضى للتمسّك بالبراءه موجود والمانع مشكوك فى وجوده.

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

التنبیه العاشر: فی عدم التنجیز فی الأصول الطولیّه

قد عرفت أنّ تنجیز العلم الإجمالی یدور مدار تعارض الأصول، لکنّ تعارض الأصول إنّما یتحقّق إذا کانت جمیعها فی مرتبهٍ واحده، کما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الماءین مثلاً.

أمّا إذا کانت الأصول طولیّه، بأنْ کان الأصل الجاری فی بعض الأطراف فی مرتبه والجاری فی البعض الآخر فی مرتبهٍ أُخری، فلا یقع التعارض، فلا یکون العلم الإجمالی منجّزاً، بل یجری الأصل الّذی فی المرتبه المتقدّمه بلا معارض. کما لو علم بوقوع النجاسه فی الماء أو التراب مع انحصار الطّهور بهما ولا أثر للتراب إلاّ جواز التیمّم به، فإنّ الأصل ــ أی أصاله الطّهاره ــ یجری فی الماء، ومعه لا یبقی الموضوع للأصل بالنسبه إلی التراب، لعدم الأثر له، لعدم جواز التیمّم مع وجدان الماء الطّاهر.

وأمّا لو کان التراب أثر آخر کجواز السّجده، فمع الشک فی نجاسته أو نجاسه الماء، فالأصلان فی مرتبهٍ واحده ــ کما فی الماءین ــ وحینئذٍ، یتعارضان

ص: ۲۷۵

ويتساقطـان، ويكون العلم الإجمالى منجّزاً، فيقع الكلام بين الفقهاء فى جريان حكم فاقـد الطّهورين عليه أو أنّه يجب عليه الجمع بين الوضوء والتيمّم تحصيلاً للطهاره اليقينيّه؟ وجهان.

والتحقيق هو الثـانى، إذ كمـا يعلم بنجاسه أحـدهما فهو عالم بطهاره أحـدهما، فعليه الإتيان بالوضوء والتيمّم معاً. وما يـذكر مانعاً عن ذلك أمران:

أحدهما: إنّ التوضّى بالماء المحتمل نجاسته، وكذا التيمّم بالتراب المحتمل نجاسته، تشريع، والتشريع حرام.

والآخر: إنّه يحتمل نجاسه بدنه بملاقاه الماء المحتمل نجاسته.

ولكنْ يجاب عن الأوّل: بأنّ هذه الحرمه تشـريعيّه وليست ذاتيّه، والحرمه التشريعيّه ترتفع بقصد الرجاء، فله الإتيان بالوضوء رجاءً لا جزماً. وكذا التيمّم بالتّراب.

وعن الثانى: بأنّه لا أثر للإحتمال مع جريان أصاله الطّهاره، وسيأتى أن ملاقى الشّبهه المحصوره محكوم بالطّهاره.

وتلخّص: أنّ مقتضى القاعده هو الجمع كما تقدّم.

فعلى القول بـاشتراط طهـاره موضع التيمّم ـ كما هو المشـهور بل المـدّعى عليه الإجماع ـ يعتبر تقـديم التيمّم على الوضوء. أمّا على القول بعدم الإشتراط، فهو بالخيار فى تقديم أيّهما شاء.

هذا فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر تكليفى.

وأمّا إذا كان المترتّب على المعلوم بالإجمال حكم تكليفى بالإضافه إلى

الحكم الوضعى، كما إذا علم إجمالاً بغصبيّه الماء أو التراب ـ فهنا حكمان: أحدهما وضعى وهو البطلان، والآخر تكليفى وهو حرمه التصرّف ـ كان المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين، إذ المعلوم بالإجمال حرمه التصرّف فى أحدهما ووجوب إستعمال أحدهما، وتحصيل الموافقه القطعيّه غير ممكن إلاّ مع المخالفه القطعيّه، لأنّه مع الجمع بين الوضوء والتيمّم يقطع بالموافقه من ناحيه الوجوب وبالمخالفه من ناحيه الحرمه، وإنْ تركهما معاً، قطع بالموافقه من جهه الحرمه وبالمخالفه من جهه الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّه ويحكم بالموافقه الإحتماليّه والإكتفاء بأحدهما.

وأمّا إذا علم إجمالاً بنجاسه الماء وغصبيّه التراب، فالأصول تسقط ويتنجّز العلم الإجمالى ويكتفى بالموافقه الإحتماليّه كذلك. إلاّ أنّ الواجب هو الوضوء لاحتمال الموافقه، ولا يجوز التيمّم لاحتمال الحرمه من جهه الغصبيّه، فيتعيّن الوضوء بحكم العقل.

ص: ٢٧٧

التنبيه الحادی عشر: حکم ملاقی بعض أطراف الشّبهه المحصوره

اشاره

هـل الملاقـاه لأحـد طرفی العلم الإجمـالی بوجود النجس تجعـل الملاقی طرفاً ثالثاً، فیجب الإجتناب عنه کالطرفین أوْ لا؟ أقوال. والمهمّ منها ثلاثه:

النجاسه

وعدمها

والتفصیل.

ذکر اُمور قبل البحث

اشاره

ولابدّ قبل الورود فی البحث من ذکر اُمور:

الأمر الأوّل

یشترط فی مورد البحث أنْ لا ـ یکون له منجّز إلاّ ـ العلم الإجمـالی الموجود بین الملاـقی وطرفه، وإلّا فهو خارج عن محلّ الکلام بین الأعلام، کما لو کان ملاقیاً لکلا الطرفین، فإنّه فی هذه الحاله یوجد العلم التفصیلی بالنجاسه، وهو محکوم بها بالإتفاق.

الأمر الثانی

قد وقع البحث بینهم فی سبب الإجتناب عن الملاقی علی وجوه:

أحدها: سرایه النجاسه إلی الملاقی بالملاقاه واتّساع دائرتها، کما لو أُفرغ أحد الطرفین فی إناءین، ویصیر الملاقی أحد الأطراف.

والثانی: لا تسری النجاسه حتی یکون للشبهه ثلاثه أضلاع ویتّسع الموضوع، بل الحکم بالإجتناب یتّسع، نظیر الحکومه.

والثالث: إنّه بالملاقاه یحدث حکمٌ بالنسبه إلی الملاقی کالحکم الثابت للملاقی قبل الملاقاه، غیر أنّ الموضوع ـ وهو النجاسه ـ نشأ من الملاقاه. فللملاقی حکم بالنجاسه فی طول الحکم بها بالنسبه إلی الملاقی.

والرابع: کالثالث، غیر أنّ الحکمین عرضیین.

فالوجوه فی مقام الثبوت أربعه.

إنّما الکلام فی مقام الإثبات:

والظاهر بحسب الإرتکاز العقلائی هو الوجه الثالث. أمّا أنْ یسری الموضوع وهو النجاسه من الملاقی إلی الملاقی، أو یسری الحکم ـ وهو وجوب الإجتناب ـ أو یکون هناک حکمان بوجوب الإجتناب، أحدهما فی عرض الآخر، فکلّ ذلک خلاف الإرتکاز العقلائی. بل إنّ بین الملاقی والملاقی فی الإرتکاز والسّیره العقلائیّه سببیّه ومسبّبیّه، والأوّل فی طول الثانی، لأنّ الطّهاره والنجاسه ـ وإنْ کانا حکمین شرعیّین ـ موجودان عند العقلاء أیضاً، وإنْ اختلف الإعتبار الشرعی مع السّیره العقلائیّه فی بعض الموارد، کنجاسه المشرک، حیث اعتبر

الشارع النجاسه له وليس نجساً عندهم.

وعن سيّدنا الأُستاذ(١): إنّ الإجتناب عن ملاقى النجس من شئون وتبعات الإجتناب عن النجس، بحيث لا يتحقّق الإجتناب عرفاً عن النجس إذا لم يجتنب عن ملاقيه، كإكرام خادم العالم أو إبنه الذى يعدّ إكراماً للعالم نفسه عرفاً. وهذا هو الوجه الثانى من الوجوه الأربعه وقد قرّبه بوجهين، ثمّ ذكر أنْ لا دليل عليه فى مقام الإثبات.

وأظنّ أنّه يرجع إلى الوجه الذى اختاره شيخنا وعبّر فيه بالسّببيّه والمسبّبيّه، واستدلّ له بالإرتكاز والسّيره العقلائيّه، واللّه العالم.

والحاصل: أنّ الوجه الثالث هو الذى عليه الإرتكاز والسّيره، وهو ظاهر الأدلّه الشرعيّه مثل قوله عليه السّلام (إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شىء)(٢)، فإنّ مفهومه: أنّه ينجّسه الشىء النجس إذا حصلت الملاقاه بينهما.

وهذا الوجه هو الذى ينبغى أنْ يكون موضوع البحث والخلاف بين الأعلام، وإلاّ فلا ريب فى نجاسه الملاقى بناءً على سائر الوجوه.

الأمر الثالث

إنّ الشّبهه على قسمين: حكميّه، كالعلم الإجمالى بوجوب إحدى الصّلاتين من الظهر والجمعه. وموضوعيّه، كالعلم الإجمالى بخمريّه ما فى أحد الإناءين.

١- ١. منتقى الأصول ٥ / ١٤٨.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١ / ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١ و ٢.

و«المنجّز» أى المصحّح لمؤاخذه المولى هو «قيام الحجّه» على الحكم. و«الحجّه» تارةً عقليّه، وأَخرى شرعيّه، وكلٌّ منهما تارةً: تفصيلى وأُخرى إجمالى.

أمّا فى الشّبهه الموضوعيّه، فالحجّه تقوم على الجامع الإنتزاعى بين الطرفين، وهو «خمريّه أحدهما» مثلًا، فيشكّ هل هذا الطرف هو المعلوم الخمريّه أوْ ذاك؟ والعقل يحكم بلزوم الإجتناب عن كليهما، مقدمةً لامتثال الحكم الشرعى بحرمه شرب الخمر، فلو شرب ما فى كلا الإناءين فقد ارتكب كبيره شرب الخمر، وكذا لو باع كليهما، وكان البيع باطلًا، أمّا لو شرب أحد الإناءين، فالأصل عدم شرب الخمر، ولا يترتّب شىء من آثار شرب الخمر إلّا الحكم بالفسق بناءً على حرمه التجرّى، لأنّ الأحكام من الفسق والحدّ مترتّبه على شرب الخمر، وهذا العنوان غير متحقّق بشرب أحد الإناءين. نعم، إرتكاب أحد الإناءين يستتبع إستحقاق العقاب، لأنّه قد ارتكب مورد إحتمال التكليف المنجّز، كما لا خلاف فى فساد بيع أحد الإناءين، وإنْ وقع البحث بينهم فى وجه الفساد:

فالميرزا المحقّق يقول بالفساد، من جهه أنّ أصاله الصحّه فيه معارضه بأصاله الصحّه فى بيع الطرف الآخر، وإذا تعارضتا تساقطتا، والأصل فى المعاملات هو الفساد.

فإن قيل: المفروض وقوع البيع على أحد الطرفين، وأمّا الآخر، فلم يقع البيع عليه حتى يشكّ فى الصحّه فتجرى أصاله الصحّه ويقع التعارض؟

أجاب: إنّ حقيقه صحّه البيع وجود السّلطنه عليه، وحقيقه فساده عدمها، وهى فى كلا الطرفين مشكوك فيها، والأصل عدم وجودها فيهما، فيتعارضان

ويتساقطان والمرجع فساد البيع.

والمحقّق العراقى يقول: إنْ قلنا بعليّه العلم الإجمالى، فبيع أحد الطرفين فاسدٌ، سواء جرى أصاله الصحّه أوْ لا، كان له معارض أوْ لا. وإنْ قلنا باقتضاء العلم الإجمالى ــ وهو عدم مؤثريّه العلم مع جريان الأصل فى طرفٍ بلا معارض ــ فإنّ المفروض عدم وقوع البيع على الطرف الآخر حتى تجرى أصاله الصحّه.

وعليه، فإن الأصل فى الطرف الواقع عليه البيع جارٍ بلا معارض، فالبيع محكوم بالصحّه.

فالعراقى تكلّم فى المقام بحسب المبنى، فعلى العليّه يكون العلم الإجمالى مؤثراً، وإنْ جرى الأصل فى أحد الطرفين بلا معارض، وعلى الإقتضاء لا يؤثر فى تلك الحاله.

على المبنى الأوّل، يكون البيع فاسداً على كلّ تقدير.

أمّا على المبنى الثانى، فلابدّ من التحقيق فى أمرين:

إنّ ما ذكره الميرزا، من أنّ الفساد هو عدم السّلطنه والصحّه وجودها، غير صحيح، بل نسبه الصحّه إلى السّلطنه نسبه المسبّب إلى السّبب، لأنّ الملكيّه والسّلطنه على الشيء هى المنشأ لصحّه وقوع البيع عليه، وعدم السّلطنه عليه هو المنشأ لفساد البيع.

ثم إنّه هل الأصول التنزيليّه تجرى فى أطراف العلم أوْ لا؟

قال الميرزا: لا تجرى.

وقال العراقى: تجرى.

ص: ٢٨٢

وعليه، فإنّ الأصل فى عدم السّلطنه هو الإستصحاب، وهو من الأصول التنزيليّه، إذ لو شک فى ملکيّه المائع وعدمها، فإنّه إنْ کان خمراً فلا، وإن کان غير خمر فنعم، فالشک يعود إلى تحقّق السّلطنه عليه. فعلى القول بالجريان، يوجد فى المثال أصلان يجريان فى کلٍّ من الطرفين، وأمّا على القول بعدم الجريان، فإنّه مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع، لا يجرى الأصل، لأنّه يعلم بکونه مالکاً لأحد الطرفين، لعدم کونه خمراً، وإذا سقط الأصلان ــ أى أصاله عدم السّلطنه ــ فى الطرفين، وصلت النوبه إلى المسبّب وهو الصحّه والفساد، لما تقدّم من کون النسبه نسبه السّبب والمسبّب، وحينئذٍ، يکون أصاله الصحّه جارياً فى الطرف الذى وقع إرتکابه، لأن هذا الأصل إنّما يجرى بعد العمل لا قبله. وعليه، فلابدّ من الحکم بصحّه بيع أحد الطرفين على مبنى الميرزا.

قال الأُستاذ:

ما ذکره هذان المحقّقان مخدوش، لأنهما قد بنيا المسأله على جريان أصاله الصحّه وعدم جريانها، فقال المحقّق الميرزا: بوجود المقتضى للجريان، لکنّه يسقط على أثر المعارضه. وقال المحقّق العراقى: بأنّه إذا وصلت النوبه إلى أصاله الصحّه، فإنّ هذا الأصل بناءً على مسلک الإقتضاء يجرى ولا مانع عن جريانه، لعدم جريانه فى الطرف الآخر لعدم الموضوع.

لکنّ الکلام فى مستند أصاله الصحّه، فللقوم فيه خمسه وجوه، والمختار أنّ مستند هذا الأصل هو السّيره العقلائيّه، فإنّهم ــ إذا وقع العمل ثمّ شک فى کونه جامعاً للأجزاء والشرائط المعتبره ــ لا يعتنون بالشک ويحملون العمل على

الصـحّه، وهـذا هو الأصـل لقاعـده الفراغ الجـاريه فى عمـل الشـخص المكلّف، فـإنّ الأسـاس لتلـك القاعـده هو أصاله الصـحّه المسـتنده إلى السّيره العقلائيّه والنصوص الخاصّه فيها. وأمّا بالنسبه إلى أعمال الآخرين، فإنّ الأصل عند العقلاء هو الصحّه المعبّر عنه بأصاله الصحّه.

هذا، ولو شك فى صحّه العمل من حيث واجديّته لصلاحيّه الفاعل أو قابليّه القابل، فالسّيره العقلائيّه غير قائمه على إجراء الصحّه فيه، لأنّها دليل لبّى يؤخذ منه بالقدر المتيقّن، فلو وقع البيع وشك فى كون البائع بالغاً لم يحمل على الصحّه.

والشك فيما نحن فيه يعود إلى أنّ المورد قابلٌ للبيع أوْ لا، لاحتمال كونه خمراً والخمر لا يصـحّ بيعه، فإنّ أصاله الصـحّه فى مثله غير جاريه، بل الشك يعود إلى تحقّق النقل والإنتقال، والأصل عدمه.

الكلام فى نماء وفائده أحد طرفى العلم

ولـو كـان لطرفى العلم نمـاء وفائـده، كالشـجرتين المغصوبه إحـداهما لهمـا ثمره، وكالـدارين المغصوبه إحـداهما يسـتفاد منهما بالسـكنى، فإن أكل من كلتى ثمرتى الشـجرتين، فلا إشـكال فى أنّه أكل الحرام، أو سكن المكان المغصوب. وأمّا لو أكل ثمره إحدى الشجرتين أو سكن إحدى الدارين، فهل ارتكب الحرام؟ قولان.

قال الميرزا بعـدم الجواز، سواء كانت الفائـده متّصـله أو منفصـله، كانت موجوده عنـد تحقّق العلم أو بعـده، كان الطرف المقابل موجوداً أو معدوماً

والشجره موجوده عند الإستفاده من ثمرها أو معدومه ... ففی جمیع الفروض الحرمه تکلیفاً والضّمان مترتّب، بلا فرقٍ بین الفائده المتّحده مع ذیها کالسّکنی بالنسبه إلی الدار، والفائده غیر المتحده کالثمره من الشجره، فإنّهما وجودان متغایران.

والحاصل: إنّ الحرمه تسری، مضافاً إلی الضمان، لأنّ الثمره من شئون الشجره، والسکنی من شئون الدار، وهکذا.

وفی المقابل قول بعدم الحرمه، لجریان أصاله الإباحه بالنسبه إلی التصرّف فی أحد الطرفین، کما أنّ البراءه جاریه عن الضمان، لأنّ التصرّف فی الثمره لیس بتصرّفٍ فی الشجره.

أقول:

توضیح البحث هو: إنّه إذا علم إجمالاً بغصبیّه إحدی الشجرتین، فقد تکونان قبل العلم ملکاً للغیر، کأنْ تکونا ملکاً لزیدٍ، فیشتری عمرو منه إحداهما ویغصب الأُخری، فتحصل الثمره من إحداهما. وقد لا تکونان ملکاً لأحد، کأنْ تکونا من المباحات، فحاز زید إحداهما وعمرو الأُخری، ثمّ غصب أحدهما شجره الآخر.

فعلی القول الثانی: قد قام الدلیل علی حرمه التصرّف فی مال الغیر بدون إذنه، فالموضوع «مال الغیر»، وهذه الثمره یشک فی کونها مال الغیر، لأنّ الشجرتین إحداهما فقط للغیر، فکان العقل حاکماً بالإجتناب عن الشجرتین، وأمّا الثمره من إحداهما، فلا دلیل علی وجوب الإجتناب عنها، ومع الشک فی کونها

من ملك الغير تجرى أصاله عدم كون الشـىء من ملك الغير، وهو الأصل الموضوعى، لعدم جواز التمسّک بالدليل العام المشار إليه بالنسـبه إلى الثمره، فإنّه من التمسّک بالعام فى الشّـبهه المصداقيّه. لكنّ جريان الأصل الموضوعى يتوقّف على القول بجريان الإستصـحاب فى العـدم الأزلى، وعلى القول به، فلابـدّ من إثبات عـدم المانع من جريانه هنا، وذلك: لأنّ إستصـحاب عدم كون هـذه الثمره ملكاً للغير معارض بعـدم كونها ملكاً لنفسه، فقيل: بأنّهما ــ لمّا علم بمخالفه أحـدهما للواقع ــ يتساقطان. وقيل: بعدم تساقطهمـا، لعـدم لزوم المخـالفه القطعيّه من إجرائهمـا معاً، نعم، يلزم المخالفه للعلم الإجمالى، وهو غير مضـرّ. وعلى هـذا القول يكون الإستصحاب جارياً بلا مانع.

لكنّ الميرزا ينكر جريان الإستصـحاب فى العدم الأزلى. وأيضاً: يرى عدم جواز الإستصـحابين مع وجود العلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع.

هذا بالنسبه إلى الحكم التكليفى، وهو جواز التصرّف.

وأمّا بالنسـبه إلى الحكم الوضـعى ــ وهو الضّـمان ــ ، فإنّ موضوع الحكم بالضّـمان هو: وضع اليد على مال الغير عدواناً، ووضع اليد على الثمره من إحدى الشـجرتين ليس من مصاديق هذا العنوان. إلاّ أنْ يقال: إنّ كون الشـجره طرفاً للعلم الإجمالى ووجوب الإحتياط يسرى إلى الثمره، كما تقدّم فى مثال إكرام العالم وسرايه الحكم إلى ولد العالم، فالضمان ثابت.

لكنّ الجواب: إنّ للثمره حكماً آخر غير حكم الشجرتين، فله ملاكه الخاصّ به. هذا أوّلاً.

ص: ۲۸۶

وثانياً: إنّ ضمان الثمره يتوقّف على أنْ تكون الشجره ملكاً للغير، وهذا أوّل الكلام، فالسّرايه من جهه التبعيّه غير ثابته.

هذا تمام الكلام فی الأُمور قبل البحث عن حكم الملاقی.

ملاقی الشّبهه المحصوره وله صور:

الصّوره الأُولی

اشاره

أن يعلم إجمالاً ـ بنجاسه أحد الإناءين، ثمّ تقع الملاقاه بين الشیء وأحد الطرفين، لا مع كليهما، على أنْ لا يكون للشیء طرف كذلك، مع فرض أنْ لا يكون الطرفان مسبوقين بالنجاسه، ولا يكون لهما منجّز إلّا العلم الإجمالی.

وفی هذه الصّوره قولان:

وجوب الإجتناب عن الملاقی.

وعدم وجوب الإجتناب عنه.

دليل القول بوجوب الإجتناب

اشاره

وقد استدلّ للقول الأوّل بالكتاب والسنّه والعقل.

فمن الكتاب: قوله تعالى: « وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ »(۱). بتقريب أنّ الهجر للرجز

۱- ۱. سوره المدثر، الآيه ۵.

إنّما يتحقّق بترک جميع شئونه، ومنها الملاقی له، فإنّه لمّا کان الهجر للرجز الموجود فی البين واجباً، فقد حصل الإشتغال به وبما يتعلّق به، ومع عدم الإجتناب عن الملاقی يشک فی حصول البراءه، فيجب الإحتياط بالنسبه إلی الملاقی.

الإشكال عليه:

وقد أُشکل عليه: أوّلاً: بتوقّف الإستدلال علی أن يکون «الرجز» فی الآيه هو «النجس».

ثانياً: سلّمنا، لکن الواجب الإجتناب عن النجس، وصدقه علی الملاقی مشکوک فيه، فلا يجوز التمسّک بالآيه بالنسبه إليه.

من السنه

اشاره

ومن السنّه: الخبر(۱) الوارد فی الفأره التی وقعت فی خاويهٍ من السّمن، حيث أمر الإمام عليه السّلام بالإجتناب عن السّمن، فقال الراوی: الفأره أهون علیّ ... فقال الإمام: (إنّک لم تستخف بالفأره، وإنّما استخففت بدينک، وإنّ اللّه حرّم الميته من کلّ شیء).

وجه الإستدلال: تعبير الإمام عليه السّلام بالميته، وهو ظاهر فی أنّ حکم ملاقی الميته حکم الميته، فيکون حکم الملاقی حکم الملاقی، وليس للملاقی حکم آخر حتی يشک فيه.

والحاصل: إنّ هذا المورد من قبيل وجوب إکرام العالم، فإنّ الحکم بإکرامه يسع ولده، فيجب إکرامه بنفس هذا الحکم، لأنّ الولد من شئونه، والحکم کذلک

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱ / ۲۰۶، الباب ۵ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، رقم: ۲.

يعمّ جميع شئونه ومتعلّقاته.

الإشكال عليه:

بالسند، ففيه «عمرو بن شمر» وهو ضعيف.

وفى الـدلاله نظر، لأنّ المدلول هو ردع الراوى عن أن يتوهّم أنّ ميته الفأره هيّنه ولا يجب الإجتناب عن الملاقى لها، فدفع الإمام هذا التوهّم وأنّ الميته حكمها النجاسه، سواء كانت صغيرةً أو كبيره.

وبالجمله، فإنّ الخبر فى مقام بيان مطلب آخر، وليس بصدد البيان عن حكم الملاقى.

من العقل

اشاره

ومن العقل: فقد استدلّ بتقريب أنّ العقل فى هذه الصّوره يرى الإجتناب عن الملاقى، لأنّه بالملاقاه يصير طرفاً للطّرف الملاقى، فيلزم الإجتناب عنه كما يلزم عن الملاقى، لتحقّق العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما.

الإشكال عليه:

وقد أجاب الشيخ(۱) عن هذا الإستدلال: بأنّ الشكّ فى طهاره الملاقى ونجاسته مسبب عن الشكّ فى نجاسه الملاقى وطهارته، والأصل فى السّبب حاكم على الأصل فى المسبّب، إذ لا يجرى الأصل فى المسبّب مع جريانه فى السّبب، لتقدّم السّبب على المسبّب فى الرتبه. بل الذى فى مرتبه السّبب هو

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۲۴۲.

الطّرف، والأصل جارٍ فيه كذلك، وإذا جرى الأصلان فى الملاقى والطرف تعارضا، وبقى الأصل فى الملاقى جارياً بلا معارض، لسقوط معارضه ـ وهو الطرف ـ بالمعارضه مع الملاقى.

الجواب:

وأُجيب عن كلام الشيخ: بأنّه وإنْ كانت الكبرى مسلّمه، لكنّها غير منطبقه على المورد، لأنّه كما أنّ النسبه فى أصاله الطّهاره بين الملاقى والملاقى نسبه السّبب والمسبّب، فإنّ أصاله الإباحه نسبتها إلى أصاله الطّهاره نسبه المسبّب إلى السّبب، لأنّا لمّا نشك فى إباحه شرب هذا الإناء، فإنّ السّبب فى هذا الشك هو الشك فى طهارته، إذ النجاسه سبب لحرمه الشرب والطّهاره سبب لحليّته، فإذا سقط الأصلان ـ فى الملاقى والطرف ـ بالمعارضه، وصلت النوبه إلى أصاله الطّهاره فى الملاقى كما ذكر الشيخ. لكنّ هذا الأصل ليس بلا معارض، بل يعارضه أصاله الإباحه فى الطرف المسبّب عن أصاله الطّهاره فيه، وإذا كان كذلك، حصل العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو الطرف.

المناقشه:

وفيه: إنّ قاعده تقدم الأصل السّببى على المسبّبى مسلّمه، لكنْ لا سببيّه ومسبّبيّه بين أصاله الطّهاره فى الملاقى وأصاله الطّهاره فى الطرف، لكونهما فى مرتبهٍ واحده، لكن الأصل فى الطرف فى مرتبه واحده مع الأصل فى الملاقى، وإذا تعارضا تساقطا، ولمّا كان الساقط لا يعود، فإنّ الأصل فى الملاقى بلا معارض.

ص: ۲۹۰

جواب آخر عن الاستدلال العقلی

وأجاب المحقّقون عن الإستدلال العقلی: بأنّ الشرط فی منجزیّه کلّ منجِّزٍ أنْ لا یکون المورد منجَّزاً بمنجِّزٍ غیره، فلو کان منجَّزاً من ذی قبل بأنْ قام الدلیل علی إستحقاق العقاب علی التکلیف، لم یتنجّز ثانیهً، للزوم تحصیل الحاصل.

وبعباره أُخری: فإن کلّ تکلیفٍ قامت الحجّه علیه وصار مورداً لاستحقاق العقوبه، فهو غیر قابل لأنْ یتنجَّز ثانیهً، ولهذا قالوا: المنجَّز لا یتنجّز.

وعلی هذا، فإنّ المفروض تنجّز التکلیف الموجود بین الطرفین بالعلم الإجمالی، فالطّرفان منجَّزان به، فلو لاقی الشیء أحد الطرفین وحصل العلم الإجمالی بنجاسه الملاقی أو الطّرف، فإنّ هذا العلم سوف لا یتنجّز فی الطرف، لفرض تنجّزه بالعلم الإجمالی الأوّل، وحینئذٍ، یکون الملاقی مشکوک التنجز فیجری فیه الأصل بلا معارض.

هذا ما ذکره المحقّقون: المیرزا والإصفهانی والعراقی(۱).

المناقشه:

قال الأُستاذ: وفی القاعده التی ذکروها من أنّ «المنجّز لا یتنجّز ثانیاً» تأمّل، فمن الجائز قیام الطّریقین ــ کالإقرار والبیّنه ــ علی أمرٍ، فیحتجّ علی الشخص بالبیّنه وبإقراره بحق الغیر مثلاً، بمعنی أنّ کلاًّ من الحجّتین مؤثّر عقلاءً، ویمکن أنْ یعاقب الشخص إستناداً إلی إقراره والبیّنه القائمه علی الجرم الصّادر منه، فالمقصود أنّ کلاًّ منهما مصحّح لمؤاخذته، لا أن یقام البیّنه علیه بعد إقراره حتی

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۴۴۵، نهایه الأفکار ۳ / ۳۶۰، نهایه الدرایه ۴ / ۲۸۲.

يكون تحصيلاً للحاصل أو يلزم تعدّد العقاب.

تفصيل السيّد الخوئى

ثمّ إنّ المحقّق الخوئى قد فصّل فى المقام، فذكر أنّ عدم مؤثريه العلم الإجمالى الثانى إنّما هو فيما لو لم يكن الطرف ــ أى عِدل الملاقى ــ مجرى لأصلٍ طولى سليم عن المعارض، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين ثمّ لاقى أحدهما شيء.

وأمّا إذا كان للطرف أصل طولى، كما إذا علمنا بنجاسه مردّده بين الثوب والماء، ثمّ لاقى الثوب شيء آخر، ففى هذه الصّوره، تسقط أصاله الطّهاره فى الطرفين للمعارضه وتبقى أصاله الحلّ فى الماء بلا معارض، لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها، فيقع التعارض حينئذٍ بين أصاله الطّهاره فى الملاقى وأصاله الإباحه فى الماء، للعلم بأنّ الملاقى نجس أو أنّ الماء حرام شربه، وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى منجّزاً فيجب الإجتناب عنه.

التحقيق فى المقام و يقع فى مقامين

اشاره

التحقيق فى المقام:

والتحقيق أن يقع البحث فى مقامين:

الأوّل: فى أنّ العلم الثانى مؤثر أوْ لا؟.

الثانى: فى تفصيل السيّد الخوئى.

ص: ۲۹۲

المقام الأوّل

مقدّمهٌ:

إنّ الملاک فی منجّزیّه العلم الإجمالی للأطراف ماذا؟

إذا قام العلم الإجمالی علی وجود النجس فی الشّبهه المحصوره، فإنّه حجّه عقلیّه قائمه علی الجامع بین الطرفین، ولا یعقل أن یسری إلی الأطراف أنفسها، فتنجّز الأطراف لیس من جهه العلم، بل هو من جهه قاعده الإشتغال، وإنّما العلم سبب لجریان هذه القاعده، فتکون القاعده منجّزه للإجتناب عن کلّ طرفٍ، مقدّمهً للفراغ الیقینی.

والحاصل: إنّ المنجِّز للجامع هو العلم، وللأطراف هو قاعده الإشتغال الناشئه من العلم الإجمالی.

وبعد هذه المقدّمه نقول:

إنّه قد تسبّب العلم الإجمالی الأوّل لاشتغال الذمّه بالنسبه إلی الملاقی وطرفه، فکانت قاعده الإشتغال مقتضیه للإجتناب عن الطرف والملاقی حتی یحصل الفراغ، وحینئذٍ، لا یعقل أن یکون العلم الثانی مؤثّراً نفس الأثر فی الطرف، أی أنْ یوجب الإشتغال بالنسبه إلیه، لتحقّق الإشتغال بالعلم الإجمالی الأوّل، وإذا انتفی ذلک لعدم تعقّل الإشتغال مرّه اُخری، کان الأصل بالنسبه إلی الملاقی جاریاً بلا معارض.

لا یقال: العلم الإجمالی أفاد الإشتغال حدوثاً، لکنّ العلم الإجمالی الثانی یشارکه فی الإشتغال والتنجّز بقاءً، وما المانع من ذلک؟

لأنّا نقول: العلم الإجمالى الثانى متأخّر عن الأوّل بمناط العليّه والمعلوليّه، لأنّ العلم بنجاسه الملاقى أو الطرف، معلول للعلم بنجاسه الملاقى والطرف. ومع التقدّم والتأخّر ــ وأنّه لا ينزل ذاك ولا يترقى هذا ــ يستحيل أن يكونا شريكين فى التنجيز، لأنّ الإشتراك يتوقّف على كون الشيئين فى مرتبه واحده، بأنْ يكونا جزئين للعلّه الواحده، وإذا أثّر العلم الأوّل أثره، فلا يبقى مجالٌ لتأثير الثانى نفس الأثر. نظير ما إذا علم فى اللّيل بفوت إحدى الصّلاتين إمّا العصر وإمّا المغرب، فإنّ الذمّه مشغوله بإحداهما، لكنّ الإشتغال بالمغرب يقينى لكون الشك فى اللّيل، فتجرى فيها القاعده، ويكون الشك فى العصر بدويّاً.

المقام الثانى

توضيح التفصيل: إنّه لو حصل العلم الإجمالى بوجود النجس بين الإناءين فلاقى شىء أحدهما، فإنّ الملاقى محكوم بالطّهاره، لأنّ أصاله الطّهاره فى الطرفين يسقط بالمعارضه، وأيضاً يسقط بتبعهما أصاله الحلّ فى الطرفين، وتبقى أصاله الطّهاره فى الملاقى بلا معارض.

ولكنْ قد يكون العلم بين طرفين أحدهما الثوب والآخر الماء، فإذا لاقى الثوب شىء، فإنّ أصاله الطّهاره فى الثوب تتعارض مع أصاله الطّهاره فى الماء فيتساقطان، لكنْ فى طول هذا الأصل بالنسبه إلى الماء يوجد أصاله الإباحه، ولا يوجد هذا الأصل فى طول أصاله الطّهاره فى الثوب، فلو أُريد إجراء أصاله الطّهاره فى الملاقى، كان أصاله الإباحه فى الماء معارضاً له، وحينئذٍ، يجب الإجتناب عن الملاقى.

ص: ٢٩٤

أقول:

إنّ مبنى هذا التفصيل هو: إنّ تنجيز العلم الإجمالى يدور دائماً مدار سقوط الأصل والقاعده فى الطرفين على أثر المعارضه وعدم وجود المرجّح لأحدهما على الآخر، وأمّا لو كان لأحد الأصلين مرجّح فإنّه سيجرى بلا معارض.

وفيما نحن فيه: قد سقط أصاله الطّهاره فى الطرفين للمعارضه وعدم المرجّح، لكنّ أصاله الإباحه فى الماء مشكوك فى سقوطها، ومع الشك تكون جاريةً. فلو علم بنجاسه الثوب أو الماء وجب الإجتناب عن الثوب فى الصّلاه وعن الماء فى الوضوء، لسقوط أصاله الطّهاره فيهما، ولكنّ شرب هذا الماء جائز لعدم المعارض لأصاله الإباحه.

وهذا المبنى مردود كما سيأتى.

هذا تمام الكلام فى الصّوره الأُولى.

الصّوره الثانيه وهى على ثلاثه أقسام

اشاره

ذكرها المحقّق الخراسانى:

الأوّل: أن يحصل العلم بنجاسه أحد الطرفين ثمّ تحصل ملاقاه الشىء الثالث مع أحدهما ويحصل العلم بها.

وهنا قد تحقّق بالعلم الإشتغالُ اليقينى ووجب الإجتناب عن الطرفين، ومع الإجتناب عن كليهما يحصل الفراغ اليقينى، وأمّا الملاقى فلا يجب الإجتناب عنه وإنْ كان بينه وبين الملاقى ملازمه فى الحكم، لأنّ العلم قد تعلّق بالطرفين لا أكثر،

وبالإجتناب عنهما يتحقّق الإمتثال.

الثانى: أن يحصل العلم بنجاسه أحد الطرفين، ثمّ تقع الملاقاه بين الشىء الثالث وأحدهما، ويحصل العلم بنجاسه الملاقى أو الطّرف.

وهنا يجب الإجتناب عن الملاقى والطّرف دون الملاقى، وإنْ كانت النجاسه فى الملاقى معلوله للملاقاه معه إنْ كان هو النّجس، ومع الإجتناب عنهما، يقع الشك فى التكليف بالنسبه إلى الملاقى، ويجرى الأصل فيه بلا معارض.

الثالث: أن يحصل الملاقاه لأحد الإناءين الموجود بينهما النجاسه، ثمّ يحصل العلم بالنجاسه والملاقاه.

وهنا ثلاثه أطراف، الملاقى والملاقى والطّرف، فإمّا النجس هو الملاقى والملاقى وإمّا هو الطّرف، فالثلاثه متعلَّق العلم. والمختار عنده هنا: وجوب الإجتناب عن الملاقى، خلافاً للشيخ ــ وتبعه الميرزا ــ إذْ قال بعدم وجوب الإجتناب عنه.

دليل القول بعدم الإجتناب فى القسم الأوّل

واستدلّ للقول بعدم وجوب الإجتناب بأنّ: نجاسه الملاقى ووجوب الإجتناب عنه فى طول نجاسه الملاقى ووجوب الإجتناب عنه، لتخلّل الفاء، وهذه الطوليّه معناها كون الشك فى نجاسه الملاقى مسبّباً عن الشكّ فى نجاسه الملاقى، ومع فرض جريان الأصل فى المسبّب لا يكون الأصل جارياً فى السّبب، ولمّا كان المفروض جريانه فى الملاقى لا يبقى الشك فى المسبّب.

ولكنّ الأصل ــ أصاله الطّهاره ــ لمّا جرى فى الملاقى وتعارض مع الأصل

فی الطرف وتساقطا، یتحقّق الشک فی الملاقی من حیث الطّهاره والنجاسه، فتجری فیه أصاله الطّهاره، لوجود المقتضی ــ وهو الشک ــ وعدم المانع وهو الأصل فی السّبب، فإنّه قد ارتفع بالتساقط مع أصل الطرف علی أثر التعارض.

دلیل القول بالاجتناب فی القسم الأوّل

واستدلّ للقول بوجوب الإجتناب عن الملاقی بما حاصله: وجود المانع عن جریان الطّهاره فی الملاقی، وإنْ کان المقتضی موجوداً. توضیحه:

إنّ جریان الأصل فی الملاقی یتوقّف علی وجود المقتضی وهو الشک، وعدم المانع وهو الأصل المعارض. أمّا المقتضی وهو الشک فی طهاره الملاقی ونجاسته فموجود ولا یمکن نفیه. إنّما الکلام فی المانع، فنقول:

صحیحٌ أنّ الأصل فی الملاقی متأخّر عن الأصل فی الملاقی، للسببیّه والمسبّبیّه فیما بینهما، ولکنّه مع الأصل فی الطّرف فی مرتبهٍ واحدهٍ، وحینئذٍ یتعارض هذان الأصلان، فیجب الإجتناب عن الملاقی. والوجه فی کونهما فی مرتبهٍ واحده هو عدم الملاک للتأخّر والتقدّم فیما بینهما(۱)، إذ لیس النجاسه فی الطّرف سبباً للشک فی نجاسه الملاقی، ولا هی موضوع للحکم بها فیه، فهما فی مرتبهٍ وعرضٍ واحدٍ، فیکون العلم الإجمالی هو المانع عن جریان الأصل فی الملاقی، وهو الأصل فی الطرف.

---

۱ – ۱. ملاک التقدّم والتأخّر فی المرتبه أحد أمرین: أحدهما: العلّیّه والمعلولیّه أو السّببیّه والمسبّبیّه. والآخر: الموضوعیّه والمحمولیّه.

وحاصل الکلام: إنّ الأصل فی الطرف کما یعارض الأصل فی الملاقی یعارض الأصل فی الملاقی لوحده المرتبه.

المناقشه والجواب

المناقشه:

ویناقش هذا الإستدلال بما حاصله: أنّ الأصل فی الطرف قد سقط بالمعارضه مع الأصل فی الملاقی، فکیف یعارض الأصل فی الملاقی، لأنّ السّاقط لا یعود؟

الجواب:

ویجاب: بأن حقیقه التعارض هو أنْ یکون المقتضی للجریان فی کلّ طرفٍ موجوداً، ویکون کلّ واحد منهما مانعاً عن جریان الآخر، لکنّ التعارض من أحکام الزمان لا ـ من أحکام المرتبه، والأصول فی الملاقی والملاقی والطرف وإنْ کانت مختلفهً فی المرتبه، لکنّها فی الزمان الواحد ولیس بینها تقدّم وتأخّر زمانی، وعلی هذا، فإنّه یوجد الشک فی طهاره ونجاسه الملاقی والطّرف، فالموضوع لجریان الأصل فیهما موجود، ولکنّ جریانه فی کلیهما یستلزم المخالفه القطعیّه، إذنْ، لا یجری لا فی هذا ولا ذاک، وهذا معنی التعارض.

إنّ التعارض هو عدم جریان الأصل فی الطرفین، للزوم المخالفه القطعیّه مع العلم الإجمالی، وهذا معنی سقوط الأصلین، ولیس معنی السقوط هو إنعدام الأصل، بل المقصود قصور الأصل عن الشمول للطرفین.

ص: ۲۹۸

ثمّ لمّا نلحظ الحاله فی الملاقی، نجد الموضوع ـ وهو الشک فی الطّهاره والنجاسه ـ موجوداً، وهو أیضاً موجود فی الطّرف بالوجدان، وإذا کان الموضوع موجوداً فی الطّرفین، یقع التعارض کذلک، لمانعیّه العلم الإجمالی، وإلّا تلزم المخالفه القطعیّه.

وتلخص: إندفاع الشّبهه وتمامیّه القول الثانی، وأنّ الأصل یسقط فی الأطراف الثلاثه.

ومن هنا یظهر ما فی کلام مصباح الأُصول، فإنّه قد اختار هذا القول هنا، وأنّ الأصل یسقط فی الملاقی والملاقی والطرف، ولکنّه فی دوران أمر النجاسه بین الماء والتراب قال بوجود الأصل الطّولی فی طرف الماء ـ وهو أصاله الإباحه ـ ووقوع المعارضه بین هذا الأصل وأصاله الطّهاره فی الملاقی. فإنّ الجمع بین القولین محال، إذ لا فرق بین المسألتین، فکیف یقول هنا بسقوط الأصل فی الثلاثه معاً، ویقول هناک بوجود الأصل الطّولی؟

وبعباره أُخری: إنْ کان اختلاف المرتبه مؤثّراً، ففی المسألتین، وإنْ لم یکن فکذلک. والتفصیل بلا وجه.

هذا تمام الکلام فی القسم الأوّل من الصّوره الثانیه، وهو ما إذا کان زمان المعلوم بالإجمال متّحداً مع زمان الملاقاه.

القسم الثانی من الصوره الثانیه، و فیه قولان

القسم الثانی من الصّوره الثانیه

أنْ یکون العلم بالنجاسه متأخّراً عن زمان حصول النجاسه والملاقاه، ولکنّ

الملاقاه متأخّره زماناً عن المعلوم بالإجمال وهو النجاسه. كأنْ علم يوم السّبت بتحقّق النجاسه فی أحد الإناءين فی يوم الخميس، ثمّ حصل الملاقاه يوم الجمعه بين الشیء الثالث وأحدهما.

وهنا قولان:

أحدهما: إنّ المتّبع هو العلم.

والثانی: إنّ المتّبع هو الواقع المعلوم بالإجمال.

بيان القول الأوّل

إنّ المعلوم هو نجاسه أحد الإناءين فی يوم الخميس، والعلم قد تحقّق فی يوم السبت، وهذا العلم يكون مؤثّراً بالنسبه إلی الملاقی والطّرف، وأمّا الملاقاه فقد حصلت فيما بعد، فالتكليف بالنسبه إلی الملاقی مشكوك فيه، فهو مجری الطّهاره.

بيان القول الثانی

إنّ الأحكام الواقعيّه تابعه للواقع، ولا دخل للعلم والجهل فيها، بخلاف الأحكام الظاهريّه، فإنّ الموضوع فيها هو الجهل والشك، والأحكام العقليّه تدور مدار العلم وقيام الحجّه.

فظهر أنّ الحكم الشرعی علی قسمين، والأحكام العقليّه تقابل الأحكام الشرعيّه. فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الأُخری هی: إنّ الحكم مطلقاً لا يتخلّف عن موضوعه، فلا يتقدّم عليه ولا يتأخّر عنه.

وعلى ما تقـدّم، فإنّ نجاسه الملاقى واقعاً تـدور مـدار الملاقاه، بلا دخل للعلم والجهل، فإنّ الملاقاه سـبب لنجاسه الملاقى، وهى حكم واقعى يترتّب على موضوعه ولا يتخلّف عنه، ونجاسه الملاقى متأخره عن المعلوم بالإجمال، وهو الملاقاه.

هذا بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

وأمّا بالنسـبه إلى الحكم الظاهرى، فإنّ موضوعه الشك، والمفروض أنّه قبل يوم السّـبت لا شك بالنسبه إلى نجاسه أحد الإناءين والملاقاه، فلمّا علم يوم السّبت بنجاسه أحد الإناءين فى يوم الخميس، وبالملاقاه يوم الجمعه، حصل له ثلاثه شكوك تتعلّق بكلّ طرفٍ، فتحصّـل الحكم الظـاهرى فى يوم السـبت لتحقّق موضوعه وهو الشـک، ولمّـا كـان تحقّق الموضوع فى زمانٍ واحـدٍ، فإنّ الحكم يترتّب عليه، ويقع التعـارض بين الثلاثه ــ وإنْ كان زمان الملاقاه متأخّراً ــ لأنّ جريان قاعـده الطّهاره فى كلّ واحـدٍ دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فيكون الإجتناب عنها واجباً.

وأمّا الحكم العقلى، فهو التنجيز، لأنّ موضوعه ــ كما تقدّم ــ قيام الحجّه وهو العلم المفروض تحقّقه يوم السّبت.

والحاصـل: إنّ الحكم الظـاهرى الشـرعى والحكم العقلى لاـ يـدوران مـدار الواقع، بـل الأوّل يـدور مـدار الموضوع وهو الشک، والثانى يدور مدار الحجّه وهو العلم.

هذا، والسيّد الخوئى كان يقول هنا بجريان الأصل فى الملاقى، ثمّ عدل عن

ذلك فى الدوره الثانيه، لما ذكرنا فى وجه وجوب الإجتناب عنه، وحاصله: أنّ الحكم العقلى يدور مدار الحجّه لا الواقع.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الحق هو القول الثانى.

الصّوره الثالثه

أن يكون العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين بعد الملاقاه وقبل العلم بالملاقاه.

وفيها قولان كذلك.

دليل وجوب الإجتناب

استدلّ للقول بوجوب الإجتناب عن الملاقى: بأنّ العلم الإجمالى مؤثر فى التنجيز والعلم منجّز حدوثاً وبقاءً ما دام موجوداً. وفيما نحن فيه: قد علم بنجاسه أحد الطّرفين قبل العلم بالملاقاه، فكان منجّزاً للطرفين، ولكنْ بعد العلم بالملاقاه يكون العلم متعلّقاً بثلاثه أطراف، فالعلم فى مرحله الحدوث كان ذا طرفين، وفى مرحله البقاء أصبح ذا ثلاثه أطراف فيكون منجّزاً بالنسبه إلى الملاقى كالطرفين.

والحاصل: لو علم بوقوع النجاسه إمّا فى الإناء الكبير أو الإناء الصّغير، ثمّ انقلب العلم إلى أنّ النجاسه إمّا فى الكبير وإمّا فى أحد الصغيرين، فإنّ مقتضى القاعده هو الأخذ بمنجّزيّه العلم الثانى.

دليل عدم وجوب الإجتناب

واستدلّ للقول الثانى: بأن العلم الإجمالى بين الطرفين لمّا حَصَل، تحقّق التكليف، والمناط عند العقل هو العمل بالتكليف الذى قامت عليه الحجّه، فبمجرّد قيامها ــ وهى هنا العلم ــ يتمّ التنجيز، وتخلّف التنجيز عن العلم محال، وقد تنجّز التكليف بالنسبه إلى الطرفين. وأمّا الملاقاه، فلم يقم عليها العلم، وإنّما هى فى الواقع، وقد تقدّم سابقاً أنّه ليس الواقع هو الملاك للحكم العقلى ولا أثر له.

والحاصل: إنّ التكليف الذى حصل الإشتغال به هو الإجتناب عن الطرفين فقط، والإشتغال يستحيل إنفكاكه. ثمّ لمّا حصل العلم بالملاقاه، فإنّه لمّا كان بين الملاقى والملاقى سببيّه، فلابدّ من أنْ يكون الملاقى نجساً، وبذلك يكون متعلّق هذا العلم ذا أطراف ثلاثه، لكن هذا العلم الثانى يستحيل أنْ يكون منجّزاً بالنسبه إلى الملاقى، بأنْ يكون طرفاً للإناء الكبير، لأنّ الإناء الكبير قد تنجّز العلم بالنسبه إليه وحَصَل الإشتغال بوجوب الإمتثال فيه، والمتنجّز لا يتنجّز ثانياً، فيبقى الأصل فى الملاقى بلا طرفٍ.

والحاصل: إنّه وإنْ تعدّد العلم فتعدّدت الحجّه، لكنّ الإشتغال لا يتعدّد، فلا يجب الإجتناب عن الملاقى، لأنّ الإجتناب عن الطّرف ــ وهو الإناء الكبير ــ قد وجب بالعلم الأوّل، فيبقى الأصل فى الملاقى بلا طرفٍ.

هذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين المتباينين.

ويقع الكلام فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

ص: ٣٠٣

دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر

اشاره

ص: ۳۰۵

لو شک فی المکلّف به، ودار الأمر بین أمرین یمکن الإجتماع بینهما فی الوجود، کما لو علم بوجوب الصّلاه، وتردّدت بین أن تکون ذات عشره أجزاء أو أحد عشر جزءً، فما هو التکلیف والوظیفه الشرعیّه؟

الفرق بین دوران الأمر بین المتباینین والأقلّ والأکثر

فظهر الفرق بین دوران الأمر بین المتباینین وبین الأقلّ والأکثر، وأنّه یمکن الإحتیاط فی الأقلّ والأکثر، دون المتباینین إلّا بالإتیان بکلا الطرفین مثل القصر والإتمام.

هذا من حیث الکبری.

نظریه العراقی والکلام حولها

وأمّا الصّغری، فقد ألحق المحقّق العراقی(۱) دوران الأمر بین الطبیعی والحصّه بدوران الأمر بین المتباینین، والوجه فی ذلک هو: أنّ الطبیعی یقبل

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۳۷۳.

الإنطباق على الحصّه، كانطباق الإنسان على زيد وغير زيد.

والتحقيق أنّه ملحق بدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وذلك، لأنّ المناط فى الأقلّ والأكثر أن يكون الأقلّ لا بشرط بالنسبه إلى حدّ الأقليّه وحدّ الأكثريّه، فلو كان الأكثر مقيّداً بحدّ الأقليّه، تقيّدت الطبيعه بالأقلّ وأصبح الأقلّ مبايناً للأكثر، وهكذا لو تقيّد الأقلّ بقيد الأقليّه.

إنّ حقيقه دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر هو: دورانه بين العشره الأجزاء لا بقيدٍ عن الأكثر، والعشره مقيّدهً بالحاديعشر، وحينئذٍ، ينطبق أحدهما على الآخر. وعليه فيرد على المحقّق العراقى:

النقض، بأنّكم تقولون فى البسيط المقول بالتشكيك إذا تعلّق به التكليف كالأعراض من البياض ونحوه، بأنّه من قبيل الأقلّ والأكثر، فلو تعلّق التكليف بالبياض وشُك بأنّ المطلوب عباره عن البياض لا بشرط أو بشرط الشدّه، كان من الأقلّ والأكثر، فعلى القول بالإشتغال وجب الإمتثال بالبياض المقيّد بالشديد، وعلى القول بالبراءه كفى الإتيان بالطبيعه اللّابشرط، وكذا الأمر فى الإجتهاد والعداله والتقوى ونحو ذلك مما يقبل الشدّه والضّعف.

وما الفرق بين البياض والإنسان، فإن وزان طبيعه الإنسان بما هى طبيعه، وزان البياض بما هو بياض، ووزان الإنسان مقيّداً بكونه زيداً وزان البياض مقيّداً بالشدّه.

والحلّ، وهو ما أشرنا من أنّ الملاك فى الأقلّ والأكثر هو أن نشكّ فى كيفيّه التكليف فى مرحله لحاظ المولى لموضوع تكليفه، بأنْ يتردّد بين طرفين قد أُخذ

الموضوع فی أحدهما مع خصوصیّهٍ بنحو البشرط بها، وفی الآخر بنحو اللّابشرط بالنسبه إلیها، کمثال دوران أمر الصّلاه بین العشره أجزاء لا بشرط عن السّوره والعشره أجزاء بشرط السّوره، ودوران الأمر بین إکرام الإنسان لا بشرط عن خصوصیّه الزیدیّه وإکرامه بشرط تلک الخصوصیّه. وهکذا فی مثال البیاض والإجتهاد ونحوهما، فإنّ «الإنسان» و«البیاض» وغیرهما یقبل الإنطباق علی الخصوصیّه، وکلّما کان من هذا القبیل فهو من دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر.

نظریه المحقّق صاحب الحاشیه والکلام حولها

وقال المحقّق صاحب الحاشیه(۱): بأن الأقلّ والأکثر یندرج تحت کبری المتباینین.

والوجه فی ذلک هو:

إنّ أقسام إعتبار الماهیّه متقابلات متباینات، فإنّ الماهیّه _ بقطع النظر عن اللّابشرط المقسمی الجامع بین الأقسام _ قد تعتبر بشرط لا، وقد تعتبر بشرط شیء، وقد تعتبر لا بشرط وهو القسمی، وهذه الإعتبارات متقابله. فکما أنّ النسبه بین البشرط شیء وبشرط لا ـ هی التباین، کما فی القصر والإتمام، حیث أنّ الأوّل بشرط لا ـ عن الرکعتین والثانی بشرط، کذلک النسبه بین اللّابشرط والبشرط، لأنّ اللّابشرط الأقلّ یلحظ بنحو الإطلاق عن الزیاده، والإطلاق والتقیید بالزیاده متباینان.

ص: ۳۰۹

۱- ۱. هدایه المسترشدین: ۱۷۵ _ ۱۷۶.

وحاصل هذا الإشكال هو الإحتياط فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر وبطلان البراءه.

الجواب:

ویتوقّف الجواب عن هذه النظریّه علی فهم حقیقه الإطلاق، وأنّ الإطلاق یکون فی لحاظ المولی أو فی متعلّق الحکم؟

لا شک فی أنّ المولی غیر مهملٍ لخصوصیّات موضوع الحکم، لأنّها إمّا دخیله فی الغرض وإمّا غیر دخیله، وعلی کلّ حالٍ، فإنّ الخصوصیّات ملحوظه له، فإمّا یعتبرها لدخلها فی الغرض، وإمّا هی غیر دخیله فیرفضها. والنتیجه هی: إنّ التقیّد یدخل تحت الطلب، وأمّا الإطلاق لیس بداخلٍ.

توضیح ذلک: تارهً: یکون خصوصیّه الإیمان فی الرقبه دخیله فی الغرض، فهنا یکون الملحوظ تقیّد الرقبه، ویتعلّق الحکم بالرقبه مع التقیید بها، فیقول: أعتق رقبه مؤمنهً، وأُخری: لا یکون لوجود الإیمان وعدمه دخل فی الغرض من الحکم، فهو یلحظ ذلک فی مقام الجعل ولا یأخذ شیئاً منهما، وهذا هو الإطلاق فی مرحله الجعل.

وعلی الجمله، فإنّ الحاکم فی مقام الجعل غیر مهملٍ للخصوصیّات، فإمّا الدخل وإمّا عدمه، فعلی الأوّل: یکون التقیّد داخلاً تحت الطلب فیقول أعتق رقبهً مؤمنهً، وعلی الثانی: لا یدخل فیقول: أعتق رقبهً، فالإطلاق یرجع إلی مقام الجعل لا إلی مقام متعلّق الحکم، والتقیید یرجع إلی متعلّق الحکم.

وعلیه، فإنّ التباین یکون فی مرحله اللّحاظ، لأنّ الذات _ وهی الرّقبه _

دخلت تحت الحكم، وهى إمّا مع الإيمان وإمّا لا، فهى موجوده مع الإيمان والكفر، فكان التباين بين البشرط واللّابشرط فى مرحله اللّحاظ، وكلّ منهما قسيم للآخر.

وأمّا بالنسبه إلى متعلّق الحكم، فقد عرفت أنّ الإطلاق خارج عن المتعلّق، لأنّ متعلّق الحكم هو نفس الذات، والذات تتّحد مع جميع الخصوصيّات ولا تباين.

فظهر وقوع الخلط عند المحقّق صاحب الحاشيه، بين مقام اللّحاظ ومقام الجعل والإعتبار، ولا تباين فى مقام الجعل، ومن المعلوم أنّ البحث فى أنّ المورد مجرى البراءه أو الإشتغال يتعلّق بمقام الجعل والتكليف لا بمقام اللّحاظ.

مقدّمتان

١ـ فى تقسيم الأقلّ والأكثر

إنّ الأقلّ والأكثر على قسمين، الإرتباطيان والإستقلاليان، والكلام الآن فى الإرتباطيين.

قالوا: والفرق بينهما هو: وحده الغرض فى الأوّل وتعدّده فى الثانى، مثال الأوّل: دوران أمر الواجب بين العشره أجزاء والأحدعشر جزءً، ومثال الثانى: دوران الأمر فى الإكرام بين العشره عالم والأحدعشر عالماً، فالغرض هناك واحد وهنا متعدّد.

وهذا بناءً على تبعيّه الأحكام للملاكات، وأنّ الملاكات فى المتعلّقات، تامٌ

كما لا يخفى، وأمّا على مبنى المنكرين للتبعيّه، وعلى مبنى أنّ الملاك فى نفس الأمر والنهى، فلا يتم.

فالصّحيح فى التفريق بين القسمين أن يقال: بأنّ المتعلّق فى الأقلّ والأكثر الإستقلاليين متعدّد وفى الإرتباطيين واحد، فالإطاعه والمعصيه تتعدّد فى الأوّل دون الثانى، وهذا يتم على جميع المسالك.

٢ـ هل البحث كبروى أو صغروى؟

هل البحث فى المقام كبروى أو صغروى؟ موضوعى أو حكمى؟

عندنا كبرى: «الشكّ فى التكليف مجرى البراءه» وكبرى «الشك فى المكلّف به مجرى الإحتياط». والبحث فى «الأقلّ والأكثر» الإرتباطيين يدور مدار البحث عن أنّ الشك هو فى التكليف حتى تجرى البراءه، أو فى المكلّف به حتى يجرى الإشتغال؟

الأقوال فى الأقل والأكثر الإرتباطيين

واختلفت الأعاظم فى المسأله على ثلاثه أقوال:

١ـ البراءه عقلاً ونقلاً.

٢ـ الإحتياط عقلاً ونقلاً.

٣ـ التفصيل بين حكم العقل وحكم الشرع.

ص: ٣١٢

أدلّه القول بالبراءه

اشاره

طريق الشيخ

ويستفاد من كلام الشيخ(١) للقول الأوّل وجهان:

الوجه الأوّل:

اشاره

إنحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالنسبه إلى الأقلّ والشك البدوى بالنسبه إلى الأكثر.

توضيح ذلك:

إنّ موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر على قسمين، أحدهما: الدوران بين الأجزاء الخارجيّه، وهو المتعدّد وجوداً فى الخارج كأجزاء الصّلاه. والثانى: الدوران فى الأجزاء التحليليّه، وهو ما ليس له وجود فى الخارج. كما لو علم إجمالاً بتعلّق التكليف بالعمل لا بشرط عن التقيّد بالترتيب أو بشرط الترتيب، فالأقلّ والأكثر الإرتباطى على قسمين، والكلام فعلاً فى القسم الأوّل.

فإذا وقع الشك فى أنّ الواجب هو الصّلاه لا بشرط عن السّوره أو بشرط السّوره، يقول الشيخ بالبراءه عن السّوره، لأنّ الأقلّ معلوم وجوبه تفصيلاً، وهذا العلم بيانٌ، والأكثر مشكوك وجوبه فلا بيان بالنسبه إليه، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ٣١٣

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ٣١٨.

وهـذا هو الإنحلال العقلى. وذلك لأنّا نعلم بوجوبٍ نفسىّ مردّد بين الطرفين، مثلًا: لا نـدرى هل الواجب النفسى الصّلاه ذات الأجزاء العشره أو الأحدعشر جزءً، فالعلم موجود والمتعلّق مردّد، لكنّ هـذه الشّبهه تنحلّ بعلمٍ آخر، حيث يرتفع الترديد فى المتعلّق، بل يعلم تفصيلًا بأنّه هو الأقلّ، لكنْ مع الجهل بأنّه بشرط الأكثر أو لا بشرطٍ عنه، فكان هو الواجب إمّا نفساً، إن كان فى الواقع عشره أجزاء، وإمّا غيريّاً إن كان فى الواقع أحدعشر جزءً. فإذن يحصل العلم تفصيلًا بوجوب الأقلّ، وإنْ تردّد وجه الوجوب. وحينئذ، فالبيان بالنسبه إلى الأقلّ قائم، وأمّا الأكثر فمشكوك وجوبه.

هذا، ويمكن أنْ يكون كلام الشيخ ناظراً إلى رأى المحقّق صاحب الحاشيه القائل بأنّه ليس فى الأقلّ والأكثر الإرتباطيين طرفٌ متيقّن الوجوب، لأنّه إن كان الأكثر هو الواجب، فالأقلّ بحدّ الأقليّه ليس بواجب أصلًا.

يقول الشيخ: بأنّ الأقلّ هو الواجب على كلّ تقدير، أى سواء كان وجوبه نفسيّاً أو غيريّاً.

إشكال المحقّق الخراسانى ببرهانين

قال(۱): الإنحلال فالبراءه محال، ببرهانين أحدهما: برهان الخلف، والآخر برهان إستلزام وجود الشىء لعدمه.

ص: ۳۱۴

۱- ۱. كفايه الأصول: ۳۶۴.

بیان البرهان الأوّل

لقـد علمنـا بإشـتغال الـذمّه إمّا بالأقلّ أو الأكثر، فالأكثر طرفٌ للإشـتغال العقلی، فإن ارتفع احتمال الإشـتغال بالأكثر حصل العلم التفصـیلی بوجوب الأقـلّ علی أی تقـدیر. ومعنی ذلک أن یکون التکلیف بالنسـبه إلی الأقلّ منجّزاً، سواءً تعلّق بالأقل أو بالأكثر، لکنّ تنجّز التکلیف بالنسـبه إلی الأقـلّ علی کـلّ تقـدیر یتوقّف علی تنجّزه إنْ کـان متعلّقاً بالأكثر، إذ یکون وجوب الأقلّ غیریّاً، وإنّمـا یکون وجوبه کـذلک إن کان وجوب الأكثر نفسیّاً. فکان تعلّق التکلیف بالأقلّ علی أی تقـدیر متوقّفاً علی تنجّزه بالنسـبه إلی الأكثر، لکنّ فرض إنحلال العلم وإجراء البراءه عن الأكثر یستلزم الخلف.

وعلی الجمله: الإنحلال یتوقّف علی تنجّز التکلیف فی الأقلّ علی کلّ تقـدیر، فیتوقّف علی تنجّزه بالنسبه إلی الأكثر، ومع تنجّزه بالنسبه إلی الأكثر، کیف تجری البراءه بالنسبه إلی الأكثر، لأنّ ما فرض منجّزاً لا یکون غیر منجّز وإلّا یلزم الخلف؟

بیان البرهان الثانی

إنّ الإنحلال هو الإشـتغال بالأقلّ والبراءه عن الأكثر، لکنّه فی ما نحن فیه یتوقّف علی تنجّز التکلیف بالأقلّ علی کلّ تقـدیر کما تقـدّم. لکن تنجّزه بناءً علی کون وجوب الأقلّ غیریّاً، یتوقّف علی کون الوجوب فی الأكثر ـ وهو ذو المقـدّمه ـ منجّزاً، وإلّا لم یکن منجَّزاً، لأنّ وجوب المقدّمه ناشئ من وجوب ذی المقدّمه.

وعلى الجمله: إنّه يكون الإنحلال متوقّفاً على تنجز التكليف بالأقلّ على كلّ تقدير، وتنجّزه فيه على تقدير الغيريّه متوقّف على تنجّزه فی الأكثر، ونتيجه ذلك أنّه يلزم من الإنحلال ــ والبراءه عن الأكثر ــ عدم الإنحلال وتنجّز الأكثر. فكان الإنحلال مستلزماً لعدم الإنحلال، والبراءه عن الأكثر مستلزمه لعدم البراءه عنه، وهذا هو المقصود هنا من لزوم عدم الشیء من وجوده.

جواب السيّد الخوئی عن كلا البرهانين

وقال المحقّق الخوئی: إنّ ملاك الإستحاله فی البرهانين واحد وهو: إنّ الإنحلال يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، ومعه لا تنجّز بالنسبه إلى الأكثر، فيلزم الخلف، ومن فرض وجود الإنحلال عدمه.

والجواب عن كليهما كلمه واحده(١) وهی:

إنّ الإنحلال لا يتوقّف على تنجّز التكليف على تقديری تعلّقه بالأقل وتعلّقه بالأكثر، بل الإنحلال وتنجّز التكليف بالنسبه إلى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقّفاً عليه؟ بل الإنحلال مبنی على العلم بوجوب ذات الأقلّ على كلّ تقدير، أی على تقدير وجوب الأقلّ فی الواقع بنحو الإطلاق وعلى تقدير وجوبه فی الواقع بنحو التقييد، فذات الأقلّ معلوم الوجوب، إنّما الشك فی الإطلاق والتقييد، وحيث أنّ الإطلاق لا يكون مجری للأصل فی نفسه على ما تقدّم بيانه، فيجری الأصل فی التقييد بلا معارض، وينحلّ العلم الإجمالی

ص: ٣١٦

١- ١. مصباح الأصول: ٤٣١.

لا محاله. وهذا واضح لا غبار عليه، فلا يكون مستلزماً للخلف، ولا وجود الإنحلال مستلزماً لعدمه. وإنّما نشأت هذه المغالطه من أخذ التنجّز على كلّ تقدير شرطاً للإنحلال. وهذا ليس مراد القائل بالبراءه. انتهى.

وعلى الجمله:

إنّه لا يتوقّف الإنحلال على تنجز التكليف بالنسبه إلى الأقلّ على كلّ تقدير، وإنّما يتوقّف على العلم بالتكليف فيه على كلّ تقدير، وهذا العلم حاصل، وبه يتمّ الإنحلال، وإذا حصل الإنحلال تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأقل. فكان التنجّز متوقّفاً على الإنحلال لا الإنحلال على التنجّز.

المناقشه

أجاب الأُستاذ:

أوّلًا: إنّ حقيقه الإنحلال هى تعيّن الإشتغال فى طرفٍ بعد أنْ كان مردّداً بين الطرفين بمقتضى العلم الإجمالى، كأن تقوم البيّنه ــ مثلاً ــ على وجود النجاسه فى هذا الطرف، فإنّه لا يبقى العلم الإجمالى بل ينحلّ بالإنحلال الحكمى، أى يتعيّن وجوب الإجتناب والإشتغال بهذا الكلام فى الطرف الذى قامت عليه البيّنه، ويرتفع أثر العلم وهو الإشتغال عن الطرف الآخر.

وكذلك الحال فى الإنحلال الحقيقى.

وعلى الجمله، فإنّ الإنحلال مطلقاً هو تعيّن الإشتغال فى طرفٍ بعد تردّده بمقتضى العلم بينه وبين الطرف الآخر.

ص: ٣١٧

وإذا كـان هـذا حقيقه الإنحلال، فإنّه يرد الإشـكال بأنّ تنجّز التكليف فى الأقلّ ــ بناءً على الوجوب الغيرى ــ يتوقّف على تنجّزه فى الأـكثر، وإذا كـان التكليف فى الأـكثر منجّزاً، فـإنّ إجراء الـبراءه عنه خلف، ويلزم من إنحلاـل العلم وإجراء الـبراءه فيه عـدم إنحلال العلم.

وثانيـاً: مـا هو المنجِّز لأصـل الوجوب؟ إنّ العلم الإجمالى مردّد بين الأقلّ والأكثر، والعلم التفصـيلى قـد تعلّق بالأقل، ولكنّه مردّد بين النفسى والغيرى، فلا منجّز للتكليف أصلًا، لأنّ المفروض إنحلال العلم الإجمالى وعدم بقائه حتى يكون منجّزاً.

الإشكال الثانى على إستدلال الشيخ

وأشـكل على الشيخ أيضاً: بأنّ إتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى غير ثابت بل الثابت خلافه، لأنّ الوجوب ناشئ من توقّف وجودٍ على وجودٍ آخر، وليس وجود المركب غير وجود الأجزاء، بل وجوده عين وجودها، والفرق بينهما باللّحاظ والإعتبار فقط.

وأيضاً: لو أنكرنا الوجوب الغيرى للمقدّمه، بطل إستدلال الشيخ.

وأيضـاً: لابـدّ من الإلـتزام بـأنّ العلم التفصـيلى الجـامع بين الوجـوب النفسـى والغيرى يوجب إنحلاـل العلم الإجمـالى بـالوجوب النفسى. وبعباره أُخرى: أن ينحلّ العلم الإجمالى الأوّل بالعلم التفصيلى، وكيف يمكن ذلك؟

ثمّ إنّ اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، يتوقّف على أن تكون الأجزاء

مقدّمةً لتحقّق الكلّ، ولولا ذلك لم يتّصف الجزء بالوجوب الغيرى. وهذه المقدميّه متوقّفه على أمرين:

أن يكون بين الأجزاء والكلّ إثنينيّه وغيريّه، فلو كانت الأجزاء عين الكلّ لم تكن واجبةً بالوجوب الغيرى.

أقول:

قال الأُستاذ: والحق هو التعدّد والإثنينيّه، لأنّ الأجزاء ليست عين الكلّ بل الأجزاء لا بشرط إلى الإنضمام، والكلّ بشرط الإنضمام، فهما متغايران، غير أنّ هذا التعدّد ليس فى الوجود، لأنّ الذات المقيّده ليست فى الوجود منحازه عن القيد، بل أنّهما متعدّدان فى اللّحاظ.

وأمّا مقدميّه الأجزاء للكلّ، فقد قسّم جمهور الفقهاء والأصوليين المقدّمه إلى المقدّمه الداخليّه والمقدّمه الخارجيّه، وقد جعلوا الداخليّه هى الأجزاء.

وما هو ملاک المقدّميّه؟

إنّ «المقدميّه» عباره عن كون الشىء «موقوفاً عليه»، وكلّ ما كان موقوفاً عليه فهو متقدّم على الموقوف رتبةً، والنسبه هى نسبه العلّه إلى المعلول ولو بالعليّه الناقصه. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن تخلّل الفاء دليلٌ على الإثنينيّه والتقدّم والتأخّر الرتبى، فيصح القول: تحقّقت الأجزاء فتحقّق الكلّ، ولا يصح أن يقال: تحقّق الكلّ فتحقّقت الأجزاء. فالكلّ متفرّع على الأجزاء ولا عكس، ويشهد بذلك إمكان وجود المقدّمه وعدم وجود ذى المقدّمه، بأن يوجد الجزء ولا يوجد الكلّ.

ص: ۳۱۹

فثبت الإثنينيّه والمقدميّه.

وهل يتعلّق الوجوب الغيرى بالأجزاء؟

يقول الشيخ: بأنّ الجزء لا يقبل ذلك، للزوم اللّغويّه، لأنّ المفروض أن الكلّ متّصف بالوجوب كالصّلاه مثلًا، فلا معنى بعد وجوب الصّلاه لجعل الوجوب للسّوره والركوع والسّجود.

فالتعدّد والإثنينيّه بين الأجزاء والكلّ موجود، والأجزاء قابلهٌ لأنْ تكون مقدّمه للكلّ، لكنّ الأجزاء لا تكون واجبهً بالوجوب الغيرى، للزوم اللّغويّه عند الشيخ قدّس سرّه.

وعلى هذا يسقط هذا الوجه الذى ذكره الشيخ.

هكذا أفاد دام بقاه، وفى بعض مواضعه تأمّل.

التحقيق فى المقام

إنّ الوجه الذى ذكره الشيخ كان متوقّفاً على تماميّه أربعه أُمور:

ا ــ أنْ تكون الأجزاء مقدّمه للكلّ، حتى تصلح لعروض الوجوب الغيرى عليها.

٢ــ تماميّه كبرى الوجوب الغيرى للمقدّمه، فلو قلنا بعدم وجود الملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذى المقدّمه، انتفى الوجوب الغيرى للمقدّمه.

٣ــ قابليّه الأجزاء ــ بعد تماميّه المقدّميّه ــ للإتصاف بالوجوب الغيرى.

۴ــ أن يكون العلم بالوجوب النفسى المردّد بين الأقلّ والأكثر قابلًا

للإنحلال بالعلم التفصيلى بالوجوب المردّد بين النفسى والغيرى.

أمّا الأمر الأوّل: فمبنىّ على أن تكون المقدميّه صادقةً لوجود التقدّم والتأخّر بين الموقوف والموقوف عليه، بأنْ يكون الكلّ متوقّفاً على الأجزاء وهو متأخّر عنها، ومن هنا قسّموا المقدّمه إلى الداخليّه والخارجيّه.

وأمّا الأمر الثانى، فقد قرّرنا _ فى بحث مقدّمه الواجب _ أنْ ليس هناك وجوبان أحدهما للمقدّمه والآخر لذى المقدّمه، بل إنّ الشوق إلى ذى المقدّمه يلازم الشوق بالنسبه إلى المقدّمه، وإذا أُمر بذى المقدّمه، فإنّ هذا الأمر يكون داعياً للمكلّف لإيجاد المقدّمه التى يتوقّف عليها.

وبالجمله، فإنّ الأمر المتعلّق بذى المقدّمه كاف للإنبعاث إلى المقدّمه ولا حاجه إلى أمرٍ آخر.

هذا من حيث الكبرى.

وأمّا من حيث الصغرى، وهو الأمر الثالث، فإنّ الملازمه المذكوره إنّما تكون بين المقدّمه وذى المقدّمه الموجودين بوجودين، وأمّا إذا كانا موجودين بوجودٍ واحدٍ فلا تتحقّق الكبرى ... والمفروض أنّ الأجزاء والكلّ وجودهما واحد، فلو وجبت الأجزاء _ مع وجوب الكلّ _ لزم اجتماع المثلين، لأنّه وإن كان الوجوب إعتباريّاً ولا مانع من اجتماع الإعتبارين، لكنّ كلّ اعتبارٍ فإنّه ناشئ عن الإراده، وإذا كان الوجود واحداً لزم اجتماع الإرادتين على المراد الواحد. وأيضاً: يلزم تعدّد الإنبعاث مع كون المبعوث إليه واحداً.

وأمّا الأمر الرابع، فإنّه لا يعقل الإنحلال فى محلّ الكلام، لاختلاف متعلّق

العلمين، فالعلم الأوّل متعلّق بوجوبٍ نفسى، والعلم الثانى مردّد بين النفسى والغيرى.

وتلخّص عدم تماميّه الوجه الأوّل.

وكذلك لا يتمُّ الوجه الأوّل بناءً على وجوب المقدّمه بالوجوب العقلى لا الشرعى، كما فى كلام صاحب الكفايه إذ قال: «شرعاً أو عقلاً»، سواء كان وجوب المقدّمه عقلاً ـ بمعنى درك العقل أو حكمه ـ على الخلاف ـ كما فى إستحقاق العقاب على مخالفه ما قامت عليه الحجّه، أو كان بمعنى اللّابديّه العقليّه، فإنّه إذا فرض مطلوبيه ذيالمقدّمه فلابدّ من الإتيان بالمقدّمه عقلاً.

والوجه فى ذلك هو: إنّه مع جريان البراءه شرعاً وعقلاً فى ذيالمقدّمه، لا معنى لوجوب المقدّمه بالوجوب العقلى بأىّ معنى، لأنّ الجمع بين لزوم الإتيان بالمقدّمه والبراءه عقلاً وشرعاً عن ذيالمقدّمه يستلزم الخلف. وأيضاً: يستلزم عدم الإنحلال من وجوب الإنحلال.

فالوجه الأوّل ساقط على كلّ تقدير.

الوجه الثانى:

اشاره

المستفاد من كلام الشيخ كذلك:

إنّ الأقلّ واجب يقيناً بالوجوب النفسى الجامع بين الوجوب الإستقلالى والوجوب الضمنى، إذ لو كان الواجب فى الواقع هو الأقلّ كان الأقلّ واجباً بالوجوب الإستقلالى، وإن كان الواجب كذلك هو الأكثر، كان الأقلّ واجباً

بالوجوب الضمنی، لأنّ التکلیف بالمرکب ینحلّ إلی تکالیف متعدّده بالنسبه إلی کلّ واحدٍ من الأجزاء مشروطاً بلحوق التالی للسّابق.

وعلیه، فإنّه یکون التکلیف بالنسبه إلی الأقلّ معلوماً، والعقاب علی ترکه ثابتاً لقیام الحجّه علیه، وأمّا بالنسبه إلی الأکثر، فهو مشکوک فیه والعقاب علیه بلا بیان، فتجری البراءه العقلیّه.

وتلخّص: أنّ وجوب الأقلّ لیس غیریّاً حتی یرد ما ورد، بل هو نفسی علی تقدیر الإستقلالیّه أو الضمنیّه، وهذا التردّد غیر مضر.

توضیح السیّد الخوئی

وقد أوضحه فی مصباح الأصول(١): بأنّ محلّ الکلام فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر إنّما هو إذا کان الأقل متعلّقاً للتکلیف بنحو اللاّبشرط القسمی، بمعنی أنّه لو علم بوجوب الأقلّ لم یکن الإتیان بالأکثر مضرّاً، بخلاف ما لو کان الأقلّ مأخوذاً علی نحو البشرط لا عن الأکثر، فإنّه یکون من دوران الأمر بین المتباینین، وهذا هو المیزان فی الفرق بین المسألتین.

وعلیه، فلو دار الأمر بین الأقلّ والأکثر، کان ذات الأقلّ معلوم الوجوب، غیر أنّه یشک فی أنّ الأقلّ مأخوذ بنحو الإطلاق عن الأکثر ــ أی اللاّبشرط ــ أو بنحو التقیید به ــ أی البشرط ــ فیکون الأقلّ واجباً علی کلّ تقدیرٍ، ولا معنی لجریان الأصل فیه لعدم الشک، بل الشک فی تقیّده بالأکثر، فتجری البراءه عنه.

١- ١. مصباح الأصول: ۴٢٩.

قال: وقد ذكرنا مراراً أنّ تنجيز العلم الإجمالی موقوف علی تعارض الأصول فی أطرافه وتساقطها، وأنّه لو لم یجر الأصل فی أحد الطرفین فی نفسه فلا مانع من جریانه فی الطرف الآخر، فلا یکون العلم الإجمالی منجّزاً. وما نحن فیه من هذا القبیل، لما عرفت من أنّ الإطلاق توسعه علی المکلّف فلا تجری فیه البراءه. فتکون جاریهً فی طرف التقیید بلا معارض.

المناقشه

قال الأُستاذ: إنّ ما ذکر فی تقریب هذا الوجه، إنّما یتمّ فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الأجزاء التحلیلیّه، کالشک فی وجوب الصّلاه مطلقاً أو مقیّداً بالطّهاره.

لکنّ الکلام فی الأجزاء الخارجیّه، فإن کان کلّ جزءٍ مشروطاً بالجزء الآخر، کأنْ یکون التکبیر مشروطاً بالقراءه بنحو الشرط المتأخّر، والقراءه مشروطه بالرکوع کذلک، فکان کلّ جزء مضیّقاً ومقیّداً بالآخر، تمّ ما ذکر، لأنّ لازم الأمر وجوب کلّ واحدٍ من الأجزاء.

لکنّ الکلام فی کیفیّه إعتبار الشارع، فهل وجب کلّ جزءٍ من أجزاء الصّلاه مشروطاً بالجزء اللّاحق له بنحو الشرط المتأخّر؟

إنّه إنْ کان کذلک ــ بأن یوخذ الشّرط شرعاً علی نحو أنْ یکون وجوب التکبیر مقیّداً بلحوق القراءه، ووجوب القراءه مقیّداً بسبق التکبیر، فکلّ جزءٍ سابقٍ شرط مقدّم بالنسبه إلی الجزء اللّاحق، وکلّ جزءٍ لاحق شرط متأخّر للجزء السّابق ــ یلزم المحال.

توضیح ذلک:

إنّ کلّ شرطٍ فهو متقدّم عقلاً ـ علی المشروط فی الرتبه ـ وإنْ کان بحسب الوجود الخارجی متأخّراً عنه ـ ، لأنّ الشرط جزء للعلّه، وکلّ علّه فهی مقدّمه علی المعلول. وعلیه، فإذا کان مجیء الجزء اللاّحق شرطاً لوجوب الجزء السّابق، فإنّ سبق الجزء السّابق شرطٌ لوجوب الجزء اللّاحق، فیجتمع التقدّم والتأخّر فی کلّ جزءٍ، واجتماع المتقابلین فی الشیء الواحد محال.

فظهر أنّ إشتراط کلّ جزءٍ بآخر شرعاً محال ثبوتاً.

فإنْ قیل: إنّه لابدّ من الإلتزام بالإشتراط، لأنّ الإهمال محال، والإطلاق منتف، فلابدّ من الإشتراط.

قلنا: فرق بین الإشتراط بمعنی التضییق القهری، والإشتراط الشرعی، وهنا التضییق موجود قهراً، لأنّ التکلیف بالکلّ یوجد التضییق فی کلّ جزءٍ بالنسبه إلی الآخر، ولا حاجه إلی الإشتراط من الشارع، وحینئذٍ، فلا تقدّم وتأخّر فیما بینها طبعاً، بل کلّها فی عرضٍ واحدٍ فی الوجوب، ویتقدّم الواحد علی الآخر زماناً.

هذا کلّه ثبوتاً.

وأمّا إثباتاً، فإنّ إشتراط أفراد الأجزاء بعضها ببعضٍ شرعاً بعد أنْ تعلّق الأمر بالکلّ، لغوٌ، لأنّ الأمر بالکلّ یستلزم تقیّد الأجزاء بعضها ببعضٍ، فلا حاجه إلی إعتبار التقیّد والإشتراط فی الأجزاء. نعم، فی مثل الموالاه والترتیب مثلاً، لا مناص من الإعتبار کما لا یخفی.

وتلخّص: عدم تمامیّه هذا الوجه ثبوتاً وإثباتاً، فلا مجال لجریان البراءه

ص: ۳۲۵

بالنسبه إلی الأكثر بناءً علی هذا الوجه، لأنّ الإشتراط بین الأجزاء لم یكن من المجعولات الشرعیّه كی یحتمل إستحقاق العقاب حتی یتمسّك بقاعده قبح العقاب لدفع الإحتمال. أو لحدیث الرفع، لأنّه إنّما یجری حیث یكون للشارع وضعٌ، والمفروض هنا عدمه.

طریق المحقق الاصفهانی

وذكر المحقق الإصفهانی(۱) وجهاً آخر للإنحلال، وملخّصه هو:

إنّ الوجوب والواجب والإراده والمراد تابع للغرض، فإنْ كان الغرض نفسیّاً كانت الإراده والمراد والوجوب كلّها نفسیّه، وإن كان الغرض غیریّاً، كانت كلّها غیریّهً. وفی مورد الأقلّ والأكثر الإرتباطیین الغرض واحد، ولیس هنا أغراض متعدّده بعدد الأجزاء، بل الأجزاء دخیله فی تحقّق الغرض الواحد، وهو غرض نفسی ـ لا غیری ـ یترتّب علی الكلّ، كما یتعلّق الغرض الواحد النفسی بالعام المجموعی، والوجوب المتعلّق بالأقلّ والأكثر الإرتباطیین یشبه اللّحاظ المتعلّق بالمركّب، حیث أنّ المركّب بكلّ أجزائه یُلحظ باللّحاظ الواحد.

والحاصل: إنّ الإراده واحده ومتعلّقها متعدد، والوجوب واحد ومتعلّقه متعدّد.

هذا هو واقع الأمر فی الأقلّ والأكثر الإرتباطیین.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۲۹۵.

وأمّا فى مرحله قيام الحجّه وتنجّز التكليف، فإنّ قيام الحجّه وتنجّز التكليف يتوقّف على العلم ـ وهذا المحقّق يرى أنّ مرتبه الفعليّه والتنجّز واحد، لا إثنان كما يقول الميرزا، ولكنْ لا أثر لهذا الخلاف فى المطلب هنا ـ وإذا كان حكم العقل باستحقاق العقاب يدور مدار العلم، فإنّ العلم قد تعلّق بالوجوب النفسى ـ سواء كان الواجب هو الأقلّ أو الأكثر ـ وهذا الوجوب النفسى قد تعلّق بالأقلّ يقيناً، ولكنّ الشك هو فى حدّ المتعلّق، وأنّه محدود بالأجزاء العشره أو يتجاوز هذا الحدّ إلى الجزء الحاديعشر؟ ولمّا كان القدر المعلوم يقيناً هو العشره، فإنّ الجزء الحاديعشر يكون مشكوك الوجوب، فتجرى فيه البراءه العقليّه، لأنّ «البيان» هنا هو «العلم»، ولا علم بالنسبه إلى الأكثر، فالعقاب على تركه قبيح.

هذا هو الوجه، والفرق بينه وبين الوجهين السّابقين واضح.

المناقشه

إنّ الإنحلال إمّا حقيقى، كما لو علم بعد الشك بكون الدم فى هذا الطرف. أو حكمى، كما لو كان لأحد الطرفين حاله سابقه. فالقضيّه المنفصله ـ إمّا هنا وإمّا هنا ـ قد انحلّت حقيقةً فى الصّوره الأُولى، وأمّا فى الثانيّه، فموجودةٌ وجداناً إلّا أنّ الحكم منحلّ.

فالإنحلال هو إرتفاع القضيّه المنفصله حقيقةً أو حكماً. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّه يعتبر فى الإنحلال الجزمُ بحصول الإمتثال والفراغ اليقينى بعد الإشتغال بالعلم الإجمالى، سواء كان الفراغ بالعلم الوجدانى أو بالحكم الشرعى بتحقّق الإمتثال.

وبعد المقدّمتين نقول: إنّه توجد القضيّه المنفصله فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ولا ريب فى وجوب الأقلّ على أىّ تقديرٍ، أى سواء كان الواجب هو ذات الأقلّ أو فى ضمن الأكثر، لكنّ المهمّ هو أنْ يكون الإتيان بالأقلّ مبرءً للذمّه وموجباً للفراغ فى مرحله الإمتثال، وهذا هو المقصود فى البحث، وهل يتحقّق ذلك بالإتيان بالأقل؟ إنّه لا يتحقّق. لأنّ المكلّف عند الإتيان بالصّلاه بدون السّوره متردّد فى وجوب السّوره وعدمه، وإذا كان كذلك، فتعلّق الوجوب بالصّلاه الفاقده للسّوره مشكوك فيه، ومع الشك فى مطابقه المأتى به للمأمور به، كيف تنحلّ القضيّه المنفصله ويتحقّق اليقين بالفراغ؟

طريق المحقق العراقى

طريق المحقّق العراقى(١)

وهو يتوقّف على بيان أمرين: الأوّل: كيفيّه دخل كلّ جزءٍ من أجزاء المركّب فى تحقّق الغرض من إيجابه. والثانى: تعيين الوجوب والواجب.

توضيح الأوّل:

إن دخل كلّ جزءٍ من أجزاء المركب فى تحقّق الغرض من الحكم بوجوبه، هو نظير دخل كلّ جزءٍ من أجزاء العلّه التامّه فى تحقّق المعلول، فإذا فقد المقتضى أو الشرط أو وجد المانع، فإنّ المعلول لا يتحقّق. إذن، لابدّ من سدّ باب عدم وجود المعلول من جهه كلّ واحدٍ من أجزاء العلّه التامّه. فكذلك دخل كلّ من التكبير والقراءه والركوع والسّجود، فى تحقّق الغرض من إيجاب الصّلاه المركّبه من تلك

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٣٧٥.

الأجزاء، ولابدّ من تحقّق كلّ واحدٍ منها حتى ينسدّ باب عدم الغرض من ناحيته.

وتوضيح الثانی:

إنّه لا ـ يحكم العقل فی مقام الإشتغال إلاّ ـ بالعلم بالوجوب وبالواجب، فإذا حصل العلم بالوجوب وتعلّق بالواجب، حكم العقل بإشتغال الذمّه، وإنْ وقع الإختلاف فی حدود الواجب، فالموضوع لحكم العقل هو الوجوب والواجب فقط.

وفی الأقلّ والأكثر، لا ـ يوجد الشك فی الوجوب ولا ـ فی الواجب، وإنّما وقع الشك فی حدّ الواجب، هل أنّه عشره أجزاء أو أكثر؟ فإذا ثبت أنْ لا دخل للحدّ فی الوجوب والواجب، لم يتحقّق الإشتغال بالحدّ بل جرت البراءه عنه.

لقد قام البرهان على أنّ «الحدّ» أی حدّ الأقلّ وحدّ الأكثر غير دخيل فی الواجب، إذْ ليس هو العشره أجزاء بحدّ الأقليّه بناءً على الأقلّ، وكذا الأكثر، فإنّه ليس هو الأكثر بحدّ الأكثريّه، وذلك:

لأنّ تحديد الواجب بحدّ الأقليّه وتحديده بحدّ الأكثريّه إنّما يكون بعد تعلّق الوجوب بالمركّب، وإذا كان متأخّراً رتبةً عن تعلّق الوجوب إستحال أنْ يكون دخيلاً ـ فی الواجب. وذلك لأنّ الواجب ــ وهو متعلَّق الوجوب ــ متقدّم رتبةً على الوجوب، لكنّ النسبه بين الوجوب والواجب هی التضائف، فالواجب بما هو واجب فی مرتبةٍ واحده مع الوجوب، لأنّ المتضايفين متكافئان قوّةً وفعلاً، لكنّ متعلّق الوجوب مقدّم رتبةً على الوجوب، إذْ لا يتحقّق الوجوب إلاّ بتحقّق متعلَّقه، ولكنْ يمكن تحقّق المتعلّق والحال أنّ الوجوب غير متحقّق، فكلّما وجد

وجوب الصّلاه، فالصّلاه موجوده، ولكنْ قد تكون الصّلاه موجودةً والوجوب غير موجود.

فتلخّص: أنّ ذات الواجب ـ لا بوصف الوجوب ـ مقدّمه رتبةً على الوجوب، والوجوب مقدّم على الحدّ رتبةً، فلو أُريد أخذ الحدّ فى الواجب، لزم أخذ ما هو فى الرتبه المتأخّره فيما هو فى المرتبه المتقدّمه. وهذا محال.

وعلى هذا، فما تعلّق به العلم فى مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، هو الوجوب لا الواجب، وإنّما الشك فى حدّ الواجب بأنّه محدودٌ بحدّ الأقليّه أو بحدّ الأكثريّه، ولمّا ظهر أنّ الحدّ خارج عن حريم الوجوب، فهو خارج عن حريم الواجب، كان الشكّ فى التكليف الزائد، وهو مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وملخّص هذا الوجه هو: إنّ الحدّ فى ناحيه الوجوب، وهذا الحدّ يستحيل أن يؤخذ فى المتعلّق، فالوجوب المعلوم وجوب شخصى لا ترديد فيه، والترديد فى الحدّ لا أثر له فى حكم العقل بالتنجّز، لأنّ موضوع حكم العقل هو العلم بالوجوب والعلم بالواجب بلا كلام، فينحلّ العلم الإجمالى، ويكون الأقلّ هو الواجب وتجرى البراءه العقليّه عن الأكثر.

المناقشه

أوّلاً: إنّ الأقليّه والأكثريّه ليست من إنقسامات الوجوب كما قال، بل من إنقسامات متعلّق الوجوب، وإنقسامات المتعلّق بتبع المتعلّق تكون فى المرتبه السّابقه على الوجوب، لتقدّم كلّ متعلّق على الحكم طبعاً، وتأخّر كلّ حكم بالنسبه إلى متعلّقه طبعاً.

ص: ٣٣٠

وعليه، فـإنّ مـا تعلّق به الوجوب إمّـا هو الأقلّ وإمّا هو الأكثر، إذْ لا يعقل الإهمال من الحاكم بالنسـبه إلى متعلّق حكمه، فلو قال: أكرم العلماء، فإنّ الحكم هو وجوب الإكرام، والإكرام الـذى تعلّق به الوجوب له إنقسامات، لأنّ للإكرام كيفيّات مختلفه، وكون المولى الملتفت فى مقـام الحكم مهملاً هـذه الإنقسامات محال. إذن، لابـدّ وأنْ يريـد كيفيّةً معيّنه، فلابـدّ من التقييـد وإلّا يكون مطلقاً.

وفيمـا نحـن فيـه، قـد قـال: الصّـلاه واجبـه، فجاء بـالوجوب على هـذا المركّـب، لكـن المفروض إنقسـامه إلى ذيالعشـره أجزاء والأحدعشر جزءً، أى إلى واجد السّوره وفاقدها. أمّا الإهمال فمحال. فإمّا الإطلاق وإمّا التقييد.

وإذا كان الحدّ فى مقام الثبوت من إنقسامات المتعلّق، وجب قيام الكاشف عنه فى مقام الإثبات، والكاشف هو كيفيّه الوجوب.

وثانيـاً: إنّ الأحكـام مطلقاً تابعه ــ على مسـلك العـدليّه ــ للأغراض القائمه بالمتعلّق الّتى هى المنشأ للحكم، ولا يخفى أنّه ليس النسبه بين الغرض والحكم نسبه العلّه إلى المعلول، بل الحكم معلول للحاكم وإنّما الحكم سبب تحقّق الغرض، فالغرض هو العلّه الغـائيّه، والإهمـال فى الأغراض محـالٌ قولاً واحـداً، لأنّ الغرض أمر واقعى والإهمـال فى الواقعيّـات محـال. وعليه، فإنّ الغرض الواقعى من الحكم بوجوب الصّلاه إمّا قائم بذات العشره أجزاء أو بذات العشرين جزء مثلاً، لأنّ متعلّق الحكم هو الحامل للغرض بالضروره.

فتلخّص: سقوط قوله بأنّ الحدّ يأتى من ناحيه الوجوب وليس هو فى المرتبه السّابقه على الوجوب.

ص: ٣٣١

فالإنحلال عن هذا الطريق أيضاً غير تام.

إنّ المهم هو الإنحلال وحصول النتيجه المطلوبه منه، لأنّ المكلّف بعدما اشتغلت ذمّته يفحص عن الطريق المثبت لمطابقه ما أتى به لما أمر به المولى. وبعباره أُخرى: لابدّ من إقامه طريق يفيد الخروج عن العهده وفراغ الذمّه.

وقد ظهر عدم تماميّه الإنحلال بشيء من الطرق المذكوره.

أدلّه القول بعدم جريان البراءه العقليّه

اشاره

واستدلّ للقول الثانی، وهو الإحتياط بوجوه:

الوجه الأوّل

اشاره

إنّ الإنحلال يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، أی سواء تعلّق بالأقلّ أو الأكثر، ولكنْ من تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأكثر يلزم الخلف، لأنّه لو تنجّز الأكثر لزم عدم جريان البراءه بالنسبه إليه، فيبطل الغرض من الإنحلال. وبعباره أُخرى: إنّ الإنحلال يستلزم البراءه بالنسبه إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم الإنحلال بالنسبه إليه.

الجواب

والجواب:

ليس الإنحلال متوقّفاً على تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأكثر، بل الذی يتوقّف عليه هو العلم بتعلّق التكليف بأحد الطرفين، فإن كان أحدهما معلوم الوجوب كان الطرف الآخر مشكوك التكليف.

ص: ٣٣٢

وفيما نحن فيه: الأقلّ معلوم الوجوب على كلّ تقدير، أى سواء كان وجوبه نفسيّاً أو غيريّاً.

الوجه الثانی

اشاره

ما ذكره المحقّق الميرزا(١) بتوضيح منّا:

إنّ العلم الإجمالی متقوّم بالعلم بالجامع وتردّده بين الخصوصيّتين، والإنحلال هو إنعدام المقوّم المذكور.

لكنّ إنحلال العلم الإجمالی بما هو مقوّم له معناه: إنعدام الشیء بما هو مقوّمٌ له، وهذا يستلزم أنْ يكون علّه وجود الشیء علّةً لعدمه، وهو محال بالضّروره.

وتطبيق ما ذكر على ما نحن فيه هو:

نحن نعلم إجمالاً بوجوب العشره أجزاء إمّا لا بشرط بالنّسبه إلى الحاديعشر أو بوجوبها بشرط وجوده معها، فهنا علم بالجامع وهو العشره وشك فی الخصوصيّه، فالمعلوم هو العشره المهمله بالنسبه إلى اللّابشرط والبشرط، وخصوصيّه البشرطيه أو اللّابشرطيه مشكوك فيها، فلو أُريد الإنحلال بالنسبه إلى الجامع بأنْ يقال بوجوب الأقلّ، فإنّ الأقلّ مردّد أمره بين البشرط لا واللّابشرط القسمی، ولا يعقل الإنحلال، لأنّ كلاًّ من الخصوصيّتين مشكوك فيه. إذنْ، لابدّ من إنحلال العلم بالجامع بين الخصوصيّتين، لكن إنحلال العلم الإجمالی بالجامع يعنی الإنحلال بالمقوّم له، وقد ذكرنا أنّه محال.

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٤٩١.

إشكال السيّد الخوئى

وذكره فى مصباح الأصول ثمّ أشكل عليه بقوله(١):

إن ما ذكره رحمه اللّه متين لو قلنا بالإنحلال الحقيقى، فإنّ العلم التفصيلى بالجامع هو عين العلم الإجمالى بإحدى الخصوصيّتين، فكيف يكون موجباً للإنحلال الحقيقى؟ ولكنّا نقول بالإنحلال الحكمى، بمعنى أنّ المعلوم بالإجمال وإن كان يحتمل إنطباقه على خصوصيّه الإطلاق وعلى خصوصيّه التقييد، إلاّ أنّه حيث تكون إحدى الخصوصيّتين مجرى للأصل دون الأُخرى، كان جريان الأصل فى إحداهما فى حكم الإنحلال، لما ذكرناه غير مرّه من أن تنجيز العلم الإجمالى متوقّف على تعارض الأصول فى أطرافه وتساقطها، فبعد العلم بوجوب الأقلّ بنحو الإهمال الجامع بين الإطلاق والتقييد، وإن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيّتين حتى يلزم الإنحلال الحقيقى، إلاّ أنّه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بلا معارض، كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالى، فيكون بحكم الإنحلال. وهذا الإنحلال الحكمى لا يكون فى المتباينين، لعدم جريان الأصل فى واحد منهما، لابتلائه بالمعارض، فإنّ الأصلين فى المتباينين يتساقطان للمعارضه. وهذا هو الفارق بين المقامين.

التحقيق فى المقام

والتحقيق ــ كما أفاد شيخنا دام بقاه ــ سقوط الإستدلال والإشكال معاً، لابتناء كليهما على أنّ أجزاء المركّب كلّ واحد منها بالنسبه إلى الآخر بشرط شيء. لكن

١- ١. مصباح الأصول: ٤٣٣.

قد تقدّم سابقاً عدم تقيّد الأجزاء بعضـها ببعض، لأنّ كلاًّ منها يصـير شـرطاً ومشروطاً معاً، وهذا يستلزم اجتماع التقدّم والتأخّر فى الشىء الواحد وهو محال. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الأمر لمّا تعلّق بالمركّب ينتزع منه جزئيّه كلّ واحدٍ من الأجزاء، وحينئذٍ يلغو إعتبار الشرطيّه.

هذا كلّه ثبوتاً.

وأمّا إثباتـاً، فـإنّه لا يوجـد عنـدنا غير الـدليل القائم على وجوب المركّب، فلا دليل على الشـرطيّه حتى يقال بأنّ الأقلّ لا بشـرط والأكثر بشرط.

وأمّا الإشـكال، فإنّه يبتنى على الإطلاق والتقييد، وأنّه لمّا كان الإطلاق عدم الإشـتغال ولا كلفه فيه فليس بمجرى البراءه، بخلاف التقييد فتجرى فيه لوجود الكلفه.

وقد عرفت أنْ لا إطلاق وتقييد فى أجزاء المركّب.

وهـذا هـو الجواب الصـحيح عن الوجه المـذكور. ولو تنزّلنـا عن ذلـك وقلنـا بوجود الإطلاـق والتقييـد فى أجزاء المركّب، فـإنّ الإطلاـق لاـ يتعلّق به التكليف، وإنّمـا هو لحاظ الأجزاء بنحو اللّابشـرط، فالحاكم يلحظ الرقبه مطلقاً عن الإيمان عنـدما لا يكون دخيلاً فى غرضه من العتق، أمّا فى مثل الصّلاه لمّا يقول: أقم الصّلاه، فإنّه يلحظ الأجزاء، فإنْ كان الجزء الحاديعشر دخيلاً أخذه وإلاّـ رفضه، والرفض هو الإطلاـق وعـدم الإـشتراط به. فـذات الأجزاء هى المتعلّق للحكم وليس الرفض بمتعلّقٍ له حتى يقال بأنّ المجعول هو العشره لا بشرط.

ص: ٣٣٥

وعلى ما ذكرنا، فإنّ العلم ينحلّ، لأنّه إن كان الواجب مردّداً بين المطلق والمشروط، أى بين العشره والأحدعشر، فلا ينحلّ العلم، لأنّ ذات العشره تصبح الجامع، ويصير الإطلاق والإشتراط محلّ الشك والتردّد. لكنْ إذا لم يكن الإطلاق داخلًا تحت الطلب ولم يتعلّق به الحكم _ كما ذكرنا _ ، وإنّما التقييد هو المتعلّق للحكم، فإنّ صوره المسأله تختلف، لأنّ الواجب إمّا العشره وإمّا العشره مقيّدةً بالحاديعشر، والعشره متيقن الوجوب، وتقيّدها بالحاديعشر مشكوك فى وجوبه فتجرى فيه البراءه.

هذا، ولو تنزلنا عن هذا أيضاً، نقول: لقد فصّل الميرزا فى البراءه فقال بجريان الشرعيّه دون العقليّه، إمّا ينحلُّ العلم وإمّا لا، فإنْ أمكن إنحلاله _ حقيقةً أو حكماً _ فلا فرق، وإنْ لم ينحل فكذلك.

الوجه الثالث

اشاره

لعدم جريان البراءه العقليّه هو: إنّ تحصيل الأغراض الإلزاميّه واجب عقلًا، والإشتغال اليقينى بها يستلزم البراءه اليقينيّه عنها. وفى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر نعلم علماً يقينيّاً بغرض المولى، فإن جئنا بالأكثر، حصل اليقين بالبراءه، وإن جئنا بالأقل نشكّ. إذنْ، لابدّ عقلًا من الإتيان بالأكثر.

جواب الشيخ

أجاب الشيخ(١)

ص: ٣٣٦

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ٣١٩.

أوّلاً: إنّه يتمّ على مسلك العدليّه فقط، ولا يتمّ على مسلك الأشاعره، ولابدّ من أن يكون الإستدلال على المسلكين.

أُورد عليه: لا يلزم تماميّته على المسلكين، بل يكفى على المسلك الحق.

ثانياً: إنّ الأحكام العقليّه ــ كالشرعيّه ــ مشروطه بالقدره على الإمتثال وتحصيل الغرض، وهنا لا يمكن تحصيله على وجه اليقين، لأنّ الموجب لليقين بذلك هو الإتيان بالمأمور به بجميع الخصوصيّات الدخيله فى الغرض. وفيما نحن فيه: يحتمل دخل قصد الوجه، وهذا غير ممكن، لأنّ الإتيان بالأقل بقصد الوجه يستلزم التشريع، لعدم العلم بتعلّق التكليف بالأقل، وكذا الإتيان بالأكثر.

إذن، لا يمكن تحصيل غرض المولى، لاحتمال دخل قصد الوجه فى حصوله.

إشكال الخوئى على الوجه الثانى

إشكال الخوئى

وأشكل السيّد الخوئى(١) على الجواب الثانى بوجوه:

أوّلاً: إن ما ذكره من عدم إمكان القطع بحصول الغرض لو تمّ، فإنّما يتمّ فى التعبّديّات دون التوصّليّات، لعدم توقّف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً، فيلزم القول بوجوب الإحتياط فى التوصّليّات دون التعبّديّات، وهو مقطوع البطلان، ولم يلتزم به أحد حتى الشيخ نفسه.

ص: ٣٣٧

١- ١. مصباح الأصول: ۴٣۵.

وثانياً: إنّ إعتبار قصـد الوجه على القول به يختصّ بصوره الإمكان دون ما لو لم يمكن قصـد الوجه أصـلًا، لعـدم المعرفه بالوجه كمـا فى المقـام، إذ القول باعتبار قصـد الوجه مطلقاً مسـتلزم لعـدم إمكان الإحتياط فى المقام، لأن معنى الإحتياط هو الإتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الـذمّه، وهـذا ممّا لا يمكن العلم به، بناءً على اعتبار قصـد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالإتيان بالأقـل، لاحتمـال وجوب الأـكثر، ولا بالإتيان بالأكثر لاحتمال إعتبار قصـد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ، لا بالإتيان بالأقلّ ولا بالإتيـان بالأـكثر، وهـذا ممّا لم يلتزم به أحـد حتى الشـيخ رحمه اللّه نفسه، إذ لا إشـكال ولا خلاف فى إمكان الإحتياط، بل فى حسـنه بالإتيان بالأكثر، إنّما الكلام فى وجوبه وعدمه، والسـرّ فيه أن قصد الوجه على القول بوجوبه يختصّ بصوره الإمكان، ففى مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً، وإلّا لزم بطلان الإحتياط رأساً.

وثالثاً: إنّ إحتمال إعتبار قصـد الوجه ممّا لم يـدلّ عليه دليل وبرهان، بل هو مقطوع البطلان، على ما تقدّم بيانه فى بحث التعبّدى والتوصّلى.

ورابعاً: إنّ إعتبار قصد الوجه مع عدم تماميّه دليله، إنّما هو فى الواجبات الإسـتقلاليّه دون الواجبات الضـمنيّه، أى الأجزاء، فراجع الأدلّه الّتى ذكروها لاعتبار قصد الوجه.

ص: ٣٣٨

إشكال النائينى

وأشكل المحقّق النائينى(١): بأنّ الغرض تاره: تكون نسبته إلى الفعل المأمور به نسبه المعلول إلى علّته التامّه، كالقتل بالنسبه إلى قطع الأوداج، وأُخرى: تكون نسبته إليه نسبه المعلول إلى العلل الإعداديّه. والفرق بينهما واضح، فإنّ الغرض على الأوّل، مترتّب على الفعل المأمور به بلا توسّط أمر آخر خارج عن قدره المكلّف، وعلى الثانى، لا يترتّب على الفعل المأمور به، بل يتوقّف على مقدّمات أُخرى خارجه عن قدره المكلّف، كحصول السّنبل من الحبّه، فإنّ الفعل الصادر من المكلّف هو الزرع والسّقى ونحوهما من المقدّمات الإعداديّه، وأمّا حصول السّنبل، فيتوقّف على مقدّمات أُخرى خارجه عن قدره المكلّف، كحراره الشمس وهبوب الريح مثلاً.

فلو علمنا بأنّ الغرض من القسم الأوّل يجب القطع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الأمر فى مقام الإثبات متعلّقاً بنفس الغرض أو بعلّته، ففى مثله لو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر كان مورداً للإحتياط، فيجب الإتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بغرض المولى. ولو علمنا بكون الغرض من القسم الثانى، فلا إشكال فى أن حصول الغرض ليس متعلّقاً للتكليف، لعدم صحّه التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلّف إلّا الإتيان بما أمر به المولى، وهو نفس الفعل المأمور به.

وفى مثله، لو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر وجب الإتيان بالأقلّ، للعلم بوجوبه على كلّ تقدير، وكان وجوب الأكثر مورداً للأصل، لعدم العلم به.

ص: ٣٣٩

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٤٩٩.

وأمّا لو شككنا فی ذلک ولم نعلم بأن الغرض من القسم الأوّل لیجب الإحتیاط عند دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر، أو من القسم الثانی لیرجع إلی أصاله البراءه عن الأکثر، فلا مناص من الرجوع إلی الأمر، فإن کان متعلّقاً بالغرض کالأوامر المتعلّقه بالطّهاره من الحدث فی مثل قوله: «إنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» یستکشف منه کون الغرض مقدوراً لنا، لأنّه لو لم یکن مقدوراً لم یأمر المولی الحکیم به، لقبح التکلیف بغیر المقدور، فیجب الإحتیاط عند دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر تحصیلاً للعلم بغرض المولی. وإن کان متعلّقاً بفعل المأمور به کالأوامر المتعلّقه بالصّلاه والصّوم ونحوهما، یستکشف منه کون الغرض غیر مقدور لنا، وإلّا کان تعلّق الأمر به أولی من تعلّقه بالمقدّمه، فلا یجب الإحتیاط عند دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر.

والمقام من هذا القبیل، فإنّ الأمر قد تعلّق بنفس الفعل المأمور به، ویستکشف منه أنّ الغرض لیس متعلّقاً للتکلیف، فلا یجب علینا إلّا الإتیان بما علم تعلّق التکلیف به وهو الأقلّ، وأمّا الأکثر فیرجع فیه إلی الأصل.

الإشکال علیه من السید الخوئی

هذا جواب المیرزا کما فی مصباح الأصول.

الإشکال علیه

ثمّ إنّ تلمیذه المحقّق قد أشکل علیه بما أورده المیرزا علی نفسه وأجاب عنه، وملخّص الإشکال(۱) هو:

ص: ۳۴۰

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۳۹.

أنّه مع الإقتصـار على الأقلّ، يُشكّ فى تحقّق الغرض المترتّب على المأمور به، ولكنّ الإتيان بالأكثر محقّقٌ له يقيناً، فيجب الإتيان به.

فأجاب: بأنّه إذا أمر المولى بأمرٍ، وكان شيء آخر دخيلاً فى تحقّق الغرض منه، وجب عليه الأمر بالإحتياط.

وتوضيح ذلك هو: إنّه لو تعلّق الأمر بالغَسل والمسح ـ ولم يتعلّق بالطّهاره المسبّبه منهما والمترتّب عليها الغرض ـ كان الغسل والمسح هو المحقّق للغرض، إذْ لو كان هناك شيء آخر له دخل فى تحقّق الطّهاره والغرض، لأمر المولى بالإحتياط بالإتيان، فعدم جعل الإحتياط يكشف عن عدم دخل الشيء فى الغرض. فكذلك ما نحن فيه، فإنّه لو كان يحتمل دخل الأكثر فى الغرض، كان على المولى جعل الإحتياط بالنسبه إليه، لأنّه لو كان فى متن الواقع دخيلاً لكان فوت الواقع مستنداً إلى المولى.

والمهمّ هو: أن يتحقّق الإنحلال فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ـ إمّا حقيقةً أو حكماً ـ بحيث يقال: بأنّ الأقلّ واجب يقيناً والأكثر مشكوك الوجوب. وما ذكره الميرزا لا يفيد هذه الجهه.

التحقيق فى المقام

وبعد أنْ ظهر عدم وفاء الوجوه المذكوره من الشيخ وغيره للجواب عن الإشكال وإثبات الإنحلال، فإنّ التحقيق فى نظر الأُستاذ أنْ يقال:

إنّه ليس للعلم التفصيلى فى أحد الطرفين موضوعيّه فى إنحلال العلم

الإجمـالی، لأنّ ما له الموضوعیّه فی الأحکام الشـرعیّه هو الوجوب والحرمه، وما له الموضوعیّه فی الأحکام العقلیّه هو إسـتحقاق العقـاب وعـدمه. إذ العقـل یحکم بلزوم الإتیـان بـالواجب والإجتنـاب عن الحرام من أجـل الأـمن من العقـاب، وهـذا هو الغرض الأقصی فی الأحکام العقلیّه، وهذا هو ما بالذات وما عداه عرض ینتهی إلیه.

وهنا: هل الإتیان بالأقلّ وترک الأکثر یکفی للأمن من العقاب أوْ لا؟

إن ترک الأقلّ یسـتتبع إسـتحقاق العقاب بلا شک ولا إشـکال، فلا موضوع للبراءه العقلیّه بالنسـبه إلیه، بل إنّ وجوبه قطعی. وأمّا الأـکثر ــ أی الأقـلّ مع الزیـاده ــ فلاـ یحکم العقـل باسـتحقاق العقاب علی ترکه، لأنّ وجوبه مشـکوک فیه، وکـذا کونه حاملاً للغرض، لعدم قیام البیان علی ذلک، فموضوع القاعده محقّق فیه، والمانع عن جریانها مفقود، فهی جاریه فی الأکثر.

وتحصّـل: إنّ الإشـکال لا ینحلّ بالنظر إلی الفعل وبالنظر الموضوعی للوجوب الشـرعی. أمّا بالنظر إلی الترک، فإنّه ینحلّ بالوجه المذکور. قد لوحظ الوجوب بالنظر الطریقی من حیث أنّ ترکه یوجب إستحقاق العقاب أوْ لا. وقد ظهر أنّه لا یوجبه بالنسبه إلی الأکثر. فالإنحلال حاصل.

البرائه الشرعیّه

اشاره

ویقع الکلام فی البراءه الشرعیّه، فهل تجری أوْ لا؟

أمّا مع جریان البراءه العقلیّه، فلا إشکال فی جریان الشرعیّه، لأنّ العقاب

على الأكثر يكون بلا بيان، فيجرى حديث الرفع.

وأمّا بناءً على مسلك صاحب الكفايه والميرزا من عدم جريان البراءه العقليّه، فهل تجرى أوْ لا؟ قولان.

قيل: بوجود الملازمه بين البراءتين وجوداً وعدماً.

وقيل: بعدم الملازمه. وهو مختار المحقّقين المذكورين.

دليل المحقّق الخراسانى للجريان

وقد ذكر صاحب الكفايه(۱): إنّ مورد البحث هو العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو الأكثر، فيعود البحث إلى إجمال الدليل القائم على الأجزاء وأنّ الواجب هو العشره أو الأحدعشر، فنحتاج إلى الرافع لهذا الإجمال، وهو إمّا الدليل الخاصّ أو العام، أمّا الأوّل فمفقود، وأمّا الدليل العام، فهو حديث الرفع، للشك فى وجوب السّوره مثلاً، فهو موضوع للحديث المذكور ويجرى لرفع جزئيّتها، لأنّ وضع الجزئيّه لها كان بيد الشارع، فرفعها بيده كذلك، وحديث الرفع يجرى لرفع الإجمال، وإثبات عدم وجوب السّوره.

إشكالان:

أورد على نفسه:

الأوّل: إن هذا الحديث إنّما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، والجزئيّه ليست

۱- ۱. كفايه الأصول: ۳۶۶.

من المجعولات الشرعيّه حتى ترتفع بالحديث، لأنّها ليست من الأمور القابله للجعل. وأيضاً: ليس للجزئيّه أثر شرعى مجعول.

لا يقال: إنّ أثرها هو وجوب الإعاده.

لأن وجوب الإعاده أثر للأمر الأوّل وهو قوله: صلّ مع السّوره. هذا أوّلاً.

وثانياً: وجوب الإعاده أثر عقلى لا شرعى.

وأجاب: إنّه وإنْ لم تكن الجزئيّه مجعوله شرعاً لكونها من الأُمور الإنتزاعيّه، لكنّ حديث الرفع جارٍ بالنسبه إليها، لجريانه فى منشأ إنتزاع الجزئيّه، وهو من المجعولات الشرعيّه، والمنشأ هو الأمر بكلّ الأجزاء بقوله: «صلّ»، ولمّا كان كذلك، فهو قابل للرفع بالحديث.

الثانى: إنّه إذا رفع منشأ الإنتزاع ـ وهو الأمر بكلّ أجزاء الصّلاه ـ من أجل رفع جزئيّه السّوره، إرتفع الأمر بالنّسبه إلى غيرها من الأجزاء، لأنّ الأمر بالكلّ أمرٌ واحدٌ بسيط، فالتكبير والركوع والسّجود وغيرها تكون بلا أمرٍ.

وأجاب: إنّ نسبه حديث الرفع إلى الأدلّه الواقعيّه نسبه الإستثناء إلى المستثنى منه، وعلى هذا، فإنّ مقتضى الجمع بينه وبينها هو: أنّ الجزئيّه موجوده إلاّ فى مورد النسيان والإضطرار والجهل ... .

وإذا كانت النسبه كذلك، فإنّ مقتضاها خروج المستثنى بقدر ما قام عليه الدليل من تحت المستثنى منه، وبقاء ما عداه. وعليه، فإنّ حاله الجهل بالنسبه إلى السّوره خرجت من تحت الأدلّه الواقعيّه بحديث الرفع، وبقيت الأجزاء تحت تلك الأدلّه.

ص: ۳۴۴

إشکال الاصفهانی والعراقی علی الکفایه

فأشکل المحقّق الإصفهانی(۱) _ وقریبٌ منه کلام المحقّق العراقی _ فی قضیّه الإستثناء الذی ذکره. وذلک، لأنّه لابدّ من أن یکون المستثنی والمستثنی منه فی مرتبهٍ واحدهٍ، لأنّ الإستثناء هو الإخراج، والإخراج فرع الدخول، فلو اختلفا فی المرتبه لم یتحقّق الإستثناء، لأنّه إذا تأخّر الإستثناء رتبهً تأخّر المستثنی، وما یکون فی المرتبه المتأخّره لا یکون داخلاً فیما فی المرتبه المتقدّمه حتی یخرج، وما یکون فی المرتبه المتقدّمه یستحیل أن یتأخّر.

هذه هی الکبری.

وفیما نحن فیه: إنّ أدلّه الأجزاء تثبت الأمر الواقعی ویکون المنشأ للجزئیّه الواقعیّه للسّوره مثلاً، وحدیث الرفع موضوعه عدم العلم بالواقع. لکنّ العلم أو الجهل بالواقع متأخّر رتبهً عن الواقع، فالواقع هو المتعلَّق للجهل فی (ما لا یعلمون) والإضطرار فی (ما اضطروا إلیه) وهکذا.

إذن «الموضوع» هو «الواقع». و«المحمول» هو «الرفع».

ومن المعلوم أنّ «الرفع» فی مرتبهٍ متأخّره من (ما لا یعلمون) و(ما لا یعلمون) متأخّر مرتبهً عن «الجزئیّه».

فظهر أنّ الإستثناء محال.

فما ذکره صاحب الکفایه غیر تام، فیعود الإشکال.

ص: ۳۴۵

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۳۲۶.

التحقيق فى المقام:

قال شيخنا: لنا طريقان لتحقيق المطلب:

الطّريق الأوّل:

أن يقال: لا خلاف بين الأصحاب فى تبعيّه الأحكام للأغراض والملاكات، ثمّ إنّ الإهمال فى الغرض غير معقول، لأنّه من الاُمور الواقعيّه، ولاـ يعقل الإهمال والإجمال فى الواقعيّات، فالغرض من جزئيّه السّوره أيّاً ما كان لا إهمال فيه، فإمّا هو مختصٌ بالعالم وإمّا هو أعمّ من العالم والجاهل.

وأمّا الحكم، فإنّه معلول لإراده الحاكم واعتباره، لكنّ الحكم لا يتخلّف عن الغرض، بل هو تابع له سعةً وضيقاً.

وعلى هذا، فإنْ لم يكن الغرض مترتّباً على جزئيّه السّوره فى صوره الجهل بها، كان مقيّداً ومحدوداً بالعالم، وإنْ كان مترتّباً حتى فى صوره الجهل، فالسّوره جزء من الصّلاه مطلقاً، فلا يمكن سعه الغرض مع ضيق الحكم، إلاّ أنّه لو لم يتمكّن المولى من إفاده سعه الحكم بالدليل الأوّل، أفاد ذلك بالدليل الثانى.

هذا بالنسبه إلى مقام الثبوت.

وأمّا فى مقام الإثبات، فإنّ حديث الرفع يكشف عن قابليّه الغرض والحكم للثبوت فى مرتبه الشكّ، وإلاّـ لم يعقل الرفع. فالحديث بنفسه كاشف عن عدم إختصاص الحكم بالعالم. هذا أوّلاً.

وثانياً: فإنّ البرهان على بطلان التصويب وعدم إختصاص الأحكام بالعالمين قطعى، فلولا حديث الرفع لكان مقتضى القاعده العموم والسّعه.

لكنّ مدلول حديث الرفع هو رفع جزئيّه السّوره عن الجاهل بالحكم الواقعی.

وأمّا الإشكال باختلاف المرتبه بين الرفع والواقع.

فالجواب عنه هو: أن لا إختلاف فی المرتبه، لأنّ النقيضين فی مرتبه واحده بحسب الوجود لا بحسب العدم، فوجود الحراره فی مرتبهٍ متأخّره عن النار، وأمّا عدم الحراره فليس متأخّراً عن النار.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ عدم الحكم الواقعی بالنسبه إلی جزئيّه السّوره ــ هذا العدم ــ فی مرتبه الشک فی الحكم الواقعی، فيكون مفاد حديث الرفع بيان عدم الجزئيّه فی ظرف الشک، فهو يدلّ علی عدم إعتبار الشارع الجزئيّه للجاهل، ويكون جهله عذراً له. وهذا المقدار كافٍ للبراءه الشرعيّه.

وبعباره أُخری: ليس مفاد حديث الرفع هو الرفع للحكم الموجود مع الجهل، بل هو عدم الجعل للحكم فی ظرف الشک.

الطريق الثانی:

أن يقال: إنّ النسبه بين حديث الرفع والأدلّه الأوليّه فی الأجزاء هی الحكومه، وذلک: لأنّه متی كان الدليلان واردين فی الموضوع الواحد، وكان لأحدهما نظر إلی الآخر، بأنْ يكون الناظر محتاجاً إلی المنظور دون العكس، كانت النسبه بين الدليلين نسبه الحكومه.

إنّ الأدلّه الأوليّه تفيد جزئيّه الأجزاء، وحديث الرفع يرفع الجزئيّه فی ظرف الجهل والإضطرار والنسيان ...

ص: ٣٤٧

إن حكم حديث الرفع بالنسبه إلى الأدلّه الأوليّه حكم دليل نفى الضرر ونفى الحرج ونحوهما، فإنّها أدلّه ثانويّه تشرح الأدلّه الأوليّه فى موارد الحرج والضرر ونحو ذلک توسعهً أو تضييقاً، كما فى زيد عالم وزيد ليس بعالمٍ، بالنسبه إلى أكرم العلماء.

وبهذا يكون حديث الرفع بمنزله الإستثناء، وتندفع الإشكالات.

إشكالان والجواب عنهما

الإشكال الأوّل: إنّه لو لم ينحلّ العلم الإجمالى، فإنّ مقتضى الإشتغال اليقينى بالغرض هو البراءه اليقينيّه، فلا يجوز الإكتفاء بالأقلّ، لأنّ حديث الرفع أفاد رفع جزئيّه السّوره فى ظرف الشک فى وجوبها، وأمّا أنّ الغرض مترتّب على الأقلّ، فهذا لازم عقلى لحديث الرفع، ولوازمه العقليّه ليست بحجّه.

والجواب:

إن حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض يتوقّف على قيام الدليل على التكليف، فإذا لم يقم الدليل فلا إبتلاء بالغرض ليجب تحصيله عقلاً. هذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه: إن حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى ليس تنجيزيّاً بل هو تعليقى، فإذا جاء المؤمّن من قبل المولى الشارع سقط حكم العقل.

وحينئذٍ نقول:

إنّه فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر نحتمل توجّه التكليف إلى الأكثر، فإنّه إذا كان كذلک لزم عقلاً الإتيان به حتى يتحقّق الغرض منه. ومع قيام المؤمّن من

ناحیه الشارع بالنسبه إلی الأکثر ـ والمؤمّن هو حدیث الرّفع ـ سقط وجوبه ووجوب تحصیل الغرض منه، لأنّ حکم العقل معلّق علی عدم التأمین الشرعی.

الإشکال الثانی: دعوی الملازمه(۱) بین البراءه العقلیّه والبراءه الشرعیّه، فإذا لم تجر الأُولی بالنسبه إلی الأکثر لم تجر الثانیه. ووجه ذلک هو:

إنّ الأمر فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر یدور بین الإطلاق والتقیید، أی: إنّ وجوب الأقلّ إمّا مطلق بالنسبه إلی الأکثر أو مقیّد به، فعلی القول بأنّ التقابل بین الإطلاق والتقیید من العدم والملکه، فإنّ نفی القید یکفی لثبوت الإطلاق لکونه عدم التقیید، وحدیث الرفع یفید النفی. وعلی القول بأنّ التقابل من التضادّ، لأنّ حقیقه التقیید أخذ القید وحقیقه الإطلاق رفض القید، فکلاهما وجودیّان، وبینهما تضاد، فإنّ حدیث الرفع یفید عدم التقیید، وأمّا إفاده الإطلاق فلا، إلّا علی الأصل المثبت، لأنّهما ضدّان لا ثالث لهما، فنفی أحدهما یستلزم عقلًا إثبات الآخر، لکنّ حدیث الرفع لا یفید هذا اللّازم العقلی، ولیس لازمه بحجّهٍ.

والحاصل: إنّه مع رفع التقیید لا یثبت الإطلاق، فلا براءه عن الأکثر.

والجواب:

أوّلًا: مبنی هذا الإشکال وجود الإطلاق والتقیید فی أجزاء المرکّب، بأنْ یکون کلّ جزءٍ مقیّداً ومشروطاً بالجزء الآخر. وقد ثبت بطلان هذا المبنی.

ثانیاً: سلّمنا، لکنّ الذی یدخل تحت الأمر الشرعی هو الشرط والقید، فالذی یدخل تحت الأمر فی «أعتق رقبه مؤمنه» هو تقیّد الرقبه بالإیمان، وأمّا

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۳۹.

الإطلاق فغير داخل أبـداً تحت الطلب، وإنّما تشـتغل الذمّه بما يدخل تحت الطلب وتلزم البراءه عنه. فإنْ كان الأكثر هو الواجب، فقد تقيّد به الأقلّ واشتغلت الذمّه به، لكنّ حديث الرفع يرفع إحتمال التقيّد المذكور، فكان الواجب هو الإتيان بما قام عليه البيان وهو الأقلّ، ويكفى لعدم وجوب الأكثر ـ أى الإطلاق ـ عدم قيام البيان بالنسبه إليه، ولا حاجه إلى إثبات الإطلاق.

وتلخّص: إندفاع الإشكال على فرض قبول المبنى، وقبول أنّ النسبه بين الإطلاق والتقييد هو التضاد لا العدم والملكه.

فـالحق: إنحلال العلم الإجمالى فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، والبراءه العقليّه جاريه على ما ذكر. وعلى فرض عـدم جريانها فالشرعيّه جاريه.

هـذا، ولكنّ المشـكله بناءً على مسـلك العليّه هى أنّ حديث الرفع إنّما يرفع التكليف عن الزائد فقط، ولا يفيد أنّ الأقلّ بدلٌ عن الواقع. والحال أنّ مقتضـى القاعده بناءً على المسلك المذكور أن يكون المأتى به فى ظرف الجهل بالواقع بدلاً عن الواقع. وهذا الإشكال لا يأتى بناءً على مسلك الإقتضاء وكفايه جريان الأصل بلا معارض وإنْ لم يكن مثبته حجّهً.

وبالجمله، لا تجرى البراءه الشرعيّه على مسلك العليّه.

وتحصّل فى المسأله ثلاثه أقوال:

١ـ جريان العقليّه والنقليّه وهو للشيخ.

٢ـ عدم جريان العقليّه والنقليّه.

٣ـ التفصيل وهو لصاحب الكفايه والميرزا.

والتحقيق هو الأوّل.

ص: ٣٥٠

الإستصحاب

اشاره

وهل يمكن إنحلال العلم الإجمالى بإجراء الإستصحاب فى الأكثر والقول بوجوبه أو عدم وجوبه عن طريقه؟

هنا مسلكان:

أحدهما: إجراؤه فى الأكثر والقول بالإشتغال به.

والآخر: إجراؤه فيه والقول بالبراءه عنه.

الإستدلال بالإستصحاب للإشتغال

تقريب الأوّل: أنّ المورد من صغريّات القسم الثانى من أقسام إستصحاب الكلّى، وذلك: لأنّه إذا وقعت الصّلاه ذات العشره أجزاء، نشكّ بأنّه إنْ كان الواجب العشره فهو، وإنْ كان الأحدعشر فالإمتثال غير حاصل. نظير ما إذا كان الحيوان البقّه، فإنّه بعد الثلاثه أيّام ميّت، وإلاّ فهو باق. إذ فى هذه الصّوره، لا يجرى الإستصحاب فى الفرد، لأنّه إن كان ذاك فزائل وإن كان هذا فباق، بل يجرى الإستصحاب فى الكلّى، أى كلّى الحيوان، لتماميّه أركانه. للعلم السّابق بوجود الحيوان فى البيت والشك لاحقاً فى وجوده، فيستصحب بقاؤه.

وهنا لا يجرى الإستصحاب فى خصوص الأقلّ أو الأكثر، وإنّما يجرى فى الصّلاه الواجبه، أى: الجامع بين الأقلّ والأكثر، فإنّه بعد الإتيان بذات العشره، نشكّ فى فراغ الذمّه، فيستصحب بقاء الوجوب.

ص: ۳۵۱

وفيه: إنّ جريـان إستصـحاب الكلّى منوطٌ بعـدم إمكان تعيين تكليف الفرد بأصلٍ من الأُصول، كما لو كان الأصل جارياً فى كلّ من الطرفين ويتعارضـان، كما فى ما لو صـدر الحـدث وشك فى أنّه صـغير أو كبير، فأصاله العـدم فى كليهما متعارضه، ويجرى الأصل فى الكلّى. وأمّا مع جريانه فى طرفٍ بلا معارض، لم تصل النوبه إلى إستصحاب الكلّى. وما نحن فيه كذلك.

والحاصل: إنّما يتمسّك باستصحاب الكلّى حيث يجرى الأصل فى الطرفين ويتعارض الأصـلان، وفيما نحن فيه يجرى فى طرفٍ بلا معارض.

هذا هو الإشكال الأوّل.

والإشـكال الثانى: إنّ إستصـحاب الكلّى معارَض باستصـحاب عدم تعلّق الوجوب بالأكثر. توضـيحه: إنّه مع الإتيان بالأقل، يشكّ فى سـقوط الوجوب، فيستصـحب بقـاؤه. ومن جهه أُخرى: نشـكّ فى تعلّق الوجوب بالأـكثر أى السّوره، ومقتضـى الإستصـحاب الأـزلى عـدم وجوبه، فيتعـارض الأصـلان. لكنّ النسـبه بينهما هى الحكومه، لأنّ الثانى حاكم على الأوّل، من جهه أنّ الشكّ فى بقاء الوجوب وعدم بقائه ناشئ من الشكّ فى وجوب الأكثر، ومع جريان الأصل فى طرف الأكثر يرتفع الشك المزبور.

وفيـه: إنّ هـذه الحكـومه إنّمـا تتـمّ فيمـا إذا كـان بين الأصـلين سـببيّه ومسـبّبيّه، وأنْ تكـون السّـببيّه شـرعيّه لاـ عقليّه. ولكنّ بقـاء إستصحاب الكلّى وارتفاعه من اللّوازم العقليّه لاستصحاب عدم وجوب الأكثر، فإنّ وجود وعدم الفرد ملازم

عقلاً لوجود الكلّى وعدمه. فالحكومه غير جاريه، فما فى مصباح الأصول من أنّه «لو لم نقل بالحكومه»(۱) مخدوش.

والصّحيح فى الإشكال الثانى أن يقال بتعارض الإستصحابين.

الإستدلال بالإستصحاب للبراءه

وتقريب ذلك هو:

إنّه مع دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، يقع الشكّ فى جزئيّه الأكثر، والجزئيّه منتزعه من تعلّق الأمر، فإنّ الأمر الكلّى لمّا تعلّق بالركوع والسّجود وغيرهما، انتزعت الجزئيّه لكلّ واحدٍ منها، ومع الشك فى تعلّق الأمر بالجزء الحاديعشر نشكّ فى جزئيّته، فيجرى إستصحاب العدم، ونتيجه ذلك هو البراءه عن الجزء الزائد. ولا مانع عن هذا الإستصحاب، لعدم الشكّ فى وجوب العشره أجزاء حتى يجرى الأصل ويتعارض الأصلان.

إشكال و جواب

أشكل عليه(۲)

بوجود المعارض، إذ لا إهمال فى حكم المولى بوجوب العشره أجزاء، وعليه، فهذه الأجزاء إمّا مطلقه بالنسبه إلى الحاديعشر وإمّا مقيّده به، ومن المعلوم أنّ البراءه إنّما تجرى فى طرف التقييد، لوجود الكلفه فيه، دون الإطلاق،

ص: ۳۵۳

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۴۴.

۲- ۲. المصدر: ۴۴۵.

لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم تعلّق الوجوب بالعشره لا بشرط عن الحاديعشر، وإذ لا ترجيح بينهما يتساقطان، فيسقط الإستصحاب المستدلّ به للبراءه.

وفيه:

إنّ هذا الإشكال مبنيّ على أن تكون أجزاء المركّب مشروطاً بعضها ببعض. وقد تقدّم أنّه يستلزم الدّور واجتماع المتقابلين فى الشىء الواحد. هذا ثبوتاً.

وأمّا إثباتاً، فإنّ تعلّق الأمر بالكلّ يغنى عن إعتبار اشتراط البعض بالبعض الآخر فيكون لغواً.

وتلخّص: أنّه مع سقوط المبنى، يسقط الإشكال على الإستصحاب، وأنّ الصّحيح جريانه، خلافاً لمصباح الأصول.

ص: ٣٥۴

دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأجزاء التحليليّه

اشاره

لو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأجزاء التحليليّه، فهل تجرى البراءه عن الأكثر؟

والمراد من الأجزاء التحليليّه هى الأجزاء العقليّه، فى مقابل الأجزاء الخارجيّه الّتى تقدّم البحث عنها.

هى على ثلاثه أقسام

والأجزاء العقليّه على ثلاثه أقسام:

الأوّل: أن يكون الأكثر المشكوك فى وجوبه موجوداً بوجودٍ مستقلّ عن الأقل، مثل «السَّتر». فهل الصّلاه واجبه، سواء مع السَتر وبدونه أو بشرط السّتر.

الثانى: أن لا يكون وجود الأكثر المشكوك فى وجوبه مستقلّاً عن الأقلّ، كما لو شكّ فى وجوب الإيمان فى الرقبه.

الثالث: أن يكون وجود المشكوك فيه مقوّماً لوجود الأقلّ، كأن يدور الأمر

فی «إطعـام الحیـوان» الواجب، بین إطعـام جنس الحیوان ـ الأعم من الإنسـان وغیره ـ وخصوص النوع وهو الإنسـان، حیث أنّ خصوصیّه الإنسانیّه مشکوک فیها، وهی زائده عن القدر المتیقّن وهو الجنس ومقوّمه له کما لا یخفی.

والکلام تارهً: فی البراءه العقلیّه، وأُخری: فی الشرعیّه.

کلام الکفایه فی القسمین الأوّلین:

قال المحقّق الخراسانی(۱) ما محصّله: إنّ عدم جریان البراءه عقلاً فی الأجزاء التحلیلیّه أولی من عدم جریانها فی الخارجیّه، وإنّما تجری الشرعیّه فقط.

والوجه فی ذلک فی القسمین الأوّل والثانی من الأقسام الثلاثه هو:

إنّ البراءه العقلیّه منوطه بوجود القدر المتیقّن فی مقام تعلّق الحکم والتکلیف، ولیس فی هذین القسمین قدر متیقّن، بل یدور أمر الصّلاه مثلاً بین أنْ تکون مع السّتر وبدونه، والنسـبه بینهما هو التباین لا الأقلّ والأکثر. وکذا فی العتق، لأنّ نسـبه الرقبه بلا إیمان إلی الرقبه المؤمنه لیس نسبه الأقلّ إلی الأکثر، بل کلّ منهما وجود مباین للآخر.

وبـالجمله، فـإنّ ملاک الإنحلال أن یکون الأقلّ هو القـدر المتیقّن، وهو فی القسـمین مفقود، فیکون حال هـذین القسـمین من الأجزاء التحلیلیّه، أدون من حال الأجزاء الخارجیّه فی البراءه العقلیّه، لأنّ النسبه هنا التباین لا الأقلّ والأکثر.

أمّا البراءه الشرعیّه، فالمقتضی لجریانها موجود والمانع مفقود.

۱- ۱. کفایه الأصول: ۳۶۷.

هذا كلّه فی القسمین ــ الأوّل والثانی ــ وأمّا الثالث، فسیأتی الکلام حوله.

الإشکال علیه بوجهین

الإشکال علیه

أشکل علیه السیّد الخوئی(۱) بوجهین:

الأوّل: إنّ اللّازم هو القدر المتیقّن فی مقام تعلّق التکلیف، وهو موجود، لأنّ الشکّ هو فی تعلّق التکلیف بالصّلاه مشروطهً بالسّتر أو مطلقهً منه. وکذا فی العتق، هل التکلیف تعلّق به بشرط الإیمان أو لا بشرط عنه. فالقدر المتیقّن وهو الصّلاه والعتق، موجود، لأنّ النسبه هی الأقلّ والأکثر.

نعم، فی مقام الإمتثال لا یوجد القدر المتیقّن، لأنّ النسبه هی التباین.

مناقشه الإشکال الأوّل

وفیه: إنّ هذا الإشکال مندفع بوجهین:

أحدهما: إنّه جعل القدر المتیقّن هو الطبیعی الجامع بین البشرط واللّابشرط فی القسمین، أعنی الصّلاه والرقبه، فإنّ هذا معلوم الوجوب، والتردید إنّما هو بین الفرضین من البشرط واللّابشرط، وعلیه، فإنّ مقوّم العلم الإجمالی هو طبیعی الصّلاه المردّد، وطبیعی الرقبه المردّد، وانحلال العلم الإجمالی بما هو مقوّم العلم الإجمالی محال، بل اللّازم هو الإنحلال إلی أحد طرفی التردید.

والثانی: إنّ قوله بأنّ اللّازم فی الإنحلال هو العلم التفصیلی فی مرحله تعلّق

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۴۶.

التكليف لا ـ فى مرحله الإمتثال. باطل. وذلك لأنّ أساس التنجيز عند العقل فى العلم الإجمالى هو الإشتغال الحاصل من العلم، لأنّه الذى قامت عليه الحجّه، والإشتغال بالجامع على وجه اليقين يقتضى الفراغ اليقينى، وهو لا ـ يحصل إلّا بالجمع بين طرفى الترديد، ولو حصل الإنحلال خرج أحد الطرفين عن دائره التكليف.

وبالجمله، فإنّا فى العلم الإجمالى نحتاج إلى الإتيان فى مرحله الإمتثال بما هو مصداق الواجب. والقول بعدم الحاجه إلى القدر المتيقّن فى مقام الإمتثال. فيه: أنّه إن لم يحصل ذلك، وقع الشك فى تحقّق الإمتثال، والعقل يرى وجوب الإطاعه لِما تعلّق به التكليف الشرعى وهو الصّلاه والعتق.

الثانى: إنّ ما ذكره لو تمّ لجرى فى الشكّ فى الجزئيّه أيضاً، وذلك لأنّ كلّ واحدٍ من الأجزاء له إعتباران: الأوّل: إعتبار الجزئيّه، وأن الوجوب المتعلّق بالمركّب متعلّق به ضمناً. الثانى: إعتبار الشرطيّه، وأن سائر الأجزاء مقيّد به، لأنّ الكلام فى الأقلّ والأكثر الإرتباطيين، فيكون الشكّ فى الجزئيّه شكّاً فى الشرطيّه بالإعتبار الثانى، فيجرى الوجه المذكور، فلا وجه للإختصاص بالشكّ فى الشرطيّه.

مناقشه الإشكال الثانى

وفيه: إنّ هذا الإشكال مبنائى، فإنّ صاحب الكفايه لا يرى وجود اللّحاظين فى الأجزاء، وهو الحق، وقد تقدّم البرهان على ذلك ثبوتاً وإثباتاً.

ص: ۳۵۸

التحقيق:

والتحقيق: وجود الفرق بين الأجزاء الخارجيّه والتحليليّه، لما تقدّم من استحاله الإشتراط والتقيّد فى الخارجيّه. وأمّا التحليليّه، فإنّه فى القسمين ــ الأوّل والثانى ــ أى: فى دوران الأمر بين اللّابشرط والبشرط، وبين المطلق والمقيّد، يلزم الإشتراط والتقييد ثبوتاً، ويوجد الكاشف عن ذلك إثباتاً، ففى مورد الإشتراط يوجد الدليل عليه، وكذا فى مورد التقييد.

إنّه يوجد اليقين بوجوب الصّلاه والعتق، لكنّ الشكّ فى الأوّل فى اشتراطه بالسّتر وعدم الإشتراط به، وفى الثانى فى تقيّد الرقبه بالإيمان وإطلاقها عنه. وحينئذٍ، فإنّه لا يحتمل وجوب العقاب فى طرف اللّابشرط، وطرف الإطلاق، وإنّما يحتمل العقاب فى طرف البشرط والتقييد، وحيث لا بيان على ذلك، تجرى البراءه العقليّه، وحيث لا علم بالإشتراط والتقييد، تجرى البراءه الشرعيّه.

وتلخّص: إنحلال العلم، لكنّه إنحلال حكمى لا وجدانى، لعدم اليقين بعدم اشتراط الصّلاه بالسّتر، وعدم تقيّد الرّقبه بالإيمان.

كلام المحقّق الاصفهانى:

فإنّه بعد أنْ ذكر طرق الإنحلال وناقش فيها، إختار طريقاً آخر فقال(۱) ما هذا توضيحه:

إنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للأغراض والملاكات الواقعيّه. والأُمور الدخيله

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۳۲۹.

فی مرحله الواقع ــ بقطع النظر عن مرحله الحکم ــ علی قسمین، منها: ما یقوم به الغرض، ونسبته إلی الغرض نسبه المقتضی إلی المقتضی. ومنها: ما تکون نسبته إلی الغرض نسبه الشرط إلی المشروط. ومن المعلوم أنّ حقیقه الشّرط ما هو المتمّم لفاعلیّه الفاعل أو لقابلیّه القابل.

مثلاً: یترتّب غرض الشارع علی الصّلاه، ویکون لکلّ جزء من أجزائها دخل فی تحقّق الغرض من الأمر بها، فکلٌّ منها جزءٌ للمقتضی. بخلاف السّتر والطّهاره ونحوهما، فإنّها لا دخل لها فی الغرض، بل إنّ أثرها هو نقل الأجزاء ــ من القراءه والرکوع والسّجود ــ من مرحله إقتضاء الدخل فی الغرض إلی مرحله الفعلیّه. فظهر الفرق بین أجزاء الصّلاه وشرائط الصّلاه، فإنّه افتراق ذاتی، ولذا کان هذا جزءً وذاک شرطاً. وحاصله: إنّ ما کان دخیلاً فی تحقّق الغرض، فهو جزء، وإنّ ما کان غیر دخیل فیه، بل هو مؤثّر فی فعلیّه الجزء، فهو شرط. ومن هنا: یکون الجزء مطلوباً نفسیّاً والشرط مطلوباً غیریّاً، فالطلب هناک نفسی وهنا غیری. ویشهد بذلک مقام الإثبات، فإنّ الأوامر النفسیّه تکشف عن الإراده النفسیّه والغرض النفسی، فیقول «أَقِم الصَّلاه»، والأوامر الغیریّه کاشفه عن کون الإراده غیریّه، إذ یقول «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاَهِ فَاغْسِلُوا». فهذا البیان بیان الطلب الغیری، وذاک بیان الطلب النفسی.

فظهر الفرق ثبوتاً وإثباتاً بین الأجزاء والشّروط، فالشرط سواء کان له وجود خارجی کالسّتر أوْ لا کالإیمان، له دخلٌ فی فعلیّه تأثیر الجزء فی تحقّق الغرض، فلو علم إجمالاً بوجوب الصّلاه أو العتق، وشکّ فی السّتر أو الإیمان، کان وجوب

الصّلاه وعتق الرقبه وجوباً نفسيّاً، والسّتر أو الإيمان وجوباً غيريّاً، فينحلّ العلم إلى العلم بوجوب الصّلاه والعتق وجوباً نفسيّاً، والشكّ فى وجوب السّتر والإيمان وجوباً غيريّاً. وبهذا الترتيب ينحلّ العلم الإجمالى فى المقام، كما كان ينحلّ فى الأجزاء الخارجيّه، حيث كان يوجد العلم بوجوب القراءه والركوع والسّجود، والشكّ فى إنبساط هذا الوجوب على السّوره، وحيث لا بيان بالنسبه إلى السّتر والإيمان، فإنّ البراءه العقليّه تجرى بلا إشكال.

وعلى الجمله، فإن البراءه العقليّه جاريه هنا كجريانها فى الأجزاء الخارجيّه، غير أنّ الوجوب هناك وجوب واحدٌ وهو نفسى، ويشكّ فى إنبساطه على السّوره، وهنا وجوبان، أحدهما نفسى متيقّن والآخر غيرى مشكوك فيه.

كلام المحقق العراقى:

وقال المحقّق العراقى(١) ما محصّله كلام الإصفهانى، فإنّه قال بأنّ الإنحلال فى دوران الأمر بين البشرط واللّابشرط، وبين المطلق والمقيّد، يكون بأنّ متعلّق الوجوب المتيقّن بمطلوبيّته النفسيّه هو الذات، والمشكوك فيه هو تقيّد الذات بالقيد، وحينئذٍ، فإنّه لمّا كان التقيّد بالسّتر وبالإيمان جزءً ــ لكنّه جزء عقلى لا خارجى ــ يرجع الشكّ إلى إعتبار الجزء الزائد فى الواجب، ومع الشك فيه لعدم البيان له، تجرى البراءه عنه. وأيضاً: لمّا كان وضع الجزئيّه للسّتر والايمان بيد الشارع، فمع الشكّ فيه يجرى حديث الرفع، فتكون البراءه الشرعيّه أيضاً جاريهً.

ص: ٣٦١

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٣٩٦.

وتلخّص إنّه على مسلك هذين المحقّقين يكون الواجب بالوجوب النفسى معلوماً يقيناً، والشكّ إنّما هو فى الوجوب الغيرى للشرط أو القيد على مسلك الأوّل، وفى الزائد على الذات على مسلك الثانى. وأركان البراءه العقليّه والنقليّه تامّه.

التحقيق:

إنّ الإنحلال يتقوّم بحصول العلم التفصيلى الوجدانى بأحد الطرفين، بأن يكون هو الواجب المطلوب بالوجوب النفسى، وبالشكّ الوجدانى فى تعلّق الطلب والوجوب الغيرى بالنسبه إلى الشرط أو القيد.

وفيما نحن فيه: الجامع الذى يترتّب عليه الغرض هو المقتضى، ولكنّ المراد بالإراده النفسيّه ليس المقتضى وحده، بل المقتضى مع الشرط والقيد، فلو تجرّد من الشرط أو القيد كان باقياً فى مرحله الإقتضاء ولم يصل إلى المطلوبيّه النفسيّه، وانحلال العلم الإجمالى إنّما يكون بفعليّه الطلب.

وبعباره أُخرى: إن كان المراد بالإراده النفسيّه هو ذات المقتضى، تمّ ما ذكره المحقّق الإصفهانى، لكنّ المراد كذلك هو المقتضى المقترن بالشرط، كما فى إحراق النّار، فإنّ المقتضى للإحراق موجود فى النار، لكن فعليّته متوقّفه على المماسّه مع الحطب، لأنّ الذى يدعو إلى الطلب ليس قوّه الغرض بل فعليّه الغرض، ومن المعلوم أنّها تابعه لوجود الشرط، لأنّ الشرط متمّم لفاعليّه الفاعل أو قابليّه القابل.

وعلى هذا، فإنّ الصّلاه الفاقده للسّتر والرقبه الفاقده للإيمان لا تكون معلومه المطلوبيّه بالطلب النفسى بالوجدان، لاحتمال أن يكون الغرض مترتّباً فى الواقع على الصّلاه مع السّتر، والرقبه مع الإيمان.

إنّه لابدّ من حكم العقل بأنّ المأتى به هو المطلوب للمولى والمحصّل لغرضه، ومع الإحتمال المذكور لا يحكم العقل بهذا الحكم، فتبقى الذمّه مشغولهً بالصّلاه أو العتق المحصّل لغرض المولى.

وتلخّص: أنّ الإنحلال على تقريب المحقّق الإصفهانى محال.

وأمّا بيان المحقّق العراقى، فقد جاء فيه: وأمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ والأكثر فى شرائط المأمور به وموانعه، فالكلام فيه هو الكلام فى الأجزاء حرفاً بحرف فصريحه.

قياس الأجزاء التحليليّه على الأجزاء الخارجيّه.

وفيه نظر. لأنّ عمده القول بالبراءه فى الأجزاء الخارجيّه، هو أنّ العشره متيقّنه والحاديعشر مشكوك فى وجوبه، فيجرى الأصل فيه. فالأقلّ متيقّن الوجوب على كلّ تقدير. وأمّا الأجزاء التحليليّه، فكما يظهر من العنوان، يكون جزئيّتها بتحليلٍ من العقل، فهو يحلّل إلى أن هناك رقبه وهناك إيمان، هناك صلاه وهناك ستر، وحينئذٍ، يأتى العقل بالجزئيّه العقليّه للسّتر والإيمان، وإلّا، فإنّ العرف لا يرى فى الرقبه المؤمنه أو فى الصّلاه مع السّتر شيئين. فظهر الفرق بين الأجزاء الخارجيّه والشرائط والقيود، وقياسها عليها غير صحيح، فإنّ الإثنينيّه بين الأقلّ والأكثر فى الخارجيّه واقعيّه، وأمّا فى التحليليّه، فلا أقلّ وأكثر عرفاً، بل المأمور به

واحد، حيث يقول المولى: صلّ متستّراً، أعتق رقبةً مؤمنةً، وإنّما التحليل من العقل.

وعلى هذا، لا يصحّ فى التحليليّه أنْ يقال: الواجب إمّا ذات الصّلاه وإمّا الصّلاه مع السّتر. إمّا ذات الرقبه وإمّا الرقبه مع الإيمان.

فالتحقيق أن يقال بحصول الإنحلال فى القسمين من جهه أن الأصل العقلى والشرعى لا يجريان فى طرف اللّابشرط والإطلاق، فيكونان جاريين فى الطرف الآخر بلا معارض.

الكلام فى القسم الثالث

وهو: أن يكون الطرف المشكوك فيه مقوّماً، كما لو تعلّق الأمر بالتيمّم بالصّعيد، وتردّد الصّعيد بين خصوص التراب ومطلق وجه الأرض، فهل خصوصيّه الترابيه دخيله أوْ لا، ولا يخفى كونها مقوّمةً لوجود المأمور به؟

قد وقع الخلاف بين الأعلام فى هذا القسم:

القول بالإشتغال

فصاحب الكفايه والميرزا على الإشتغال، فلا تجرى البراءه لا شرعاً ولا عقلاً.

وقد أوضح المحقّق(۱) الميرزا وجه الإشتغال: بأنّ هذا القسم يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد تقرّر هناك الإحتياط والإشتغال.

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۵۰۷.

الكلام فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير

اشاره

وتفصيل الكلام فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، هو:

إنّ هـذا الـدوران يكون تـاره: فى الحجيّه. وأُخرى: فى الأحكـام التكليفيّه فى مقام الإمتثال. وثالثه: فى الأحكام التكليفيّه فى مقام الجعل.

القسم الأوّل:

فـإنْ كـان من قبيـل القسم الأوّل، فأصـاله التعيين هى الجـاريه قطعـاً، كمـا لو شـك فى أنّ الحجّه قول المجتهـد الأعلم أو مطلق المجتهد، فإنّ الأعلم هو المتعيّن، ولا يخرج المكلّف عن العهده إلاّ بالعمل بقول الأعلم. وهذا هو الإشتغال.

وكذا لو شكّ بنحو الشّـبهه الموضوعيّه، فاحتمل كون أحدهما أعلم وكونهما متساويين فى العلم، فإنّه يتعيّن العمل بقول محتمل الأعلميّه. وهذا هو الإشتغال.

ووجه القول بالإشتغال فى هذا القسم:

أوّلاًـ حكم العقـل، لأنّ العقل فى هـذه الحاله يقطع بكون العمل بقول الأعلم مبرءً للـذمّه، أمّا العمل بقول الآخر، فمشكوك فى ذلـك، وحينئـذٍ، يحكم بالأخـذ بما هو متيقّن الحجيّه دون المشكوك فى حجيّته، لأنّ ما شك فى حجيّته فى الواقع يقطع بعـدم حجيّته فى الظاهر.

ثانيـاً: الأصل الشـرعى، فإنّ الحجيّه من المجعولات، فمتى شكّ فيها جرى أصاله العـدم. ولهـذا الإستصـحاب تقريبان، أحـدهما: إستصحاب عدم الجعل. والآخر: إستصحاب عدم المجعول. نعم، الإستصحاب الأوّل أصل مثبت، دون الثانى، فإنّه لا إشكال فيه.

ص: ٣٦٥

نعم، يقع الإشكال فى أنّ الإستصحاب هل يجرى فى الشبهات الحكميّه أوْ لا؟

والمختار عندنا جريان الإستصحاب فى الشبهات الحكميه، لأنّه لا تعارض بين عدم الجعل ووجود المجعول، وإذا جرى الإستصحاب لا تصل النوبه إلى التمسّک بالحكم العقلى.

هذا تمام الكلام فى القسم الأوّل.

القسم الثانى:

أن يدور الأمر بين التعيين والتخيير فى مقام الإمتثال لحكم المولى. وهذا يكون فى مورد التزاحم، حيث القدره واحده والواجب متعدّد، كما فى إنقاذ الغريقين.

وتفصيل المطلب هو: إنّه تارةً: نقطع بتساوى الملاک، وأُخرى: نقطع بأقوائيّته فى أحدهما، وثالثه: نحتمل أقوائيّه الملاک فى أحدهما.

فإن كان القطع بالتساوى، فقولان:

أحدهما: سقوط كلا التكليفين، وأنّ العقل يستكشف الوجوب التخييرى.

والآخر: سقوط إطلاق الدليلين، فيكون كلٌّ منهما مشروطاً بترک الآخر، والنتيجه التخيير كذلک.

غير أنّ كيفيّه الفتوى تختلف، فعلى الأوّل، يفتى بوجوب الإنقاذ تخييراً. وعلى الثانى، يفتى بوجوب إنقاذ هذا الغريق فى حال عدم إنقاذ ذاک، وبالعكس.

وإنْ أُحرز أهميّه أحدهما:

فلا ريب فی أنّ الوظيفه هی التعيين، كما لو كان أحدهما عالماً والآخر عامّياً. وذلك، لأنّ مع وجود الأهم يسقط إطلاق الخطاب بالنسبه إلی المهم، أمّا الأهم، فالخطاب وإطلاقه موجودان. ويقع الكلام فی سقوط الخطاب من أصله بالنسبه إلی المهم وعدم سقوطه، وهذا البحث يرجع إلی مسأله الترتّب، فالمنكر يقول بسقوط أصل الخطاب، والقائل بالترتّب يقول ببقاء أصل الخطاب.

والحاصل: يجب إنقاذ العالم، سواء أمكن إنقاذ غيره أوْ لا. فإنْ عصی الأمر بإنقاذ العالم وجب إنقاذ غيره.

وإنْ احتمل أهميّه أحدهما:

كان المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

والحق هو الأوّل، لوجهين: أحدهما من ناحيه الخطاب. والآخر من ناحيه الملاک.

تقرير الأوّل: إنّه لو دار الأمر بين الصّلاه فی آخر الوقت وإزاله النجاسه عن المسجد، واحتملنا أهميّه الصّلاه، وجب الصّلاه علی وجه التعيين. ولكنْ قد يقع الشکّ فی أهميّه الصّلاه من الإزاله، كما لو تنجّس المسجد النبوی، أو احتمل كون أحد الغريقين من العلماء الكبار، ففی مثله يدور الأمر بين التعيين والتخيير، ولمّا كان الإطلاق حجّهً فإن إسقاط إطلاق كلّ منهما يحتاج إلی الدليل لكنّه فی الطرف المتيقّن عدم أهميّته يسقط، سواء كان الطرف الآخر هو الأهم أوْ لم يكن، وأمّا المحتمل الأهميّه فيكون سقوط إطلاقه مشكوكاً فيه، وكلّ حجّهٍ شک فی سقوطها وجب العمل بها. والنتيجه هی التعيين لمحتمل الأهميّه.

وتقرير الثانى: إنّ تحصيل غرض المولى من حكمه واجب عقلاً، والرافع لهذا الحكم العقلى أحد الأمرين من المعجّز التكوينى والمعجّز الشرعى. أمّا الملاك المحتمل الأهميّه، فغير ساقط قطعاً، لأنّ الملاك غير تابع للقدره. وحينئذٍ يكون موجوداً، سواء كانت القدره أوْ لا، وهذا الملاك والغرض لابدّ من تحصيله عقلاً. أمّا المعجّز التكوينى، فغير موجود، لوجود القدره على محتمل الأهميّه، وحينئذٍ، لا إطلاق بالنسبه إلى غير محتمل الأهميّه.

ويبقى الكلام فيما إذا كان الإحتمال قويّاً والمحتمل ضعيفاً. والحق فيه: إنّ المؤثّر هو القدره أو الضعف فى ناحيه المحتمل، لأن محتمل الأهميّه هو المقدّم وإنْ كان الإحتمال فيه ضعيفاً. والدليل على ذلك هو: إنّ الأدلّه الناهيه عن العمل بالظنّ تسقط الإحتمال الأقوى عن الأثر لكونه ظنّاً و«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» فقوّه الإحتمال لا أثر لها، وإنّما الأثر هو لمحتمل الأهميّه.

القسم الثالث:

اشاره

وهو: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فى مرحله الجعل، وهو على ثلاثه صور:

١ــ الدوران مع إحراز وجوب الطرفين.

٢ــ أن يكون أحد الطرفين واجباً، ويدور أمر الطرف الآخر بين أنْ يكون واجباً بالوجوب التخييرى أو مسقطاً لوجوب الطرف. ومثاله ــ وإنْ نوقش فيه ــ أنْ تكون القراءه فى الصّلاه واجبهً، ثمّ يشكّ فى أنّ الصّلاه جماعهً يسقط وجوب القراءه أو أنّ الصّلاه جماعهً عدلٌ لوجوب القراءه، فيكون الوجوب تخييريّاً.

۳ــ أن يقطع بوجوب طرف، ثمّ يشكّ فى الطّرف الآخر هل هو واجب كذلك، فيكون عدلاً للواجب التخييرى، أوْ أنّه ليس بواجب أصلاً؟

مثاله: اليقين بوجوب الصّوم كفّارةً، ثمّ إحتمال أن يكون الإطعام واجباً كذلك، أو أنّه ليس بطرفٍ للصّوم، بل الصّوم واجب تعييناً.

مقدّمه

ذكر فى مصباح الأصول(۱) قبل الشروع فى البحث أمرين:

الأوّل: إنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الوجوب فى الجمله متيقّناً ...

الثانى: إنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا لم يكن فى البين أصل لفظى من الإطلاق ونحوه، ولا إستصحاب موضوعى يرتفع به الشك ...

أقول:

لكنّ النكته المهمّه هى فى الإستصحاب، فإنّه من الإستصحاب فى الأحكام الكليّه الإلهيّه، وفى جريانه فيها ثلاثه أقوال:

أحدها: عدم الجريان، لعدم المقتضى، ذهب إليه من المعاصرين السيّد الخونسارى فى جامع المدارك، لأنّ مورد أدلّه الإستصحاب هو الشبهات الموضوعيّه، والقول بعمومها للحكميه مشكل، فلا إقتضاء لجريانها فيها.

والثانى: عدم الجريان، لا لعدم الإقتضاء، بل لوجود المانع ــ وعليه النراقى وتبعه الخوئى ــ وذلك: لأنّ إستصحاب الحكم المجعول، يعارضه إستصحاب عدم الجعل.

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۴۹.

الثالث: الجريان. فالمقتضى موجود خلافاً للقول الأوّل، والمانع مفقود خلافاً للقول الثانى. والتفصيل فى محلّه.

والحاصل: إنّ القائل بعدم جريان الإستصحاب فى الشبهات الحكميّه، لعدم المقتضى أو وجود المانع، ليس له التمسّك فى المقام بالإستصحاب.

الصّوره الأُولى

قال المحقّق الخوئى(١): أمّا الصّوره الأُولى، فلا أثر للشك فيها فيما إذا لم يتمكّن المكلّف إلّا من أحد الفعلين، ضروره وجوب الاتيان به حينئذ، إمّا لكونه واجباً تعيينيّاً أو عدلاً لواجب تخييرى متعذّر.

وبعباره أُخرى: يعلم بكونه واجباً تعيينيّاً فعلاً، غايه الأمر لا يعلم أنّه تعيينى بالذّات أو تعيينى بالعرض، لأجل تعذّر عدله. وإنّما تظهر الثمره فيما إذا تمكّن المكلّف من الإتيان بهما معاً، فيدور الأمر بين وجوب الإتيان بهما وجواز الإقتصار على أحدهما. والتحقيق هو الحكم بالتخيير، وجواز الإكتفاء بأحدهما، لأنّ تعلّق التكليف بالجامع بينهما متيقّن، وتعلّقه بخصوص كلّ منهما مشكوك فيه، فهو مورد لجريان البراءه بلا مانع.

قال شيخنا: فى هذا الإستدلال تأمّل سيأتى بيانه.

١- ١. مصباح الأصول: ٤٥٠.

الصّوره الثانيه

وقال السيّد الخوئی(۱): أمّا الصّوره الثـانيه، فقـد عرفت أنّه لا ثمره فيها فی كون الوجوب تعيينيّاً أو تخييريّاً، إلّا فيما إذا تعـذّر ما علم وجوبه فی الجمله، فـإنّه على تقـدير كون وجوبه تخييريّاً، يجب عليه الإتيـان بـالطّرف الآـخر المعلوم كونه مسـقطاً للواجب، وعلى تقـدير كـون وجـوبه تعيينيّاً لاـ شـیء عليه، فالشـك فی التعيين والتخيير فی هـذه الصّوره يرجع إلى الشـكّ فی وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذّره، وهو مورد للبراءه، فتكون النتيجه فی هذه الصّوره هی نتيجه التعيين دون التخيير.

قـال: ثمّ إنّ المحقّق النـائينی رحمه اللّه إسـتدلّ على كون الوجوب تعيينيّاً فی خصوص مسأله القراءه والإئتمام الّتی ذكروها مثالاً لهذه الصّوره بما ورد عن النّبیّ صـلّى اللّه عليه وآله من أن سـين بلال عند اللّه شين(۲)، بتقريب أنّ الإئتمام لو كان عـدلاً للقراءه لوجب عليه الإئتمام على تقدير التمكّن منه، وعدم جواز الإكتفاء بالسّين بدلاً عن الشّين.

فردّ عليه بضعف الروايه، وعدم تماميّه الدلاله على المدّعی. فراجعه.

الصّوره الثالثه

اشاره

وهی: ما لو علم بوجوب الإطعام كفّارهً، وشكّ فی وجوب الصّوم كذلك،

ص: ۳۷۱

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۵۱.

۲- ۲. عده الداعی ونجاح الساعی: ۲۱.

بأنْ يكون عدلاً للإطعام على وجه الواجب التخييرى أوْ لا؟

فيه قولان:

دليل القول بالتعيين

الأوّل: التعيين. ذهب إليه صاحب الكفايه والميرزا، لوجوه:

الوجه الأوّل

اشاره

ما ذكره الميرزا: من أنّ الشكّ فى المقام ليس فى مقام الإشتغال، بل فى حصول الإمتثال بعد العلم بثبوت التكليف، فيكون المرجع قاعده الإشتغال والحكم بالتعيين، فلو دار أمر الكفاره بين خصوص الصّوم وبين الصّوم والإطعام، كان الصّيام مفرغاً للذمّه يقيناً، لكنْ يشكّ فى سقوط التكليف المعلوم بالصّوم وحده، فيجب الإتيان عقلاً بالإطعام أيضاً.

والحاصل: إنّ مجرى البراءه عقلاً ونقلاً هو الشك فى الإشتغال والتكليف.

الإشكال عليه

أشكل عليه تلميذه المحقّق(۱) بقوله:

والّذى ينبغى أن يقال: إنّ التخيير المحتمل فى المقام إمّا أن يكون تخييراً عقليّاً، كما إذا دار الأمر بين تعلّق التكليف بحصّه خاصّه أو بالجامع العرفى بينهما

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۵۴.

وبين غيرها من سائر حصص الجامع. وإمّا أن يكون تخييراً شرعيّاً. كما إذا كان مايحتمل وجوبه مبايناً فى الماهيّه لما علم وجوبه فى الجمله ولم يكن بينهما جامع عرفى، نظير ما تقدّم من المثال فى كفاره تعمّد الإفطار. وقد ذكر فى محلّه أنّ الوجوب التخييرى فى هذا القسم يتعلّق بالجامع الإنتزاعى المعبّر عنه بأحد الشيئين أو أحد الأشياء. أمّا فى موارد إحتمال التخيير العقلى، فتعلّق التكليف بالجامع معلوم، وإنّما الشك فى كونه مأخوذاً فى متعلّق التكليف على نحو الإطلاق واللّابشرط، أو على نحو التقييد وبشرط شيء، إذ لا يتصوّر الإهمال بحسب مقام الثبوت، والإطلاق والتقييد وإن كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقّناً، إلّا أنك قد عرفت سابقاً أنّ إنحلال العلم الإجمالى غير متوقّف على تيقّن بعض الأطراف، بل يكفى فيه جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض. وقد سبق أن جريان أصاله البراءه العقليّه والنقليّه فى جانب التقييد غير معارض بجريانها فى طرف الإطلاق، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لأدلّه البراءه، لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشكّ إلى الشكّ فى الإمتثال، ليكون المرجع قاعده الإشتغال، فإنّ الشك فى الإمتثال منشأه الشكّ فى إطلاق الواجب وتقيّده، فإذا ارتفع إحتمال القيد بالأصل، يرتفع الشكّ فى الإمتثال أيضاً. ومن ذلك يظهر الحال فى موارد إحتمال التخيير الشرعى، وإن الحكم فيه أيضاً هو التخيير، لأنّ تعلّق التكليف بعنوان أحد الشيئين فى الجمله معلوم، وإنّما الشك فى الإطلاق والتقييد، فتجرى أصاله البراءه عن التقييد، وبضمّ الأصل إلى الوجدان يحكم بالتخيير.

ص: ٣٧٣

المناقشه

وأورد عليه شيخنا دام بقاه بوجهين:

الأوّل: إنّ الأقوال فى حقيقه الواجب التخييرى مختلفه.

فمنهم من قال: إنّ الوجوب متعدّد لكنّها وجوبات مشروطه، فالإطعام واجب إذا ترك الصّوم، والصّوم واجب إذا ترك الإطعام.

ومنهم من قال: كلّ واحدٍ واجب لكنّه يجوز تركه إلى بدل.

ومنهم من قال: بأنّ الواجب هو الجامع الإنتزاعى بين الخصال. أى عنوان أحدهما أو أحدها.

فالجواب المذكور إنّما يتمّ بناءً على القول الثالث الذى اختاره السيّد الخوئى. ولا يتمّ بناءً على سائر المبانى.

الثانى: إنّ لاستكشاف متعلّق الحكم طريقين:

أحدهما: عن طريق لسان الدليل القائم فى مقام الإثبات.

والثانى: عن طريق الغرض.

فأمّا الأدلّه، فغير متعلّقه بالجامع الإنتزاعى، بل تقول: أطعم ستّين مسكيناً أو أعتق رقبةً أو صم ستّين يوماً. فهى ليست متعلّقه بالجامع الإنتزاعى، وإنّما هذا الجامع من صنع العقل، وليس بمتعلّقٍ للحكم الشرعى.

وأمّا الغرض، فإنّ مقتضى أنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للأغرض، كما هو مذهب العدليّه، وأنّ إعتبار الحاكم فى مقام الحكم لا يتخلّف عن متعلّق الغرض وإلاّ يلزم تخلّف الحكم عن الغرض وهو محال، هو أنْ يكون بيان الحاكم مطابقاً

للواقع لا مخالفاً له، وقد عرفت أنّ الجامع الإنتزاعی من صنع العقل، ولا وجود له إلّا فی الذهن، ومن المعلوم أنّ الوجود الذهنی غير حامل للغرض، بل الغرض مترتّب على الخصوصيّه الخارجيّه.

والحاصل، إنّه لا ـ معنى لتعلّق التكليف بالجامع، بل هو متعلّق بالخصوصيّه، فخصوصيّه الصّوم محقّقه للغرض، وكذا خصوصيّه الإطعام والعتق، وخطاب الشارع يأتی مع (أو)، كما أنّ خطابه فی التعيينات يأتی مع (الواو).

وبما ذكرنا يظهر أنّ تعلّق التكليف بالخصوصيّه معلوم، إنّما الشكّ فی أنّ لها بدلاً أوْ لا، وحينئذ يعود الأمر إلى مقام الإمتثال بعد العلم بالتكليف، فيتمّ كلام الميرزا.

نعم، لو كان المتعلّق هو الجامع الإنتزاعی ورد الإشكال عليه.

هذا بالنسبه إلى كيفيّه الخطاب.

وأمّا بالنسبه إلى الغرض، حيث العلم بالحكم موجود، وهو تابع للغرض، لكنْ لا ندری هل يتحقّق الغرض بالصّوم بخصوصه أو يتحقّق بعدله وهو الإطعام أيضاً؟ فإنّ العقل يحكم بوجوب الإتيان بالصّوم فقط، حتى يتيقّن بتحصيل الغرض.

هذا تمام الكلام على الوجه الأوّل للقول بالتعيين.

الوجه الثانی

اشاره

ما ذكره الميرزا أيضاً: من أنّه متى علم بوجوب شیء، ثمّ احتمل وجوب

شیء آخر یکون عدلاً للواجب الأوّل حتی یکون الوجوب تخییریّاً، فإنّ الأصل هو التعیین. وذلک، لأنّ الوجوب التخییری یحتاج إلی المؤنه فی مقام الثبوت ومقام الإثبات.

أمّا فی مقام الثبوت، فإنّ العدل یحتاج إلی أن یلحظه المولی ویعلّق الحکم علی الجامع بینه وبین الواجب المعلوم.

وأمّا فی مقام الإثبات، فلأنّ العِدل یحتاج إلی البیان.

وما لم تقم الحجّه علی المؤنه الزائده، فإنّ الأصل عدمها. فیثبت الوجوب التعیینی.

الإشکال علیه

وأشکل علیه تلمیذه المحقّق(۱) بوجهین فقال فیه:

أوّلاً: إنّا لا نسلّم أنّ الوجوب التخییری بحسب مقام الثبوت یحتاج إلی مؤنه زائده بنحو الإطلاق، أی سواء کان التخییر المحتمل تخییراً عقلیّاً أو تخییراً شرعیّاً، فإنّ التخییر العقلی یحتاج إلی لحاظ الجامع فقط، کما أنّ الوجوب التعیینی یحتاج إلی لحاظ الواجب الخاصّ فقط، فلیس هناک مؤنه زائده فی الوجوب التخییری. نعم، فیما کان التخییر المحتمل تخییراً شرعیّاً یحتاج إلی مؤنه زائده، لأن الجامع فی التخییر الشرعی هو عنوان أحد الشیئین کما تقدّم. ومن الواضح أنّ لحاظ أحد الشیئین یحتاج إلی لحاظ نفس الشیئین، فیکون الوجوب التخییری محتاجاً إلی

ص: ۳۷۶

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۵۵.

مؤنه زائده بالنسبه إلى الوجوب التعيينى.

المناقشه

فأورد عليه شيخنا: بأنّ الإهمال فى مقام الثبوت محال، فعلى الحاكم لحاظ متعلّق الحكم، فإنْ كان الجامع هو المتعلّق، فإنّ الجامع لا ـ يكون مهملاًـ بالنسبه إلى الحصص، فإن كانت دخيلةً فى الغرض من الحكم، وجب لحاظها وأخذها فى الحكم، وإلاّ فإنّه يرفضها، ويكون حكمه مطلقاً بالنسبه إليها.

والحاصل: إنّه لابدّ من اللّحاظ فى التخيير العقلى أيضاً، إذ الإهمال ثبوتاً محال، فإنْ كان خصوصيّه الإطعام دخيلةً فى الحكم، لزم تقييده بها، وإلاّ جاء الحكم مطلقاً بالنسبه إليها.

وتلخّص: أنّ إستدلال الميرزا ليس بأخصّ من المدعى، بل هو جارٍ على التخيير العقلى والشرعى معاً.

قال:

ثانياً: إنّ مرجع ما ذكره إلى إستصحاب عدم لحاظ العدل. وإثبات الوجوب التعيينى به متوقّف على القول بالأصل المثبت ولا نقول به، مضافاً إلى كونه معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الطّرف الآخر بالخصوص، على ما سيجىء التعرّض له فى الجواب عن الوجه الرابع إن شاء اللّه تعالى. هذا كلّه فيما ذكره بحسب مقام الثبوت.

وأمّا ما ذكره من أنّ الوجوب التخييرى يحتاج إلى مؤنه زائده فى مقام الإثبات، فهو إنّما يتم فيما إذا دلّ دليل لفظى على وجوب شىء من دون ذكر عدل

له، فیتمسّک بإطلاقه لإثبات کون الوجوب تعیینیّاً. وأمّا فیما إذا لم یکن هناک دلیل لفظی، کما هو المفروض فی المقام، إذ محلّ کلامنا عدم وجود دلیل لفظی والبحث عن مقتضی الأصول العملیّه، وقد أشرنا إلی ذلک فی أوّل بحث دوران الأمر بین التعیین والتخییر، فلا یترتّب علیه الحکم بالوجوب التعیینی فی المقام بل لا إرتباط له بمحلّ البحث أصلاً(۱).

وحاصله ورود الإشکال من وجوه:

أحدها: إنّ اللّحاظ لیس بحکمٍ شرعی ولا هو موضوع للحکم الشرعی، فلا یجری الأصل بالنسبه إلی الخصوصیّه.

ثانیاً: إنّه معارض باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص.

ثالثاً: هذا أصل مثبت ولا نقول به.

أقول:

إن کان المستصحب هو اللّحاظ، توجّه ما ذکر من الإشکال.

وأمّا لو قرّر الحکم: بأنّ الواجب یقیناً هو الإطعام، غیر أنّ المکلّف یشکّ فی أنّ الإطعام واجب علی وجه التعیین أو هو عِدل للصّوم مثلاً ـ فالمتیقّن تعلّق الوجوب بالإطعام ولا ـ شک فیه، بل الشکّ فی تعلّق الوجوب بالصّوم أیضاً علی أنْ یکون عدلاً للإطعام أوْ لا. وبعباره ثالثه: یشکّ فی أنّ المولی قال ـ بعد إیجاب الإطعام ـ «أو صمْ» أو لم یقل؟

وحینئذٍ نقول: لا ریب فی أنّ الوجوب من الأُمور الحادثه، وأنّه لم یکن

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۵۵ ـ ۴۵۶.

لا تعييناً ولا تخييراً فى الزمان السّابق، ثمّ إنّ هـذا العلم بالعدم انتقض بالنسـبه إلى الإطعام، فكان واجباً يقيناً، وهل انتقض بالنسـبه إلى الصّوم أوْ لا؟ يستصحب عدم تعلّق الوجوب بالنسبه إلى الصّوم، ولا إشكال فيه.

وتلخّص:

أوّلًا: لابدّ من تصحيح إستدلال الميرزا.

وثانياً: إنّ الإشكال على الوجه الذى ذكرناه فى التصحيح مندفع.

والحاصل: إنّ الأصل هو التعيين وفاقاً للميرزا.

الوجه الثالث

اشاره

ما ذكره صاحب الكفايه من أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير إن كان من جهه إحتمال أخذ شـيء شـرطاً للواجب، فيحكم فيه بـالتخيير، لأنّ الشـرطيّه أمر قابـل للوضع والرفع، فيشـملها حـديث الرفع عنـد الشـك فيهـا. وأمّا إن كان الـدوران بينهما من جهه إحتمال دخل خصوصـيّه ذاتيّه فى الواجب ــ كما فى المقام ــ لا يمكن الرجوع فيه إلى أدلّه البراءه، لأنّ الخصوصـيّه إنّما تكون منتزعه من نفس الخـاصّ، فلاـ تكون قـابله للوضع والرفع، فلاـ يمكن الرجوع عنـد الشـك فيهـا إلى أدلّه البراءه، فلاـ منـاص من الحكم بالإشتغال والإلتزام بالتعيين فى مقام الإمتثال.

الإشكال عليه

أشكل عليه السيّد الخوئى(١) بقوله:

ص: ٣٧٩

١- ١. مصباح الأصول: ۴۵٣.

وفيه: إنّ الخصوصيّه وإن كـانت منتزعه من نفس الخـاصّ وغير قابله للوضع والرفع، إلّا أنّ اعتبارها فى المأمور به قابل لهما، فإذا شكّ فى ذلك كان المرجع هو البراءه.

أقول:

حاصل كلام الكفايه هو: إن كانت الخصوصيّه فى الأقلّ غير منتزعةٍ من نفس الذات، كان من قبيل الأقلّ والأكثر، وتجرى البراءه عن الأكثر. كما فى الصّلاه والسّتر، فإنّه لو دار الأمر بين وجوب الصّلاه مطلقةً ووجوبها مشروطةً بالسّتر، جرى أصاله البراءه عن الإشتراط بالسّتر.

وإن لم تكن الخصوصيّه ذات وجودٍ مستقل عن الـذّات، بـل كـانت منتزعةً منهـا، كمـا فى دوران الأمر بين وجوب إكرام مطلق الإنسـان ووجوب إكرام زيـد بـالخصوص، فـإنّ الأـمر ليس من قبيل الأقلّ والأكثر، بل هما متباينان، وحينئـذٍ لا تجرى البراءه عن الخصوصيّه.

وتلخّص: التفصـيل بين الموارد، فمـا كـان من قبيـل الشـرط والمشـروط، تجرى فيه البراءه، ومـا كان من قبيل الجنس والنوع، فلا تجرى.

التحقيق

فقـال شـيخنا: إنّ مـا ذكره صـاحب الكفايه بحسب مقام الخارج صـحيح، إذ ليس عنـدنا فى الخارج «إنسان» و«زيـد» أو «حيوان» و«إنسان». وكذلك ما ذكره بالنسبه إلى «الصّلاه» و«السّتر».

إلّا أنّ الكلام فى مقام الجعل والتكليف، فمن الممكن أن يتعلّق الحكم

بالحيوان ولا تؤخذ الإنسانيّه فی متعلّق الحكم، أو تؤخذ كذلك، فيكون من قبيل الأقلّ والأكثر، وكذلك الحال فی الصّلاه والسّتر.

وبالجمله، فإنّ التفصيل المذكور بالنظر إلى مرحله الجعل مردود.

الوجه الرابع

وقال المحقّق العراقی[(١)] بالتعيين.

أمّا فی مورد دوران الأمر بين الجنس والنوع، فقال بأنّ القاعده فی الأقلّ والأكثر هی أن يكون الأقلّ فی ضمن الأكثر بذاته لا بحدّه، وإلّا يكونان من قبيل المتباينين. مثلاً: للنّور مراتب، والمرتبه الضعيفه موجوده فی ضمن الشديده، وعند دوران الأمر تجری البراءه عن الأكثر.

أمّا الكلّی والفرد، فليس من قبيل الأقلّ والأكثر، بل هما متباينان، لأنّ نسبه الكلّی إلى الفرد نسبه الآباء إلى الأبناء، والحصّه الموجوده مع زيدٍ من الإنسانيّه متباينه مع الحصّه الموجوده مع عمرو.

وعلى هذا، فإنّه مع العلم بوجوب الإطعام والشك فی وجوب الصّوم عدلاً له حتى يكون الواجب تخييريّاً، يتحقّق العلم الإجمالی، وهذا العلم يوجب الإحتياط عقلاً بوجوب الإطعام معيّناً، لأنّه إمّا يحرم ترك الإطعام مطلقاً ــ أی سواء أُتی بالصّوم أوْ لا ــ وإمّا يحرم ترك الإطعام فی حال ترك الصّوم، كما يحرم ترك الصّوم فی حال ترك الإطعام، فالحرام، إمّا هو ترك الإطعام مطلقاً وإمّا هو حرمه

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٣٩٦.

تركه فى حال ترك الصّوم، وحيث لاـ جامع بين التركين، وجب الإتيان بالإطعام على وجه التعيين، لحصول الإمتثال به على كلّ تقدير، أمّا مع الإتيان بالصّوم فالفراغ عن التكليف اليقينى مشكوك فيه.

هذا كلّه بالنظر إلى حكم العقل.

وأمّا بالنظر إلى حكم الشرع، فمن الممكن إجراء البراءه على مسلك الإقتضاء، لجريان الأصل بلا معارض فى بعض الصّور، وذلك:

لأنّه إن ترك الإطعام فى ظرف ترك الصّيام، فقد ارتكب الحرام بلا كلام، لأنّ الإطعام إن كان واجباً تعييناً فقد ترك، وإن كان تخييريّاً، فالمفروض ترك العدلين معاً.

وإن ترك الإطعام مع فعل الصّيام، فالحرمه مشكوك فيها، لاحتمال كون الواجب تخييريّاً، والمفروض الإتيان بطرفٍ، ومع الشكّ فى الحرمه تجرى البراءه.

وإنْ ترك الصّيام فى فعل ترك الإطعام، فالحرمه مشكوك فيها كذلك، لأنّه إنْ كان الإطعام واجباً تعييناً، فلا حرمه لترك الصّيام.

فتحصّل الشكّ فى الحرمه فى صورتين، وإذا شكّ فى ذلك جرت البراءه، ولا مجال لوجوب الإحتياط بالإتيان بالإطعام فيهما، ونتيجه جريان البراءه بلا معارض هو التخيير.

النظر فيه

إنّ ما ذكره فى مسأله دوران الأمر بين الكلّى والأفراد، وبين الجنس والنوع،

هو فى الحقيقه نفس ما ذكره شيخه فى الكفايه. والجواب هو:

صحيحٌ أنّ النسبه هى نسبه الآباء والأبناء، والحيوانيّه الموجوده فى الإنسان مغايره مع الحيوانيّه الموجوده فى الغنم، والإنسانيّه الموجوده فى زيد غيرها الموجوده فى عمرو، والحق أنّ الطبيعى موجود بوجود فرده. لكنّ كلّ هذا فى مرحله الوجود والتحقّق الخارجى، أمّا فى مرحله الإنشاء وجعل الحكم ــ وهى مرحله التصوّر ــ تكون الحيوانيّه غير الناطقيّه وغير الصّاهليّه، ففى مرحله الحكم يمكن للحاكم أنْ يجعل الجنس أو النوع موضوعاً لحكمه، وأنْ يجعله مطلقاً أو مقيّداً بخصوصيّه.

وأمّا ما ذكره من حكم العقل بالإحتياط عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ففيه:

إنّه مع العلم بوجوب الإطعام ثمّ الشكّ فى وجوب الصّوم، يدور أمر الإطعام بين التعيين والتخيير، بمعنى أنّه يشكّ فى أنّ الإطعام هل هو مطلوبٌ للمولى سواء أُتى بالصّوم أوْ لا، أو أنّ المطلوب هو الإطعام فى حال ترك الصّيام؟

الحقيقه: إنّ أمر الإطعام مردّد بين التعيين والتخيير، فيوجد قدرٌ متيقّن وطرفان للشك، فالمتيقّن أن ترك الإطعام حرام، فإنّه إن كان واجباً تعييناً حرم تركه سواء أُتى بالصّوم أو ترك، وإنْ كان تخييريّاً حرم تركه مع ترك الصّوم. فترك الإطعام مع ترك الصّوم متيقّن الحرمه، ويقع الشكّ فى موردين:

أحدهما: ترك الإطعام مع فعل الصّوم.

والثانى: ترك الصّيام مع فعل الإطعام.

وإذا شكّ فى الحرمه جرت البراءه.

والحاصل: إنّ المحّرم ترك الإطعام على كلّ تقدير، وفى ما سوى هذا الفرض تكون الحرمه مشكوكاً فيها، وهذا هو ميزان الإنحلال.

التحقيق فى المقام والرأى المختار

إنّ العلم الإجمالى يكون مؤثّراً فيما إذا دار الأمر بين الأمرين، ولم يكن قدر متيقّن فى البين، ولكنْ قد ظهر وجود القدر المتيقّن، فالعلم منحلّ.

ولكنّ المختار هو:

إذا كان هناك جامع عرفى قابلٌ لتعلُّق التكليف به بحسب القاعده، فإنّه مع تعلّق التكليف به يقيناً والشكّ فى تقييده وإطلاقه، كما لو أُمر بإطعام الحيوان ــ والحيوان جامع عرفى ــ وشكّ فى أنّ المطلوب هو مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان، فإنّ الأصل لا يجرى فى الإطلاق، لعدم الكلفه فيه، وإنّما يجرى فى طرف التقييد ــ وهو خصوصيّه الإنسان ــ بلا معارض، فينحلّ العلم حكماً. وهذا مقتضى مبنى الإقتضاء للعلم الإجمالى.

وأمّا قول أعيان القوم بالإنحلال الحقيقى، بأنْ يكون الجامع فى هذا التقدير هو القدر المتيقّن وإنّما الشكّ فى القدر الزائد.

ففيه: ما ذكرناه فى بحث الأقلّ والأكثر، من أنّ القدر المتيقّن من تعلّق الحكم هو الجنس الموجود فى ضمن الإنسان، وأمّا بالنسبه إلى الغنم والبقر، فإنّ أصل تعلّق الحكم به مشكوك فيه.

هذا بالنسبه إلى الأقلّ والأكثر، وحاصله: أنّه لابدّ عقلاً من الإتيان بما تعلّق به التكليف، إمّا بنفسه وإمّا ببدله، كما فى موارد قاعده التجاوز مثلاً، ومتى لم يحرز الإمتثال بالإتيان بأحدهما، فإنّ قاعده الإشتغال محكّمه.

وهذه القاعده محكّمه كذلك فى موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإنّه مع العلم بتعلّق التكليف بالإطعام والشكّ فى جعل الصّيام عدلاً له، لو ترك الإطعام وأتى بالصّيام، يشكّ فى الفراغ، وقد تقدّم أنّ العقل يحكم بضروره الإتيان بالمتعلّق أو بدله.

نعم، لو تمّ القول بأنّ متعلّق الوجوب فى الواجب التخييرى هو عنوان «أحدهما» مثلاً، فإنّه يكون العنوان القدر الواجب، ويشكّ فى تقيّده بالخصوصيّه، فتجرى البراءه عن الخصوصيّه، وينحلّ العلم الإجمالى.

لكنّ المبنى غير تام، ثبوتاً وإثباتاً. كما ذكرنا فى محلّه سابقاً.

إنتهى البحث ويتلوه التنبيهات.

ص: ٣٨٥

تنبيهات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

اشاره

ص: ۳۸۷

التنبیه الأوّل: هل الجزئیّه مخصوصه بحال الذکر أو مطلقه؟

اشاره

لو وقع الشکّ بالنسبه إلی جزءٍ من أجزاء المرکّب أو شرطٍ من شرائط الواجب: بأنّه هل هو جزءٌ أو شرط مطلقاً أو فی خصوص حال الذکر، وأنّه مع النسیان لیس بشرط أو جزء، فما هو مقتضی القاعده؟

وهذا بحث مهمٌ له آثار فقهیّه، لأنّ من الواضح أنّ الکلّ ینتفی بانتفاء الجزء، والمشروط ینتفی بانتفاء الشرط، فإن کان الشرط أو الجزء مطلقاً، فسوف ینتفی الکلّ أو المشروط بانتفائه، سواء کان إنتفاؤه عن عمدٍ أو نسیانٍ، وإنْ کانت الجزئیّه أو الشرطیّه منوطهً بالذکر، فإنّه مع النسیان لا ینتفی الکلّ والمشروط.

ولا یخفی أنّ هذا البحث لا یختصّ بالذکر والنسیان، بل یطرح فی الإضطرار والإکراه والإختیار أیضاً.

ثمّ إنّ هذا البحث مبنیٌ علی مسأله أنّه هل مع النسیان لجزءٍ، یکون الشّخص مکلّفاً بالأجزاء الأُخری غیر الجزء المنسیّ، أوْ لا یعقل تکلیفه بها، أو أنّه لو نسی الشّرط، فهل یعقل تکلیفه بالمشروط أوْ لا؟ ففی المسأله قولان.

ص: ۳۸۹

القول الأوّل ودليله

قال الشيخ(۱) وأتباعه باستحاله التكليف بغير المنسی أو بالمشروط مع نسيان جزءٍ أو شرطٍ. ونتيجه ذلك هو الحكم بعدم إجزاء العمل الفاقد للجزء أو للشّرط.

ودليلهم على ذلك هو: إنّ التكليف يتوجّه دائماً إلى المخاطب الملتفت، ولولا الإلتفات فلا يعقل التكليف أصلًا، لأنّ الغرض من التكليف هو إيجاد الداعی للإمتثال والإنبعاث، وحيث لا ـ يعقل الإنبعاث من غير الملتفت، فلا ـ يعقل توجّه التكليف إليه. وعليه، لا يمكن الحكم بإجزاء العمل الفاقد للشّرط أو الجزء.

القول الثانی

اشاره

وقال صاحب الكفايه(۲) والميرزا وغيرهما، بالإمكان. واستدلّوا بوجهين:

الوجه الأوّل للقول الثانی

اشاره

إنّ الإشكال باستحاله توجيه الخطاب إلى الناسی أو لغويّته، إنّما يتوجّه إنْ كان المخاطب معنوناً بعنوان النّاسی، ولكنْ يجوز توجيه الخطاب إليه بعنوانٍ آخر ملازم له.

ص: ۳۹۰

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۳۸۷.

۲- ۲. كفايه الأصول: ۳۶۸.

الإشكال على الوجه الأوّل

ويرد عليه ـ كما فى المصباح(۱) ـ إنّ هذا مجرّد فرض وهمى لا واقع له، لا سيّما وأنّ النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فإنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان واختلاف متعلّقه من الأجزاء والشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقّق.

الوجه الثانى وهو الصحيح

أن يقال بأنّ التكليف بأركان الصّلاه متوجّه إلى عامّه المكلّفين، أمّا بالنسبه إلى غيرها كالتّشهد ـ مثلاً ـ فخاصّ بأهل الذكر، وأنّ من كان قد نسى التشهّد مثلاً فهو مخاطب بالأركان.

وهذا الوجه تام ثبوتاً، وإثباتاً أيضاً فى الصّلاه، لقاعده لا تعاد، فإشكال السيّد البروجردى(۲) عليه غير وارد.

وبعد أنْ تقرّر إمكان تكليف الناسى لجزءٍ أو شرطٍ بالمشروط وبقيّه الأجزاء، نقول: إنّ الإمكان بوحده لا يكفى، بل لابدّ من إقامه الدليل حتى يظهر أنّ الجزئيّه أو الشرطيّه مقيّده بحال الذُكر أو هى مطلقه وهذا موضوع التنبيه.

فههنا صور أربع:

۱ـ أن يكون دليل الواجب ـ وهو الصّلاه ـ ودليل الجزء ـ وهو التشهّد ـ مطلقين.

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۶۰.

۲- ۲. الحاشيه على كفايه الأصول ۲ / ۳۰۱ ـ ۳۰۳.

٢ـ أنْ لا يكون شيء منهما مطلقاً.

٣ـ أن يكون الأوّل مطلقاً والثانى مقيّداً.

۴ـ أن يكون عكس الثالث.

تفصيل أصل المطلب

١ـ إنْ كان دليل الواجب ودليل الجزء هو الإجماع، أو كان الدليل فيهما لفظيّاً لكنّه مجملٌ أو مهملٌ. فالقاعده هى الرجوع إلى مقتضى الأصل العملى.

٢ـ وإنْ كان الدليلان مطلقين. ففى هذه الصّوره يقع التعارض بين إطلاق الدليلين، لدلاله دليل الواجب على وجوب غير التشهّد على كلّ مكلّف، فلو نسى التشهّد وجب عليه البقيّه، ودلاله دليل الجزء على وجوب التشهّد مطلقاً، فالصّلاه بدون التشهّد باطله. ولكنّ هذا التعارض بدوىّ غير مستقر، لأنّ دليل الجزء ناظر إلى الكلّ، أمّا دليل الكلّ فغير ناظر إلى الجزء، فإذا أمر بمركّب ثمّ أمر بإضافه شىء إليه، فإنّ الأمر الثانى يكون بمنزله الحاكم والشارح للأمر الأوّل، فيجمع بين الإطلاقين، وتكون النتيجه تقيّد إطلاق الواجب بغير الناسى.

٣ـ وإنْ كان دليل الواجب المركّب غير مطلق ودليل الجزء مطلق. ففى هذه الصّوره، يتقدّم الإطلاق، وتكون الصّلاه الفاقده للجزء ـ التشهّد ـ نسياناً باطله.

۴ـ وإنْ كان دليل الواجب مطلقاً ودليل الجزء غير مطلق، فالصّلاه واجبه سواء ترك التشهّد نسياناً أوْ لا، والنتيجه وجوب الإتيان ببقيّه الأجزاء.

هذا كلّه فى مرحله الكبرى.

ص: ٣٩٢

وأمّا من حيث الصغرى، فهل يوجد الإطلاق أوْ لا؟

تارةً: يكون الدليل القائم على الجزئيّه لبّيّاً، فلا إطلاق، لانتفاء الموضوع.

وأُخرى: يكون الدليل لفظيّاً. وهذا على قسمين:

١ــ أن يكون الدليل على الجزئيّه والشرطيّه بصيغه الأمر.

٢ــ أن يكون بغير صيغه الأمر، كالخبر: «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب»(١) فهذا لسان الوضع، ويدلّ على إنتفاء الصّلاه بانتفاء الفاتحه، فالإطلاق فيه منعقد، فلا صلاه بدون الفاتحه، سواء كان بسبب النسيان أوْ لا. وكذا في الشرط كالخبر: (من لم يقم صلبه في صلاته فلا صلاه له)(٢).

وبالجمله، فالصّلاه باطله إلّا أن يقوم دليل آخر.

إنّما الكلام فيما لو كان لسان الدليل بصيغه الأمر، كما لو ورد: «إذا جلست فتشهّد ...» فهذا بلسان الأمر، و لا إشكال في إعتبار القدره في توجيه الأمر ــ وإنْ وقع الخلاف في أنّه تعتبر القدره بحكم العقل أو باقتضاء الخطاب نفسه ــ . وأنّ تكليف العاجز غير ميسّر، والمفروض كون المكلّف هنا ناسياً، فهو غير قابل لتوجّه الخطاب إليه، سواء كان الخطاب مطلقاً أو غير مطلق. إذنْ، لا يمكن الإطلاق.

١- ١. عوالي اللآلي ١ / ١٩٦.

٢- ٢. وسائل الشيعه ۴ / ٣١٣، الباب ٩ من أبواب القبله، رقم: ٣.

بيانات لإثبات الإطلاق:

بيان الميرزا

قال المحقّق النائيني(١):

أوّلاًـ إنّ الأوامر المتعلّقه بالأجزاء والشرائط ليست مولويه بل هي إرشاديّه، وإعتبار القدره على الإمتثال إنّما هو في الأوامر المولويّه لا الإرشاديّه. وإذا ارتفع هذا المشكل صحّ القول بإطلاق مثل: «إذا جلست فتشهّد»، وتكون النتيجه بطلان صلاه الناسي للتشهّد.

لكنّ المهمّ هو وجه حمل تلك الأوامر على الإرشاديّه، وقد ذكر لذلك وجهان:

الوجه الأوّل: إنّه لو كان الأمر بالجزء أو الشرط مولويّاً، لكان المكلّف به واجباً في واجب، فينقطع علاقه الكليّه والجزئيّه وعلاقه الشرطيّه والمشروطيّه. وهذا باطل بالضروره من الفقه.

والوجه الثاني: إنّ وزان الأوامر والنواهي في العبادات وزان الأمر والنواهي في المعاملات، فكما أنّ الأمر بالموالاه بين الإيجاب والقبول والنهي عن الغرر، إرشادٌ إلى الشرطيّه والمانعيّه وليس مولويّاً، كذلك الأوامر والنواهي المتعلّقه بالعبادات المركّبه.

وثانياً: إنّ الأوامر المتعلّقه بأجزاء المركّب إنّما هي تفصيلٌ للمركّب، فالشارع بعد أنْ أمر بالصّلاه، وهي مركبه من التكبير والقيام والركوع والسّجود

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٥٢٠ _ ٥٢١.

والتشهّد، أمر بكلٍّ من تلك الأجزاء على نحو التفصيل، فليست بأوامر أَخرى غير الأمر بالمركّب. وعليه، فكما أنّ الصّلاه منوطه بالقدره، كذلك الأجزاء التى ورد الأمر بها واحداً واحداً، فهى منوطه بالقدره. ولمّا كان الناسى عاجزاً عن الإمتثال بالنسبه إلى التشهّد، فإنّ المركّب يسقط عنه، وتكون الصّلاه باطله.

وتحصّل من ذلك عدم الفرق بين ما إذا كان دليل الجزئيّه أو الشرطيّه بصيغه الأمر أو غيرها، فإنّ الجزئيّه أو الشرطيّه مطلقه، والمركّب ينتفى بانتفاء جزئه والمشروط ينتفى بانتفاء شرطه.

بيان العراقى

وقال المحقّق العراقى(۱): بأنّ الدليل ــ سواء كان بلسان الأمر أو بلسانٍ آخر ــ يدلّ على الجزئيّه أو الشرطيّه المطلقه، وتكون النتيجه بطلان المركّب بفقد الجزء أو الشرط على أثر النسيان، وذلك لوجهين:

الأوّل: إن أدلّه الأجزاء ــ وكذا الشرائط ــ لها ظهوران، أحدهما: فى التكليف، والآخر: فى الوضع.

ثمّ إنّ الأحكام العقليّه منها ضروريّه ومنها نظريّه. ولمّا كانت الضروريّه حافّه بالكلام، فإنّها تكون قرينةً على سقوط ظاهر الكلام من أصله. أمّا النظريّه ــ المحتاجه إلى النظر والإستدلال ــ فإنّ حكمها حكم القرينه المنفصله، فلا يسقط أصل الظهور وإنّما تسقط حجيّه الظاهر.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۴۲۰ ــ ۴۲۱.

وفيما نحن فيه، فإنّ إعتبار القدره على الإمتثال وأنّ النّاسى لا ـ يعقل توجّه الخطاب إليه، من الأحكام العقليّه النظريّه ــ لا من الضروريّه ــ لأنّه يحتاج إلى النظر والاستدلال، وليس فى الوضوح كبطلان إجتماع الضدّين، وعلى هذا، فإنّ ظهور «تشهّد» فى المولويّه يسقط حجيّةً، وأمّا أصل الظهور، فباق. فهو ظاهر فى الحكم الوضعى ــ الجزئيّه ــ وحينئذٍ، يكون مطلقاً. وعليه، تكون الصّلاه الفاقده للتشهّد عن النسيان باطلةً.

والثانى: إنّ كلّ أمرٍ مثل «تشهّد» ففيه مادّه وهيئه كما هو واضح، وكلٌّ منهما مطلق. فإذا قال «تشهّد» دلّ من حيث المادّه على مطلوبيّه التشهّد فى كلّ حالٍ، ودلّ من حيث الهيئه ــ وهى صيغه الأمر ــ على الوجوب، وهو مطلق ولا قيد له. لكنّ دليل قبح تكليف النّاسى يقيّد مدلول الهيئه، دون المادّه، وحينئذٍ، يسقط الطلب فى حال النسيان. أمّا الحكم الوضعى ــ وهو الجزئيّه ــ المتعلّق بالمادّه، فيكون باقياً على إطلاقه.

بيان الإصفهانى

وقال المحقّق الإصفهانى(۱): إنّ الشارع فى مقام الشارعيّه، لا فى مقام بيان الواقع، فلمّا قال: «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» أراد بيان الحكم الوضعى. أى: إنّ فاتحه الكتاب جزء من أجزاء المأمور به الذى تعلّق به الغرض. وهو الصّلاه، نعم. لو كان يريد بيان الغرض، فالغرض يمكن أن يكون مطلقاً، أى: إنّه موجود فى مورد الناسى والذاكر معاً.

۱- ۱. نهايه البدايه ۴ / ۳۴۰.

المناقشه

أجاب الأُستاذ: صحيح أنّ المولى فى مقام بيان أجزاء المأمور به، لكنّ قوله: «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» المشتمل على النفى والإستثناء، ظاهر فى دوران الصّلاه وجوداً وعدماً مدار الفاتحه، فإذا انتفت الفاتحه انتفت الصّلاه، وهذا ليس إلّا الجزئيّه المطلقه للفاتحه بالنسبه إلى الصّلاه.

التحقيق فى المقام

تارةً: نقول بتبعيّه الدلاله الإلتزاميّه للدلاله المطابقيّه فى الحجيّه، وأُخرى لا نقول.

إنّه لا ريب فى أنّ اللاّزم تابع للملزوم فى عالم الثبوت. أمّا فى عالم الإثبات فكذلك، فإذا قام الدليل على النّار كان دليلًا على الحراره أيضاً. إنّما الكلام فى مرحله الحجيّه، بأنّه لو سقط الدليل القائم على الملزوم أو اللّازم عن الحجيّه تسقط دلالته على حجيّه الآخر أوْ لا؟

والوجهان المتقدّمان عن المحقّق العراقى مبتّيان على هذا البحث.

إنّه يكشف الأمر بالصّلاه عن جزئيّه التشهّد، فالدلاله على جزئيّته تابعه لدلاله الأمر بالصّلاه، فلو سقط الأمر عن الحجيّه، هل تسقط جزئيّه التشهّد؟ مثلًا: لو سقط الدليل على طلوع الشمس هل تبقى الحجّه على وجود النهار؟

إن كانت الحجيّه للّازم باقيةً، تمّ ما ذكر العراقى فى المقام.

لكنّ التحقيق خلاف ذلك. وعليه، فإذا سقط الأمر عن الحجيّه بسبب النسيان،

من جهه عدم إمكان تكليف العاجز، كانت الجزئيّه أيضاً ساقطه ولا حجّه عليها.

هذا بالنسبه إلى الوجه الأوّل فى كلام المحقّق العراقى.

وأمّا الثانى، وهو بقاء إطلاق الماده بعد سقوط إطلاق الهيئه وحاصله:

إنّ مدلول الهيئه هو الطلب الوجوبى، وهو مقيّد بالقدره عقلاً، والناسى عاجز، فلا طلب بالنسبه إليه. لكنّ الماده ـ وهى التشهّد ـ غير منوطه بالقدره، فالإطلاق فيها باق.

ففيه: إنّه لا طريق إلى جزئيّه التشهّد إلاّ الأمر، وعليه، فإنّ إطلاق المادّه متفرّع على إطلاق الهيئه، وإذا سقط إطلاق الهيئه سقط إطلاق المادّه.

وتلخّص: سقوط الوجهين على أساس تبعيّه اللاّزم للملزوم فى الحجيّه وجوداً وعدماً.

وأمّا بالنسبه إلى كلام المحقّق الميرزا ـ من أنّ الأوامر والنواهى فى الأجزاء إرشاد إلى الجزئيّه والمانعيّه، وفى الشرائط إرشاد إلى الشرطيّه وهو مبنى العراقى والخوئى أيضاً، فكلّها أحكام وضعيّه منسلخه عن التكليف، فكأنّه بقوله: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» يريد أنّ الفاتحه جزءٌ من الصّلاه، فهى لبّاً جمله خبريّه ـ فإنّ المرجع فى مثل هذه الموارد هو العرف والإرتكاز العرفى والقواعد مع لحاظ الخصوصيّات.

إنّ «التشهّد» فيه مادّه وهيئه، ومدلول الهيئه دائماً هو الطلب، فما البرهان على انسلاخها عن مدلولها فى خصوص هذه الموارد؟

إنّه فى العرف، عندما يطلب صنع معجون فيؤمر بأجزائه، فإنّ الأمر بكلّ

واحد يكشف عن أنّ الأمر به ليس استقلاليّاً. هذا المقدار صحيح، وأمّا أنْ لا يدلّ على الطلب أصلًا، فما هو البرهان على ذلك؟

والحاصل: إنّ التكليف موجود، لكن لا ـ بنحو الإستقلال بل بنحو الضمنيّه للمركّب. هذا صحيح، وأمّا أنْ يدلّ على الضمنيّه والجزئيّه فقط، ولا دلاله على المطلوبيّه فمن أين؟

ويشهد بذلك ما ذكره المحقّق الميرزا فى الوجه الآخر، من أنّ الأمر بكلّ جزءٍ أمرٌ بقطعهٍ من المركّب، فهى أوامر تفصيليّه لما دلّ عليه الأمر بالكلّ على وجه الإجمال.

ثمّ إنّ القائلين بالإرشاديّه متّفقون على أنّ الجزئيّه والشرطيّه ليست ممّا يقبل الجعل بالإستقلال، بل من الأُمور الإنتزاعيّه، فالجزئيّه تنتزع من الأمر المتوجّه إلى الجزء، وهكذا الشرطيّه، وقد صرّحوا بذلك فى بحث البراءه، كما لا يخفى على من يراجع التقارير فى مفاد حديث الرّفع. وصرّح المحقّق العراقى بأنّ الأمر بالجزء إرشاد، أى: أنّه يكشف عن تعلّق الأمر بالجزء فى ضمن الكلّ، ومن المعلوم أنّ الكاشف لا ـ يمكن أن يكون أوسع دائرةً من المنكشف، ولمّا لم يكن للمنكشف إطلاقٌ ليشمل الناسى، كيف يمكن أن يكون للكاشف إطلاق يشمله؟

وبعد هذا نقول:

إنّ الوجوه التى ذكرت إن لم تكن دليلاً ـ على نفى الإطلاق وتقيّد الأمر بالذاكر، فلا ـ أقلّ من صلاحيّتها لأنْ تكون ما يحتمل القرينيّه والصارفيّه، فلا ينعقد الإطلاق.

خلاصه الكلام:

وتلخّص أنّه: إن كان دليل المركّب ودليل الجزء مطلقين، فلا كلام فى بطلان الصّلاه الفاقده للتشهّد.

وكذا إن كان دليل الجزء مطلقاً دون دليل الكلّ.

وإنْ كان دليل الكلّ مطلقاً دون دليل الجزء، فالصّلاه الفاقده للجزء صحيحه، لأنّ القدر المتيقّن من جزئيّه الجزء حال الذكر، إنْ كان الخطاب بصيغه الأمر.

الصّوره الرابعه

وهى عدم الإطلاق لا للكلّ ولا للجزء، فما هو مقتضى القاعده من جهه الأصول العمليّه؟

تارةً: يكون متعلّق التكليف هو الفرد، وأُخرى هو الطبيعى.

فى الأوّل: كما لو أمر بالإمساك يوماً، فنسى الإمساك ساعةً، فهل يجب الإمساك فى بقيّه النهار أوْ لا؟ المفروض عدم الإطلاق، وعدم الدليل الخاصّ على وجوب الإمساك، وتصل النوبه إلى الأصل، وهو فى الدرجه الأُولى: الإستصحاب. أى: أصاله عدم تعلّق التكليف بما بقى من النهار.

ويتلخّص: جريان أصاله عدم الوجوب.

وهذا الإستصحاب مقدّم على البراءه بالحكومه.

ولو تنزّلنا عن الإستصحاب تصل النوبه إلى البراءه الشرعيّه، لحديث الرّفع، ثمّ العقليّه، لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وفى الثاني: كأن يكون الأمر بالإتيان بالصّلاه بين الحدّين، فنسى جزءً أو

اضطرّ إلى تركه، فهل يجب إعاده العمل أوْ لا؟

المفروض عدم الإطلاق وعدم الدليل بالخصوص.

فإنْ قلنا: باستحاله تكليف الناسى، فلا يكلّف بالباقى، بل لابدّ من إعاده العمل، وذلك لحكم العقل بلزوم حفظ الأغراض الإلزاميّه للمولى وتحصيلها، لأنّا على يقينٍ من أنّ للشارع من هذا الحكم غرضاً، ونشكّ فى محصليّه العمل الفاقد للجزء، فيلزم إعاده العمل، فالأصل الجارى هنا هو الإشتغال.

وإنْ قلنا: بإمكان تكليف الناسى بغير المنسى، رجع الشك إلى مقتضى الأصل فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين، وذلك لليقين بواجبٍ فى العهده، مع الشكّ فى أنّ الجزئيّه للتشهّد مقيّده بحال الذكر أو مطلقه؟ فإنْ كانت مقيّدهً، وجب ما بقى، وإنْ كانت مطلقه، فالواجب كلّ العمل. فالمورد من صغريات تلك الكبرى، والأصل هو البراءه.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الأوّل.

ص: ۴۰۱

التنبیه الثانی: فی حکم الزیاده والنقیصه فی الأجزاء

اشاره

لا یخفی أنّ المرکّبات الشرعیّه ـ کالصّلاه ـ مرکّبه من حقائق متباینه قد حصل الترکیب الإعتباری فیها، فیقع البحث فی حکم الزیاده والنقیصه فی أجزاء المرکّب. وکلّ منهما تارهً: یکون عن عمد، وأُخری: عن سهو.

وتفصیل ذلک فی أربعه مقامات، إذْ یبحثُ حول کلٍّ من الموضوع والحکم فی مقامین.

فی المقام الأوّل:

١ـ هل یعقل تحقّق الزیاده فی المرکّب الإعتباری؟

٢ـ بأیّ شیء تتحقّق الزیاده؟

وفی المقام الثانی:

١ـ ما هو حکم الزیاده بحسب القاعده؟

٢ـ ما هو حکم الزیاده بحسب النصوص؟

البحث الموضوعى:

١ـ هل يعقل تحقّق الزياده فى المركّب الإعتبارى؟

اشاره

قيل:

لا يعقل. وذلك: لأنّ أجزاء المركّب لا تكون مهملةً بالنسبه إلى الزائد، فإمّا هى لا بشرط عن الزائد وإمّا هى بشرط لا.

فإنْ كان الركوع ـ مثلًا ـ بشرط لا عن الزياده، فإنّ الزياده محال، لرجوع الزياده إلى النقيصه، لأنّ الجزء هو الركوع بشرط عدم الزياده، فكان الجزء مقيّداً ومشروطاً بقيد عدم الزياده، وكلّ مقيّد ينتفى بانتفاء قيده، وكلّ مشروط ينتفى بانتفاء شرطه، فوقعت النقيصه لا الزياده.

وإن كان الركوع لا بشرط عن الزياده، أى إنّ الركوع قد اعتبر فى المركّب مطلقاً من حيث الزياده وعدمها، فإنّ اللّابشرط يجتمع مع ألف شرط، ويصدق على كلٍّ من الأفراد صدقاً حقيقيّاً. فالركوع اللّابشرط عن الزياده يصدق مع الركوع الواحد ومع الركوع عشر مرّات، فالزياده مستحيله، لأنّها ترجع إلى النقيصه، وهما ضدّان لا يجتمعان.

الجواب عن دليل العدم:

وقد أجاب الميرزا(١) وغيره عن هذا الإستدلال بوجهين:

ص: ۴۰۳

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٥٢٤.

الأوّل:

إنّ هـذا الإسـتدلال عقلى، والخطابات العرفيّه ملقاه إلى العرف العام، فنحن تابعون للعرف فى تشـخيص موضوعات الخطابات، لا للعقل، والعرف يرى تحقّق الزياده بالإتيان بالوجود الثانى للجزء.

وفيه تأمّل

لأنّه وإنْ كان المرجع هو العرف، لكن العرف الفاهم الدقيق الذى يفهم انتفاء المقيّد بانتفاء القيد والمشـروط بانتفاء الشـرط، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه إذا شرح وبُيّن للعرف فَهِمَه وحكم بالإستحاله.

وعلى الجمله، إن كان المتَّبع نظر العرف حتى فى مثل هذه القضايا العقليّه البرهانيّه، تمّ الجواب وإلّا فهو غير تام.

مثلًا: العقل يرى أنّ البخار هو الماء، لكنّ العرف يرى أنّ الماء غير البخار، وفى مثله يتّبع نظر العرف لا العلم والعقل، أمّا لو شـرح الموضوع للعُرف وأدركه، فإنّ المناط هو نظر العرف الدقيق. وما نحن فيه من هذا القبيل.

الثانى:

إنّ ما ذكر إنّما يتمُّ لو كان متعلّق إعتبار الجزئيّه هو الطبيعىّ اللّابشـرط عن الوحده والتعدّد، لكنّ المتعلّق هو صرف الوجود، وهو يتحقّق بتحقّق الوجود الأوّل كما هو واضح، فإذا تحقّق، حصل الإنطباق قهراً ووقع الإجزاء عقلًا، فيكون الوجود الثانى زائداً.

وهذا الجواب هو الصحيح.

ص: ۴۰۴

۲_ بماذا تتحقّق الزياده؟

إنّ تحقّق الزياده فی المركّبات الخارجيّه لا يتوقّف على القصد والإعتبار كما لا يخفی، فهل الأمر فی المركّب الإعتباری كذلک؟ كلّا، بل الزياده إنّما تتحقّق بالقصد، لأنّ المركّب نفسه إعتباری، فلو زاد فی الصّلاه قراءةً بقصد الجزئيّه صدقت الزياده وإلّا لم تصدق.

هذا بحسب الفهم العرفی.

نعم، قد ورد التعبير بالزياده فی النصّ الوارد فی سجده العزائم، إذ قال عليه السّلام: (لا تقرأ فی المكتوبه بشیء من العزائم فإنّ السّجود زياده فی المكتوبه)(۱) أی: وإنْ كانت السّجده سهويّه.

وقد اعتبر الفقهاء ذلک أيضاً فی الركوع الزائد بالأولويّه، فحكموا ببطلان الصّلاه كذلک.

إنّما الكلام فی غير هذين الموردين، فهل يحكم ببطلان الصّلاه؟

البحث الحكمی

اشاره

بعد أن تقرّر أنّ القاعده العرفيه عدم صدق الزياده مع عدم قصد الجزئيّه _ هذه القاعده التی خُصّصت بسجده العزيمه نصّاً والركوع بالأولويه _ هل يحكم ببطلان صلاه من زاد فی صلاته لا بقصد الجزئيّه؟ هنا مقامان:

ص: ۴۰۵

۱- ۱. وسائل الشيعه ۶ / ۱۰۵، الباب ۴۰ من أبواب القراءه فی الصّلاه، رقم: ۱.

۱ـ فی حکم الزیاده بحسب القاعده

تاره: تقع الزیاده فی الرکن، وأُخری: فی غیر الرکن.

وعلی کلّ تقدیر، تارهً: هی عن عمد، وأُخری: عن سهو.

وأیضاً: تارهً المرکّب توصّلی، وأُخری: تعبّدی.

واعلم أنّ المبنی فی الزیاده مطلقاً ـ رکناً أو غیر رکن، عمداً أو سهواً ـ هو المختار فی بحث الأقلّ والأکثر، لأنّ البحث یعود إلی أنّ هل هذا المرکّب الإعتباری مقیّد بعدم الزیاده علیه أوْ لا؟ مشروط بعدم زیاده شیء علیه أو هو لا بشرط؟

وبعباره أُخری: هل للزیاده مانعیّه أوْ لا؟ إن کان لها المانعیّه، فالمرکّب مقیّد بعدمها، وإلاّ فهو لا بشرط.

وهذا الأقلّ والأکثر إرتباطی، إنّ الأقلّ هو اللاّبشرط بالنسبه إلی عدم الزیاده، والواجب بشرط عدم الزیاده هو الأکثر.

هذا صغری البحث.

وأمّا الکبری ـ أی الأقلّ والأکثر الإرتباطیّان ـ ففیها ثلاثه مسالک:

۱ـ الإشتغال. وعلیه، فالحکم هو البطلان.

۲ـ البراءه عقلاً وشرعاً.

۳ـ البراءه شرعاً والإشتغال عقلاً. وهو مختار صاحب الکفایه.

وحینئذٍ، یقع البحث عن إنطباق الکبری علی الصّغری.

ولا یخفی أنّ کون المسأله من صغریات تلک الکبری، إنّما هو بناءً علی

ص: ۴۰۶

إمكان الزياده فى المركّب الإعتبارى وإلّا فلا صغرويّه.

وعلى المختار فى الكبرى، فالحكم هو صحّه هذه الصّلاه، سواء كانت الزياده عن عمدٍ أو سهو، وسواء كان ركناً أوْ لا. هذا مقتضى القاعده.

إلّا أنّ فى العبادات بحثاً إضافيّاً، لأنّ العباده متوقّفه على قصد القربه، وهذا إنّما يتحقّق بقصد الأمر، فلو اعتقد أنّه قد أُمر بركوعين _ مع أنّه فى الواقع ركوع واحد _ فجاء بالصّلاه بركوعين، فما هو مقتضى القاعده؟

تارةً: يقصد فى عمله الأمر الواقعى، إلّا أنّه قد أخطأ فى عقيدته، فالعمل صحيح بمقتضى القاعده، لأنّ الزياده غير مانعه، وقد أتى بالعمل واجداً للشرائط والأجزاء وفاقداً للموانع. وأُخرى: يعتقد أنّ الركوع الواجب فى الصّلاه واحد، فيقصد الأمر به، لكن يأتى بركوعين تشريعاً، فهنا وجهان:

تارةً: يقال بأنّ التشريع مفسد للعباده مطلقاً _ سواء فى الأمر أو فى تطبيق الأمر _ فالصّلاه باطله. وأُخرى: يقال بمفسديّه التشريع فى أصل الأمر، بأن يأتى بالعباده بداعى أمرٍ غير موجودٍ، فالبطلان، لكون العمل فاقداً للأمر. وأمّا لو أتى بالعمل بداعى الأمر الواقعى معتقداً بتعلّقه بركوعين، فهو غير باطل.

هذا تمام الكلام فى حكم الزياده بحسب القاعده.

۲_ حكم الزياده بحسب النصوص

وأمّا بحسب النصوص، فإنّها على قسمين فى خصوص الصّلاه، منها: ما يدلّ على البطلان بالزياده مطلقاً، كقوله عليه السّلام: (من زاد فى صلاته فعليه

ص: ۴۰۷

الإعاده)(۱). ومنها ما ورد بعنوان قولهم عليهم السّلام: (لا تعاد الصّلاه إلاّ من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسّجود)(۲).

الكلام فی حدیث لا تعاد

ویقع البحث فی حدیث «لا تعاد» فی جهات:

(الجهه الأُولی) هل هو مختصّ بالنقیصه أو أعم منها ومن الزیاده؟

هنا وجهان:

الأوّل: إنّ الحدیث مختصّ بنقص الجزء أو الشرط، لأنّ الطّهور والقبله والوقت لا تقبل التعدّد، فلا یصدق الزیاده فیها، وتقبل النقیصه، وهذا هو المراد.

الثانی: إنّ مدلول الحدیث أعمّ من الزیاده والنقیصه، لعدم وجود کلمه «النقص» فیه، وکون الثلاثه لا تقبل الزیاده لا یوجب الإختصاص. فمعنی الحدیث: أنّ الإخلال فی الأجزاء والشرائط فی غیر الأرکان لا یوجب البطلان، وأمّا فیها فهو موجب للبطلان.

(الجهه الثانیه) فی النسبه بین الحدیث وأدلّه الأجزاء والشرائط.

إنّ النسبه هی الحکومه، لوجود ضابطه الحکومه هنا، وهی أن یکون أحد الدلیلین ناظراً إلی الآخر، فالناظر هو الحاکم. أو أن یکون الدلیلان بحیث یکون أحدهما بقطع النظر عن الآخر فاقداً للموضوع، فالفاقد یکون هو الحاکم والواجد

۱- ۱. وسائل الشیعه ۸ / ۲۳۱، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، رقم: ۲.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۱ / ۳۷۲ _ ۳۸۳، الباب ۳ من أبواب الوضوء، رقم: ۸.

للموضوع هو المحكوم.

ومن الواضح إنطباق الضابطه على الحديث، فهو الحاكم، فإنّه ناظر إلى تلك الأدلّه ولولاها يكون لغواً.

(الجهه الثالثه) فى النسبه بين الحديث وحديث: من زاد فى صلاته فعليه الإعاده.

فإنّ حديث (من زاد) ظاهر فى مانعيّه الزياده، لكن حديث (لا تعاد) يقول بعدم الإعاده، لأنّ الزياده ليست من الخمس. لكنّ حديث من زاد موضوعه «الزياده» وهو مطلق بالنسبه إلى الأركان وغير الأركان، والسّهو والعمد، فهو من جهه أخصّ ومن جههٍ أعم، وحيث «لا تعاد» يختصّ بغير العمد _ السّهو أو السّهو والجهل عن قصور معاً؟

المشهور: الإختصاص بالسّهو والنسيان. وجماعه على عمومه للجاهل القاصر، لكنّه أعم من الزياده والنقيصه. فالنسبه العموم من وجه.

لكن لا تعارض بينهما فى الزياده العمديّه ركناً أو غير ركن.

وتلخّص: بطلان الزياده العمديّه مطلقاً، بالنصّ وبالقاعده.

لكنّ الإشكال فيما لو زاد فى غير الأركان، فعموم (من زاد فى صلاته) شامل له ويوجب البطلان، لكنّ عقد المستثنى منه فى (لا تعاد) يفيد أنّ الإخلال بالزياده عن سهو غير مضر، فالنسبه العموم من وجه، ومقتضى القاعده التساقط.

لكن تقدّم أنّ لا تعاد حاكم، ومن المعلوم تقدّم النصّ على القاعده الأوّليّه التى اقتضت البطلان فى كلّ زياده.

ص: ۴۰۹

وتحصّل:

إنّ مقتضى (لا تعاد) هو أنّ الصّلاه لا تعاد بالإخلال فى أجزائها وشرائطها إلّا فى الخمسه، وحيث أنّ الزياده _ بمقتضى (من زاد فى صلاته) _ إخلالٌ أيضاً، إلّا أنّه بمقتضى (لا تعاد) لا يوجب الإعاده، لحكومته على (من زاد)، لأنّه ليس من الخمسه، غير أنّ ثلاثةً من الخمسه لا يتصوّر فيها الزياده.

فإن كانت الزياده عمديّه، بطلت الصّلاه ركناً أو غير ركن، وإنْ كانت غير عمديّه، بطلت إن كانت فى الركن وهو الركوع والسّجود.

رأى الإصفهانى

وذكر المحقّق الإصفهانى أنّ مقتضى الأخبار: عدم مبطليّه الزياده غير العمديّه فى الأركان. ثمّ أمر بالتأمّل(١). وتوضيح كلامه هو:

إنّ ظاهر الأمر بالإعاده إن ترك جزءً عن سهوٍ، هو ترك جميع أجزاء المركّب، أى: بطلان الصّلاه، لأنّ «لا تعاد» يشتمل على نفيٍ وإثبات، فهو نافٍ بالنسبه إلى غير الخمسه ومثبت بالنسبه إليها، فهو يدلّ على وجوب الإعاده بالنسبه إلى الخمسه، ومن المعلوم أنْ ليس الإعاده من فعل الخمسه، فهى لا محاله من تركها ونقصانها. فيكون حاصل الحديث: أنّه لو ترك شىء من الخمسه سهواً وجب إعاده الصّلاه، ولا تعاد لو ترك شىء من غير الخمسه. هذا مطلب.

ومطلب آخر هو: إنّ ظاهر (لا تعاد) نفى الإعاده بالنسبه إلى مطلق الأجزاء، سواء الجزء الوجودى أو العدمى، مثل عدم الصّلاه فيما لا يؤكل لحمه وعدم

١- ١. نهايه الدرايه ۴ / ٣٧٨.

التكلّم وعدم القهقهه. ومن الأجزاء العدميّه: «عدم الزياده»، فهو جزء عدمى للصّلاه، يعمّه إطلاق لا تعاد، ويدلّ على عدم وجوب إعاده الصّلاه بسبب انعدام هذا الجزء وهو «عدم الزياده»، أى بسبب وقوع الزياده فى الصّلاه.

وبقى الحديث يدلّ على بطلان الصّلاه بنقص الأركان الخمسه.

النظر فيه:

والجواب هو: إنّه ليس ظاهر الحديث الفعل أو الترك حتى يؤخذ بإطلاقه من هذه الجهه، بل إنّه ظاهر فى «الإخلال» أى: لا تعاد الصّلاه بحدوث الإخلال فيها، إلاّ إذا وقع فى الخمسه، أى: زياده أو نقيصهً، فهى لا تعاد لو وقع الإخلال فى شىء من أجزائها أو شرائطها أو موانعها، إلاّ إذا وقع فى الخمسه، فإنّ الإخلال فيها زيادهً لها أو نقيصه لها يوجب بطلان الصّلاه، عمداً كان أو سهواً.

والحاصل: إنّ المتعلّق هو «الإخلال» لا ـ «الفعل» أو «الترك»، فهو يوجب البطلان فى الخمسه زيادهً ونقيصه عمداً أو سهواً، وإن كانت الزياده غير متصوّره فى ثلاثه من الخمسه.

ولعلّ ما ذكرنا هو السرّ فى الأمر (بالتأمّل).

هذا كلّه فى الصّلاه.

وأمّا فى غير الصّلاه من المركّبات الإعتباريّه كالحج مثلاً، فقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل ــ لولا الدليل ــ هو عدم البطلان بالزياده السّهويّه، فلو زاد فى الطواف، لم تكن الزياده مانعهً عن صحّته، إلاّ إذا تمّ الخبر: (الطواف بالبيت صلاه) سنداً، بأنْ يكون عمل الأصحاب جابراً له. وهو محلّ الكلام صغرىً وكبرى،

فيؤخذ بإطلاقه ويرتّب على الطواف كلّ أحكام الصّلاه.

وأمّا بالنظر إلى نصوص الطواف، فإنّ الزياده العمديّه فيه مبطله، وأمّا السّهويّه، فإن كان قد اجتاز الحجر ولم يبلغ الركن، فالطواف صحيح، وإن اجتاز الركن أيضاً، تخيّر بين إلغاء الزياده، والطواف محكوم بالصحّه، أو جعلها جزءً من الطواف الثانى.

ولو زاد فى السّعى كان حكمه حكم الطّواف.

الإستصحاب

اشاره

بقى الكلام فى أنّه هل يمكن التمسّك بالإستصحاب لرفع مانعيّه الزياده فى الصّلاه أوْ لا يمكن؟

تقريبات الإستصحاب والكلام عليها

وقد ذكروا لتقريب الإستصحاب هنا وجوهاً، نذكرها ونتكلّم عليها باختصار:

الأوّل:

أنْ يستصحب «الوجوب» الجامع بين الوجوب النفسى المتعلّق بكلّ الأجزاء، والوجوب الغيرى المتعلّق بكلّ فردٍ فردٍ من الأجزاء، بأنْ يقال: إنّه لمّا تعذر أحد الأجزاء، فلا شكّ فى إنتفاء الوجوب عن البقيّه من حيث النفسيّه، لفرض تعلّقه بالكلّ وقد زال يقيناً، ولكنّ الشكّ فى بقائه بالنظر إلى الوجوب

الغيرى لها موجود، فيستصحب الجامع.

الإشكال عليه

ويرد عليه وجوه من الإشكال، ويكفى منها عدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى. وأمّا الوجوب النفسى، فقد ارتفع يقيناً. هذا أوّلاً. وثانياً: سلّمنا، لكنّ هذا الإستصحاب لا أثر له، لأنّ الوجوب الغيرى لا يستتبع إشتغال الذمّه ولا يُستحق عليه العقاب.

الثانى:

أنْ يستصحب الوجوب الجامع بين الإستقلالى والضمنى، بأنْ يقال: قد كانت الأجزاء الباقيه واجبةً بالوجوب الضمنى، ومع الشكّ فى بقاء هذا الوجوب ـ بعد ارتفاع الوجوب الإستقلالى ـ يكون الإستصحاب جارياً.

الإشكال عليه

ويرد عليه كذلك توقّفه على أنْ يكون كلّ جزءٍ واجباً بالوجوب الضّمنى، وهذا خلاف التحقيق. وعلى فرض التسليم، فإنّه من موارد ما لا يجرى فيه الإستصحاب من أقسام إستصحاب الكلّى. فتدبّر.

الثالث:

أنْ يستصحب التكليف بالصّلاه، فإنّها قبل تعذّر الجزء كانت واجبةً، فيشكّ بعده فى زوال الوجوب فيستصحب.

الإشكال عليه

إنّ «الوجوب» و«التكليف» من الأُمور ذات التعلّق ـ لا بمعنى أنّه من

العوارض كما فى كلمات بعض الأكابر ــ أى: أن ذاتها التعلّق بالغير، فلا معنى لاستصحاب الوجوب بدون المتعلّق، فلا محاله يرجع الأمر إلى الأجزاء ويعود الإشكال.

الرابع:

أنْ يستصحب الوجوب الإستقلالى المتعلّق بالمركّب، فإنّه بعد تعذّر أحد أجزائه يشك فى بقائه، فيجرى الإستصحاب ويحكم بوجوب الأجزاء الباقيه.

الإشكال عليه

إنّ هذا الإستصحاب يتوقّف على أنْ لا يكون الجزء المتعذّر من الأجزاء المقوّمه للمركّب، وإلاّ فالموضوع متغيّر فلا يجرى الإستصحاب. ونحن لا طريق عندنا لاستكشاف ذلك.

وتلخّص: عدم تماميّه الإستصحاب فى المقام.

وهذا تمام الكلام فى الزياده.

الكلام فى نقصان الجزء أو الشرط

١ــ مقتضى القاعده:

أمّا لو نقص جزء أو شرط، فإنّ مقتضى الأصل بطلان الصّلاه ــ عكس الزياده ــ ، لأنّ الناقص إن لم يكن جزءً أو شرطاً، فهذا خلف، لمفروض الكلام، وإن كان جزءً أو شرطاً، فإنّ الكلّ ينتفى بانتفاء الجزء، والمشروط ينتفى بانتفاء شرطه.

ص: ۴۱۴

٢_ مقتضى النصوص

أمّا إن كان النقص عمديّاً، فالبطلان بلا كلام.

وأمّا إن كان سهويّاً، فإنّ حديث (لا تعاد) أفاد التفصيل بين الأركان وغيرها. ففى الأركان البطلان وفى غيرها الصحّه.

ثمّ إنّ ما ذكرناه فى التنبيه الأوّل آتٍ هنا، لأنّ دليل الجزء أو الشرط إن كان مطلقاً بالنسبه إلى العمد والسهو، فالبطلان، وإلاّ فلا بطلان فى صوره السّهو، فلا تصل النوبه إلى قاعده لا تعاد، بل الدليل نفسه يقتضى الصحّه بإطلاقه.

ومع عدم الإطلاق، فإن أمكن الأمر ببقيّه الأجزاء، فالأصل الجارى عند الشك هو البراءه، وإن كان غير ممكن، فالإشتغال، للشك فى وفاء المأتى به للمأمور به.

هذا بالنسبه إلى الصّلاه.

وكذلك الحال بالنسبه إلى الحج، ولابدّ من لحاظ النصّ الخاصّ.

وأمّا النقص السّهوى فى الطواف، فالنصوص تدلّ على أنّه إن تذكّر فى المحلّ أتى به، وإن تذكّر فى أثناء السعى قطع ورجع وأتمّ الطواف، ثمّ رجع لإتمام السعى، وإن تذكّر بعد السعى، عاد ورفع نقيصه الطواف، وإن رجع إلى أهله، فإن أمكنه الإتيان بنفسه فهو وإلاّ إستناب.

وحكم السّعى حكم الطواف.

هذا تمام التنبيه الثانى.

التنبیه الثالث: لو تعذّر جزء أو شرطٌ فما حکم الباقی والمشروط؟

١ـ مقتضی القاعده

أمّا علی القاعده، فقد تقدّم فی التنبیه الأوّل، حیث قلنا بأنّ البحث أعمّ من نسیان الجزء والشرط أو الإکراه والإضطرار.

٢ـ مقتضی الأصل العملی

ذهب الشیخ(١) إلی أنّه مع تعذّر الجزء أو الشرط، تجری البراءه عن الباقی والمشروط.

وقال بعضهم بجریان الإستصحاب.

لکنّ هذا الإستصحاب من القسم الثالث من أقسام إستصحاب الکلّی.

وتمسّک صاحب الکفایه(٢) بحدیث الرّفع، وأنّ نسبه هذا الحدیث إلی أدلّه الأجزاء والشرائط نسبه الإستثناء، فهو یجری فی نسیان الجزء، وحینئذٍ، یکون مقتضی الأدلّه الأوّلیّه وجوب الباقی.

ص: ۴۱۶

١- ١. فرائد الأصول ٢ / ٣٨٧.

٢- ٢. کفایه الأصول: ٣٦٨.

والجواب: هو إنّ جزئيّه الأجزاء إن كانت مجعولهً بالإستقلال حتى وصل إلى التشهّد فنساه، أمكن رفعها بالحديث وبقى الباقى. لكنّ الصحيح أنّ جزئيّه الأجزاء ــ كلّ واحدٍ منها ــ مجعولهٌ بالأمر المتعلّق بالكلّ، وإذا كان الوضع هكذا فالرّفع كذلك، ولا يبقى الأمر بالنسبه إلى الباقى.

٣ــ مقتضى النصوص:

هل يمكن التمسّک بقاعده الميسور ونحوه قبل الرجوع إلى الأصل العملى؟

الكلام فى قاعده الميسور

اشاره

هنا ثلاثه روايات وهذه ألفاظها:

١ــ إذا أمرتكم بشىء فأْتوا منه ما استطعتم.

٢ــ ما لا يدرک كلّه لا يترک كلّه.

٣ــ الميسور لا يسقط بالمعسور.

وقد وقع الكلام فيها سنداً ودلالهً:

الروايه الأُولى

اشاره

لا توجد إلّا فى كتاب (عوالى اللئالى)(١).

ص: ۴۱۷

١- ١. عوالى اللئالى ۴ / ۵۸، رقم: ٢٠۵ وفيه: لا يترک المعسور بالميسور.

وفی کتب العامّه(۱) أیضاً، وهی عن أبیهریره قال: خطبنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله فقال: أیّها الناس، قد فرض اللّه علیکم الحج فحجّوا. فقال رجل: أکلّ عام یا رسول اللّه؟ فسکت. حتی قالها ثلاثاً. فقال رسول اللّه: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثمّ قال: ذرونی ما ترکتکم، فإنّما هلک من کان قبلکم بکثره سؤالهم واختلافهم علی أنبیائهم، فإذا أمرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم، وإذا نهیتکم عن شیء فدعوه.

حول السند

ذکر المحقّق العراقی(۲) أنّ اشتهار الحدیث یغنی عن البحث السندی.

ولکن القول باعتبار، أیّ خبرٍ من الأخبار یکون إمّا بوجود السند المعتبر أو الوثوق بالصّدور، ولا طریق ثالث، والإشتهار حتّی فی الکتب المعتبره لا یکون دلیل الإعتبار. اللهمّ إلاّ إذا عمل الأصحاب بالرّوایه، فإنّ عملهم یوجب إعتباره علی مبنی القائلین بذلک. هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ عمل الأصحاب بهذه الروایه غیر محرز، وفتوی الفقهاء بالإتیان بالمیسور فی الصّلاه دلیلها الخبر: «إنّها لا تدع الصّلاه علی حال»(۳)، ولا یوجد دلیلٌ فی مطلق المرکّبات بوجوب الإتیان بغیر المتعذّر کالحج.

وثالثاً: عمل المشهور لو کان، لا یوجب الإعتبار تعبّداً، وإنّما یکون منشأ للوثوق الشخصی بالصّدور، وحصوله هنا فی غایه الإشکال، أو یکون توثیقاً عملیّاً

۱- ۱. مسند أحمد ۲ / ۲۵۸، سنن النسائی ۵ / ۱۱۰ _ ۱۱۱.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۴۵۵.

۳- ۳. وسائل الشیعه ۲ / ۶۰۵، الباب ۱ من أبواب الإستحاضه، رقم: ۵.

للسّند كما قيل، ولكنّه يختصُّ بالروايه المسنده، وهذه الروايه مرسله.

حول الدلاله

إن متن الحديث مختلف، ففى روايه: (فاتوا منه ما استطعتم) وفى أُخرى: (فاتوا به ما استطعتم). والثانى خارج عن البحث، لكنّ المهم أنّ الحديث الواحد إذا نقل بلفظين مختلفين فى المعنى، ولا ندرى أىّ اللّفظين هو الصّادر، فإنّه يسقط بالإجمال. نعم، لو نقل بسندين، فالأصل هو التعدّد، وليس هذا الحديث كذلك.

وبعد التنزّل عمّا ذكر، فهل يدلّ (فاتوا منه ما استطعتم) على وجوب الإتيان بالباقى؟

إنّ الإستدلال يتوقّف على عموم «الشيء» فى الروايه بالنسبه إلى الكلّ والكلّى، حيث أنّ الشيء المأمور به، إن كان كلاًّ، فعند تعذّر بعض الأجزاء يجب الإتيان بما استطيع وهو البقيه. وإنّ كليّاً، فعند تعذّر بعض الأفراد، يجب الإتيان بما استطيع.

ولكنّ كلا الإحتمالين ساقط.

وذلك، لأنّ مورد السؤال فى الروايه هو الحج، فإنّه قد سئل صلّى اللّه عليه وآله عن وجوب الحج فى كلّ عام، والجواب بناءً على الإحتمالين يكون أجنبيّاً عن السؤال، فليس المراد ذلك، إذ لا يجب الحجّ إلّا مرّةً واحده بالضروره، ولا مخالف إلّا الشيخ الصّدوق بالنسبه إلى أهل جدّه والمتمكّنين، مستدلاًّ بروايهٍ معارضهٍ بالنصوص والإجماع.

وتلخّص: أنّ الروايه ظاهره فی أنّ علی المکلّفین الإتیان بالشیء المأمور به مع القدره، وإنّه یسقط عن الوجوب مع العجز.

الروایه الثانیه

اشاره

ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه

وفیها بحثان:

السند و الدلاله

السند:

وهذه الروایه مرسله. وما تقدّم فی الأُولی آتٍ هنا.

والدلاله:

أمّا ما یحتمل فیها ثبوتاً، فأربعه إحتمالات:

۱ــ أن یکون «کلّ» فی الجملتین إستغراقیّاً. وهذا باطل قطعاً، لأنّه إذا کان الکلّ غیر مقدور فلا یمکن عدم ترکه.

۲ــ أن یکون «کلّ» فیهما مجموعیّاً. وهذا باطل کذلک.

۳ــ أن یکون «کلّ» الأوّل إستغراقیّاً والثانی مجموعیّاً. والمعنی: ما کان جمیع أفراده غیر قابل لتعلّق القدره، فلا یُترک مجموع أفراده. وهذا أیضاً محال.

۴ــ أن یکون الأوّل مجموعیّاً والثانی إستغراقیّاً. والمعنی: ما کان غیر مقدورٍ بمجموعه فلا یترک کلّه. وهذا المعنی معقول.

فظهر أنّ الإحتمالات الثبوتیّه ثلاثه منها باطله، لأنّه تکلیفٌ بغیر المقدور، ومقتضی القاعده هو حمل الکلام علی المعنی المعقول، لأنّ المفروض کونه من کلام الحکیم، ولابدّ من صون کلامه عن اللّغویّه.

فما هو مدلول الروایه حینئذٍ؟

هـذه الجمله خبریّه، وقد ذهب جماعه کالنراقی(۱) إلی أنّ الجمله الخبریّه لا ظهور لها فی البعث والزجر، فلا تـدلّ علی الوجوب والحرمه.

لکنّ التحقیق خلافه.

وقیل: لا یدلّ إلّا علی الإستحباب والکراهه. وهذا خلاف التحقیق کذلک.

وتلخّص دلاله الروایه علی الوجه الرابع.

رأی صاحب الکفایه

فأشـکل فی الکفایه(۲): بـأنّ ظهـور النهی فی التحریـم یعـارضه إطلاـق الموصـول الشامـل للمسـتحبّات أیضـاً، وحیث لاـ مرجّح لأحدهما علی الآخر، فإنّه لا یستفاد منها إلّا رجحان الإتیان بما هو مقدور دون وجوبه.

الکلام حول الإشکال علیه

وأشکل علیه فی مصباح الأصول(۳) بوجهین:

أوّلاًـ إنّ الوجوب غیر داخـل فی مفهوم الأـمر ولاـ الحرمه فی مفهوم النهی، بـل هو بحکم العقـل، وعلیه، فإنّ الأمر مسـتعمل فی موارد الوجوب والإستحباب فی معنی واحدٍ وهو طلب الفعل، غیر أنّ المولی لم یرخّص فی الترک فی الأوّل

۱- ۱. مناهج الأصول: ۴۱.

۲- ۲. کفایه الأصول: ۳۷۱.

۳- ۳. مصباح الأصول: ۴۸۱.

ورخّص فی الثانی. والنهی مستعمل فی موارد الحرمه والکراهه فی معنی واحدٍ وهو طلب الترک، غیر أنّ المولی لم یرخّص فی الفعل فی الأوّل ورخّص فی الثانی. فتحصّل: أنّ شمول الموصول للمستحبات لا ینافی ظهور النهی فی التحریم، لأنّ الترخیص بترک المقدور من أجزاءها لا ینافی حکم العقل بلزوم الإتیان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخیص فی ترکها.

إنّ هذا الّذی ذکره مبنائی، لأنّ صاحب الکفایه یری دلاله الأمر علی الوجوب والنهی علی الحرمه.

وثانیاً: إنّ رجحان الإتیان بغیر المتعذّر من أجزاء الواجب یستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، فإنّ الأمر دائر بین کونه واجباً أو غیر مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه.

أوّلاً: من أین نحرز عدم الفصل؟

وثانیاً: سلّمنا، لکن هذا الإجماع محتمل المدرک.

الإشکال علی الإستدلال بالروایه

وأشکل السیّد الخوئی(۱) علی الاستدلال بالروایه فقال: والتحقیق فی الجواب أن یقال:

إن أمر الروایه دائر بین حملها علی تعذّر الإتیان بمجموع أجزاء المرکّب مع التمکّن من بعضها، لیکون الوجوب المستفاد منها مولویّاً، وبین حملها علی تعذّر

ص: ۴۲۲

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۸۲.

بعض أفراد الـواجب مـع التمكّن من البعث الآـخر، ليكـون الوجوب إرشاديّـاً إلى حكم العقـل بعـدم سـقوط واجب بتعـذّر غيره، وحيث أنّه لاـ جـامع بين الوجوب المولوى والإرشـادى لتكون الروايه شـاملةً لهمـا، ولا قرينه على تعيين أحـدهما، فتكون الروايه مجمله.

توضيح ذلك:

إنّ هـذا الحـديث مطلق بالنسبه إلى الكلّ ذى الأجزاء والكلّى ذى الأفراد، وعدم جواز الترک مع تعذّر بعض أفراد الكلّى لما هو المقـدور الميسور، حكم عقلى، لأـنّ كلّ واحـدٍ من أفراد الكلّى له حكم يخصّه ــ فالأحكام للكلّى متعـدّده بعـدد أفراده ــ ، فلو قـال: أكرم كـلّ من فى المـدرسه، كان لكلّ فردٍ حكمه من حيث الإطاعه والعصـيان، فإذا تعـذّر إكرام أحـدهم، لم يسـقط عقلاً وجوب إكرام غيره، بـل يجب إكرام البقيّه. وأمّـا فى الكـلّ ذى الأجزاء، فإنّ وجوب الإتيان بالنسـبه إلى بقيّه الأجزاء ــ مع تعـذّر البعض ــ مولوى، وحيث لا جامع بين المولويّه والإرشاديّه، فالروايه مجمله.

أقول:

إنّمـا يتوجّه هـذا الإشـكال على الإسـتدلال بـالروايه فيما لو قلنا بأنّ هيئه الأمر فى الروايه مسـتعمله فى خصوص الحرمه العقليّه أو المولويّه، بأنْ يكون المـدلول هـذا أو ذاک، لأنّ اللّفظ الواحد ليس له إلاّ مدلول واحد. وأمّا بناءً على أنّ مدلول الأمر فى الروايه هو الطلب والبعث، ومـدلول النهى هو الزجر، فالمـدلول واحـد، والمولويّه والإرشاديّه خارجه عن المدلول، بل تكون الداعى إلى الطلب والزجر،

كما هو الحال فى الأوامر الإمتحانيّه والتعجيزيّه وغير ذلک. فهذا الجواب غير وافٍ، بل الإستدلال بالبيان المذكور تام. لكنّ الخبر غير تام سنداً.

هذا تمام الكلام فى هذه الروايه.

الروايه الثالثه:

اشاره

الميسور لا يسقط بالمعسور

حول السند و الدلاله

أمّا سنداً:

فهى فى كتاب (العوالى)(١) مرسلةً، والكلام الكلام.

وأمّا دلالةً:

فإنّ لفظ الحديث وإن كان إخباراً لكنّه إنشاء لبّاً، فهو نهى عن ترک الميسور من الأجزاء بسبب تعذّر ما تعذّر منها. أو أنّه إخبارٌ على الحقيقه؟ وجهان.

أمّا على الوجه الأوّل، فيرد إشكال الكفايه من أنّه مطلق يعم الواجبات والمستحبات، فيقع التعارض مع الحكم بوجوب الإتيان بالبقيّه الميسوره. والكلام الكلام.

ويرد إشكال السيّد الخوئى من عدم اجتماع الإرشاديّه والمولويّه، وانتهاء الأمر إلى الإجمال. والكلام الكلام،

مضافاً إلى أنّ السيّد الخوئى نفسه يرى عدم مجىء هذا الإشكال هنا، لأنّ النهى ــ مولويّاً كان أو إرشاديّاً ــ لابدّ وأن يتعلّق بفعل المكلّف وما هو تحت قدرته، وسقوط الواجب عن ذمّه المكلّف كثبوته بيد الشارع.

۱- ۱. عوالى اللئالى ۴ / ۵۸، رقم: ۲۰۵.

الإشكال على الإستدلال

وأمّا على الوجه الثانی، وأنّ الجمله خبریه محضه أرید بها الإخبار عن عدم سقوط الواجب والمستحب إذا تعذّر بعض أجزاء الكلّ أو بعض أفراد الكلّی، فإنّه كما یصحّ إسناد السقوط والثبوت إلی الحكم، كذلك یصحّ إسنادهما إلی نفس الواجب والمستحب، فیقال سقط الوجوب مثلاً.

فقد أشكل السیّد الخوئی(1): بأنّ السقوط فرع الثبوت، فالروایه مختصّه بتعذّر بعض أفراد الكلّی، لكون وجوب الأفراد غیر المتعذّره ثابتاً من قبل _ لأنّ الوجوب المتعلّق بالكلّی ینحلّ إلی وجوبات مستقلّه بعدد الأفراد _ فیصدق أنّه لا یسقط بتعذّر غیره، ولا تجری الروایه فی تعذّر بعض أجزاء المركّب، لأنّه كان واجباً بالوجوب الضّمنی، وقد سقط هذا الوجوب بتعذّر المركّب من حیث المجموع، فلو كان یجب الإتیان بالبقیّه، لكان وجوبه بوجوبٍ إستقلالی حادث.

المناقشه

إنّه یبتنی علی أن یكون للأجزاء وجوبات متعدّده ضمنیّه.

لكنّ التحقیق هو أنّ الوجوب المتعلّق بالصّلاه وجوب واحد بسیط، فكما نلحظ ونتصوّر المركّب لحاظاً واحداً، كذلك نحكم علیه بحكمٍ واحد، فإذا تعذّر بعض أجزاء المركّب تغیّر الموضوع، وبذلك یرتفع الوجوب عن الباقی، ویحتاج وجوبه إلی حكمٍ جدید.

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۸۴.

دفع الحائری الإشکال

والشیخ الحائری دفع الإشکال عن الإستدلال(۱) بوجهین:

أحـدهما: إنّ الوجوب الغیری الـذی تعلّق بالأجزاء قبل تعـذّر بعضـها هو عنـد العرف نفس الوجوب النفسـی الحادث بعـد التعذّر والحاصل: إنّ الحکم واحد. وحینئذٍ یصدق: المیسور لا یسقط بالمعسور.

المناقشه

أوّلًا: لیس الوجوب بعـد التعـذّر عنـد العرف نفس الوجوب الذی کان قبل التعذّر حتی یصدق المیسور لا یسـقط بالمعسور، فإنّ العرف لا یری أنّ الأمر بنصب السلّم هو الأمر بالکون علی السّطح.

وثانیاً: إتّصاف الأجزاء بالوجوب الغیری محال، لأنّ الأجزاء عین الکلّ فی الحقیقه.

فالوجه الأوّل من الشیخ الحائری مندفع ثبوتاً وإثباتاً.

والثانی: إنّه کما أنّا فی الإستصـحاب تبع لوحـده الموضوع عرفاً، ویکفی لجریانه کون الموضوع عند العرف بقاءً نفس الموضوع حدوثاً، کذلک هنا، فإنّ العرف یری «المیسور» عین «المعسور»، ووحده الموضوع کافیه لتمامیّه الإستدلال بالروایه.

والحاصل: إنّ الموضوع واحد. نعم، یعتبر أن یکون الباقی من الأجزاء

۱- ۱. درر الأصول: ۵۰۱.

مقداراً يصح معه عرفاً أن يقال ببقاء الموضوع.

وفيه:

إنّه ليس الموضوع باقياً عند العرف الدقيق بعد فقد جزءٍ من أجزاء المركّب أو شرطٍ من شروطه.

التحقيق

والتحقيق أن يقال:

أمّا نقضاً: فقد جاءت كلمه «لا تسقط» فى النصّ الصريح إذ قال عليه السّلام «الصّلاه لا تسقط بحالٍ». فكلّما يقال هناك يقال فى الرّوايه.

وأمّا حلاًّ: فإنّ حمل كلمه «السّقوط» على المعنى الحقيقى فى المركّب غير ممكن، لأنّا سواء قلنا بوجوب المقدّمات الداخليّه بالوجوب الغيرى أو الضّمنى، فإنّ الوجوب بعد تعذّر البعض قد سقط يقيناً، لأنّ الوجوب الغيرى يتبع النفسى المتعلّق بالكلّ، وهو معلول له، فكيف يبقى بعد زواله، فلو حدث وجوبٌ آخر فإنّه ثبوتٌ وليس عدم السّقوط.

وكذلك الوجوب الضّمنى، فإنّه فرع النفسى المتعلّق بالكلّ، لأنّ معنى الوجوب الضّمنى هو أن يأخذ كلّ جزءٍ من الأجزاء حصّه لنفسه من الوجوب المتعلّق بالكلّ، فإذا زال المتعلّق بالكلّ لم يبق شىء.

وما قيل: من أنّ هناك إراده قد تعلّقت بالأجزاء، ونسبه الإراده إلى الأجزاء نسبه البياض إلى الجدار، فكما لو زال قسمٌ من بياض الجدار يكون الباقى موجوداً، كذلك الحال بالنسبه إلى الأجزاء.

ففيه: إنّ الأراده أمر بسيط، وإنّما التركّب فى متعلّقها وهو الصّلاه، وحكم الإراده بالنسبه إلى الأجزاء حكم اللّحاظ، فإنّ أجزاء الصّلاه تتعلّق بها الإراده الواحده كما تلحظ باللّحاظ الواحد.

خلاصه الكلام

وتحصّل: عدم إمكان حمل السقوط على المعنى الحقيقى، والمراد هو المعنى المجازى. لكن لا يخفى أنّ هذا يتم فى الأجزاء، وأمّا عدم سقوط الوجوب عن الأفراد الباقيه بعد تعذّر البعض، فحقيقى لا مجازى، لكون كلّ فردٍ منها ذا وجوب مستقلّ، فلا يسقط وجوب الباقى بسقوطه عن المتعذّر، فلو أريد تعميم الروايه إلى الكلّ والكلّى يلزم إراده الحقيقه والمجاز معاً من اللّفظ الواحد فى الإستعمال الواحد. وهذا إشكال آخر فى الدلاله.

هذا تمام الكلام على هذا الحديث سنداً ودلالةً.

ويبقى الكلام على موضوعه، فما المراد من «المعسور» و«الميسور»؟

فى المراد من الميسور والمعسور

وهذا البحث الموضوعى إنّما يحتاج إليه بناء على اعتبار الخبر، ونحن نتعرّض له تكميلاً للمطلب.

ولا يخفى: أنّ الميسور يصدق حتى مع بقاء الجزء الواحد من الصّلاه أو الحج، لكنّ أحداً لا يفتى بوجوب الإتيان به عملاً بالحديث. هذا أوّلاً.

ص: ۴۲۸

وثانياً: لا ذكر للأجزاء فى الخبر، فيحتاج إلى التقدير. والمعنى: إنّ الميسور من الأجزاء لا يسقط بالمعسور منها. وعليه، فلابدّ أن تكون الأجزاء ذات مراتب، فلو أنّ إصبعاً من اليد انكسر فصار جبيرةً وَجَب العمل بقاعده الميسور فى سائر أجزاء اليد، لأنّه إذا فقدت مرتبه وجبت الأُخرى. والقيام الكامل فى الصّلاه إذا تعذّر، وجب الميسور منه، ولكن ماذا نفعل لو تعذّر جزءٌ من المركّب ولا ندرى هل هو ركن أو لا؟ لأنّ الغرض الشرعى من العباده غير معلوم؟ هل هو باق بعد تعذّر الجزء؟ ولا ندرى أىّ جزء مقوّم للمركّب وأىّ جزءٍ غير مقوّم له؟ فكيف نتمسّک بالقاعده، وهو من التمسّک بالعام فى الشّبهه الموضوعيّه، للجهل بأنّ الباقى هو الميسور من الواجب أو لا؟

قيل: المرجع فى هذه الحاله عمل المشهور، ومتى لم يعملوا بالحديث لا نعمل.

وفيه: إنّ عمل المشهور ــ إن كان جابراً ــ يجبر ضعف السّند لا ضعف الدلاله، اللهمّ إلّا أن يكشف عن رأى المعصوم، وإلّا، فإنّ فهمهم لا يكون حجّةً على غيرهم. ولذا قال الميرزا برفع اليد عن الخبر فى هكذا موارد. والإستصحاب أيضاً لا يحلّ المشكله، لعدم اليقين بوحده الموضوع، لأنّا لا ندرى هل الجزء الفائت ركنٌ أو لا، مقوّم للغرض أو لا؟ فكيف نستصحب بقاء الأمر بالصّلاه.

وقال العراقى: المرجع فى تمييز الركن هو العرف.

وفيه: إنّما يرجع إلى العرف فى تشخيص مفاهيم الألفاظ، أمّا المصاديق

فلا، وشكّنا من الثانى. وبعباره أَخرى: العرف هو المرجع فى الشبهات المفهوميّه لا المصداقيّه.

ويمكن أن يقال: إنّ الشارع إذا جعل الحكم ولم يرد عنه بيانٌ بالنسبه إلى الموضوع، وجب الرجوع فيه إلى العرف، لئلاّـ تلزم لغويّه الحكم. فما ذكره العراقى هو الصحيح بعد ضمّ هذه المقدّمه إليه.

هذا تمام الكلام على التنبيه الثالث.

ص: ۴۳۰

التنبيه الرابع: لو تردّد الأمر بين أن يكون الشيء جزءً للمركّب أو شرطاً وأن يكون مانعاً أو قاطعاً، فما هو مقتضى القاعده؟

اشاره

مثلًا: لو لم يكن له إلّا الثوب الواحد ليستر به عورته فى الصّلاه، لكنّ الثوب نجس، فلا ندرى هل شرط الصّلاه محقّق له فيصلّى فيه أو أنّ النجاسه مانعه عن الصّلاه ووظيفته الصّلاه عارياً ... وتفصيل المطلب فى مسائل:

فيه مسائل

المسأله الأُولى:

ما إذا كان الحال من قبيل المثال المذكور والوقت ضيّق، حيث الواجب واحد شخصى وليس له أفراد طوليّه ولا عرضيّه.

والحكم ههنا هو التخيير، لعدم إمكان الموافقه القطعيّه، والمخالفه بترك الصّلاه غير جائزه يقيناً، فلابدّ من الموافقه الإحتماليّه، وهى تحصل بأحد الطرفين، من الصّلاه فى الثوب أو الصّلاه عارياً، لأنّ العقل يحكم فى دوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه، بضروره الإتيان بما يحصّل غرض المولى، وأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

وأمّا بالنظر إلى الأصل العملى، فإنّ البراءه عن خصوص الصّلاه عارياً وكذا

عن خصوص الصّلاه مع الثوب النجس جاريه، والنتيجه هى التخيير العقلى.

المسأله الثانيه:

ما إذا كان المأمور به هو الطبيعى كذلك، وله أفراد طوليّه والإحتياط _ بالإتيان مرةً مع الثوب وأُخرى عارياً _ ممكن، لسعه الوقت، فهل يجب الإتيان بالصّلاه كذلك تحصيلاً للعلم بالموافقه أو لا، بل هو التخيير كذلك؟ قولان.

ظاهر كلام الشيخ: إبتناء هذه المسأله على المختار فى الأقلّ والأكثر، وحيث أنّ المختار هناك هو البراءه، فهنا كذلك. والوجه فى جريان البراءه هو: أنّ الحكم يدور مدار الأفراد، وكلّ فردٍ يدور أمره بين المحذورين، فهذا الفرد من الصّلاه دائر أمره بين الإتيان به فى الثوب النجس أو عارياً، فالأصل البراءه، وكذلك الفرد الثانى فى الساعه الثانيه وهكذا. وهذا ما عليه الشيخ(١).

وفى المقابل القول بالإحتياط، _ وهذا مختار جماعه وعليه السيّد الخوئى(٢) _ وهو التحقيق. والوجه فى ذلك: أنّ الواجب فى الواجبات الموسّعه ليس الأفراد بل الطبيعى، فإنّ الأمر بالصّلاه لا يتعلّق بهذه الصّلاه الواقعه فى هذه السّاعه أو تلك الواقعه فى الثانيه، ولذا لا يقصد الأمر بالفرد عند الإتيان بالصّلاه لعدم تعلّقه به، بل قد تعلّق بالصّلاه، ولمّا كان كذلك، وجب رعايه قانون العلم الإجمالى حتى تحصل الموافقه القطعيّه لفرض سعه الوقت، وعليه الإتيان بالصّلاه مرّتين. ومن المعلوم عدم جريان الأصل فى أطراف العلم، إمّا بتعارضها وتساقطها

۱- ۱. فرائد الأصول ۲ / ۴۰۰.

۲- ۲. مصباح الأصول: ۴۸۷.

ـ على مسلك الإقتضاء ـ وإمّا بعدم جريانها على مسلك العليّه.

المسأله الثالثه:

ما إذا كانت الوقائع متعدّده وإن لم يكن للواجب أفراد طوليّه ولا عرضيّه، كما لو دار الأمر بين أن يكون الشيء شرطاً فى الصّوم أو مانعاً عنه.

والحكم فى هذه المسأله يبتنى على منجّزيّه العلم الإجمالى فى التدريجيّات وعدمها، فعلى القول بالعدم، فهو فى كلّ يوم مخيّر بين الإتيان بذلك الشيء المشكوك فيه وتركه، وعلى القول بالمنجّزيّه ـ كما هو المختار ـ يكون العلم منجزاً، وتكون النتيجه التخيير الإبتدائى، بأن يختار الفعل فى كلّ يوم يوم أو الترك فى كلّ يوم يوم إلى آخر الشهر، وليس هو مخيّراً بالإستمرار، بأن يفعل فى بعض الأيام ويترك فى بعضٍ، للزوم المخالفه القطعيّه.

هذا تمام الكلام فى التنبيهات.

ويقع الكلام فى شرائط الأصول.

شرائط جریان الأصول

اشاره

ص: ۴۳۵

خاتمه

فى شرائط الأصول

عندما يفقد الفقيه «العلم» بالنسبه إلى الحكم الشرعى، ويفقد «العلمى» أى «الأمارات»، تصل النوبه فى مقام الإستنباط إلى الأصول العمليّه، ولكنْ لإجرائها شرائط وأحكام.

ولا يخفى أنّ مرحله النظر فى الشرائط متأخّره عن مرحله وجود المقتضى، فلولا تماميّه المقتضى لا يلحظ الشرط، ولذا فإنّهم وإن جعلوا العنوان «شرائط الأصول»، فلابدّ وأن يريدوا من «الشرائط» الأعم منها ومن المقتضى. وتوضيح ذلك:

إنّ «الشرط» فى الإصلاح: هو المتمّم لفاعليّه الفاعل أو لقابليّه القابل، فهو «متمّم» لقابليّه «النار» لـ«الإحراق» مثلاً، أمّا لو لم تكن «النار» موجودةً، فلا يبحث عن شرط الإحراق.

وفيما نحن فيه: البراءه العقليّه قبل الفحص عن «البيان» الشرعى لا مقتضى لجريانه أصلاً، فالفحص عن البيان هو لتحقّق المقتضى لا إنّه شرط. بخلاف البراءه

الشرعيّه، فإنّ موضوعها (ما لا يعلمون) والفحص عن الدليل فيها شرط، وإنّما يفحص عن الدليل فى مورده، للإجماع وغيره ممّا دلّ على سقوط إطلاق (رفع ما لا يعلمون) وتقيّده بما بعد الفحص.

فظهر أنّ المقصود من «شرائط الأصول» فى عنوان البحث أعمّ من الشرط الإصطلاحى.

ثمّ إنّ من الأصول ما هو مضيّق على المكلّف وهو الإحتياط، ومنها ما هو موسّع وهو البراءه، ومنها ما قد يكون مضيّقاً وقد يكون موسّعاً وهو الإستصحاب. وأمّا التخيير، فمورده دوران الأمر بين المحذورين.

والأصل: تاره: عقلى وهو الإشتغال والإحتياط والبراءه العقليّه، وتاره: شرعى، وهو الإستصحاب والبراءه النقليّه.

شرط الإحتياط

اشاره

إنّه عندما يحتمل الواقع، يأتى دور إحراز الواقع عن طريق الإحتياط، فهو فى الحقيقه التحفّظ على أغراض المولى وأحكامه، فموضوع الإحتياط هو «إحتمال الواقع» لا «إحراز الواقع» كما فى كلام بعض الأعلام.

ولا ريب فى حسن الإحتياط عقلًا وشرعاً. وأضاف صاحب الكفايه قيد: ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام، ولكن التحقيق عدم الحاجه إليه، لأنّ الإحتياط ــ كما تقدّم ــ هو إحراز مطلوب المولى غَرَضاً أو حكماً، وحيث يختلّ النظام فلا غرض للمولى، فلا موضوع للإحتياط، لا أنّه يرتفع قيده.

ص: ۴۳۸

وبعباره أُخرى: نحن نريد حفظ أغراض المولى وأحكامه بواسطه الإحتياط، أمّا لو ترتّبت المفسده أو لزم فوت المصلحه، ينقلب الإحتياط بالإتيان إلى الترک.

الإشکالات

اشاره

وبعد، فلننظر فی الإشکالات المطروحه على الإحتياط:

الأول

اشاره

الأوّل: إنّه إذا قامت الأماره الظنّيه فإن إحتمال الخلاف يلغى، ويُرتّب الأثر عليها، لقول الإمام عليه السّلام: (لا عذر لأحدٍ من موالينا فی التشکيک فيما يؤدّيه عنّا ثقاتنا»(۱)، وعليه السّيره العقلائيّه، فإنّ قوام العمل بالأماره هو إلغاء إحتمال الخلاف.

لکنّ حقيقه الإحتياط هو الإعتناء باحتمال الخلاف وترتيب الأثر عليه، وهذا خلاف الشرع، فکيف يکون حَسَناً؟

الجواب:

لا ريب فی أنّ العقلاء يلغون إحتمال الخلاف فی خبر الثقه ويجعلونه طريقاً إلى الواقع وکاشفاً عنه، فقول الراوی للإمام عليه السّلام: (أ فيونس بن عبدالرحمن ثقه، آخذ عنه مااحتاج إليه من معالم دينی؟)(۲) يکشف عن کون کبرى إلغاء الخلاف عن خبر الثقه أمراً فطريّاً، وإنّما سؤاله عن الصغرى، ومتى کان

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱ / ۳۸، الباب ۲ من أبواب مقدّمه العبادات، رقم: ۲۲.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۷، باب وجوب الرجوع فی القضاء والفتوى إلى رواه الحديث، رقم: ۳۳.

السؤال عن الصغری فالکبری عقلائیه، ومتی کان السؤال عن الکبری، فالکبری شرعیّه تعبّدیّه.

فالحاصل: إنّه لا کلام فی إلغاء العقلاء إحتمال الخلاف، والأدلّه الشرعیّه کقوله علیه السّلام: «لا عذر» إمّا تعبّدیّه وإمّا إرشاد إلی السیر العقلائیّه. لکنّ النکته هی: إنّ إلغائهم الخلاف هو فی مقام العمل بقول الثقه، لا ـ أنّهم یرون خبره حاملاً ـ للواقع بحیث یترکون الإحتیاط لرجاء درک الواقع، ولذا نراهم إذا أرادوا درک الواقع ــ حتی مع قیام خبر الثقه ــ یحتاطون بالإتیان للأطراف المحتمل وجود الواقع فیها، من أجل الوصول إلیه.

وبعباره أُخری: إنّهم فی الوقت الذی یأخذون بخبر الثقه، یرون حسن الإحتیاط أیضاً، بل یقومون بذلک فی الموارد الکثیره، خاصّه المهمّه منها، وهذا یکشف عن أن إلغائهم إحتمال الخلاف إنّما هو لترتیب الأثر علی خبر الثقه فی مقام العمل.

والحاصل: إنّ قولنا: خبر الثقه کاشفٌ عند العقلاء، لیس بمعنی منعهم عن الإحتیاط من أجل درک الواقع.

الثانی:

اشاره

الإشکال الثانی:

التنافی بین الإحتیاط والإنشاء. وذلک، لأنّ الإحتیاط حسنٌ فی الشبهات البدویّه فی التوصّلیّات بلا کلام، لوجود المقتضی وعدم المانع، وکذلک لا کلام فی لزومه فی الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالی.

أمّا فی العقود والإیقاعات، فإنّه یعتبر الإنشاء، ویعتبر الجزم فی الإنشاء،

ولكنّ الإحتياط إنّما هو حيث لا جزم، فكيف يكون الإحتياط فى العقود والإيقاعات؟

الجواب:

إنّ الإنشـاء على جميع المبـانى فى حقيقته ــ تسبّب الإنشـاء فى إيجـاد المنشـأ من علقه الزوجيّه والبينونه وغير ذلـك. أو الإعتبار والإبراز. أو إيجاد المعنى بالوجود اللّفظى ــ أمر قصدى، ولا تردّد للشـخص فى أصل الإنشاء، وإنّما يتردّد ويشكّ فى تحقّقه فى النكاح ــ مثلًا ــ بصيغه «أنكحت» أو «زوّجت»، فيأتى بكليهما من باب الإحتياط حتى يتيقّن بتحقّق الإنشاء المؤثّر.

وبعبـاره أُخرى: هو جـازم فى إنشـائه وغير جـازم فى آله الإنشـاء، فيـأتى بجميع مـا يحتمـل آليّته حتى يتحقّق المنشـأ، من النكاح والطلاق والبيع وغير ذلك.

وأمّا الكلام فى العبادات:

فتـارةً: يسـتلزم الإحتيـاط التكرار للعبـاده، كمـا فى مسـأله التسبيحـات الأربع، هـل الـواجب المره أو الثلاث، وأُخرى، يـتردّد فى الواجب، هـل هـذا الفرد أو ذاك؟ كمـا فى ظهر يوم الجمعه، حيث لا يـدرى هل الواجب صـلاه الظهر أو صـلاه الجمعه. وثالثةً: يتردّد فى أنّ المأمور به أىّ الحالين، الصّلاه فى الثوب النجس أو الصّلاه عارياً.

أمّا إن لم يستلزم التكرار لنفس العمل، يقع الإشكال فى:

۱ــ قصد الوجه والتمييز فى العباده

فإنّه على القول باعتباره فى العباده، غير حاصل فى صوره العمل الإحتياطى.

الجواب

والجواب:

إحتمال إعتبار قصد الوجه والتمييز يندفع بالإطلاقات اللّفظيّه، وذلک، لأنّ التمسّک بالإطلاق بالنسبه إلی الإنقسامات المتأخّره عن الأمر غير المترتّبه عليه، جائز بلا كلام، كالصّلاه فی المسجد أو المدرسه. وأمّا الإنقسامات المترتّبه عليه، كقصد الوجه والقربه، فالمشهور العدم، إذ ما لم يتعلّق الأمر بالشیء فلا معنی لقصده، فكان الإطلاق متوقّفاً علی الأمر، وهذا هو الدّور، واجتماع التقدّم والتأخّر فی الشیء الواحد، لأنّ الإطلاق معناه لحاظ الشیء ورفض القيود عنه، فيكون مقدّماً، لكنّ قصد الوجه من الإنقسامات المتأخّره عن الأمر اللاّحقه به.

وهذا هو الإشكال المعروف المشهور.

فأُجيب: بإمكان الإطلاق بالخطاب الثانی المعبّر عنه بمتمّم الجعل. فقيل: لا يكون بالجمله الإنشائيّه ولابدّ من الخبريّه. وقيل: بإمكانه بالإنشائيّه أيضاً.

والتحقيق عندنا: جواز التمسّک بالإطلاق للإنقسامات المتأخّره.

والحاصل: إذا أمكن الإطلاق ــ بأيّ مسلکٍ ــ سقط إعتبار قصد الوجه والتميز، وإذا سقط، أمكن الإحتياط، فيندفع الإشكال.

وأمّا علی القول بعدم إمكان الإطلاق لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثانی، تصل النوبه إلی الجواب عن الإشكال بالتمسّک بالإطلاق الحالی.

ومع التنزّل، تصل النوبه إلی الأصل العملی، حيث يشکّ فی إعتبار دخل قصد الوجه فی العباده، ومقتضی الأصل وهو الإستصحاب العدم.

ومع التنزّل، فالبراءه العقليّه والشرعيّه.

ص: ۴۴۲

۲_ إعتبار الجزم فی النیّه فی العباده

وذلک: لأنّ الإنبعاث یجب أن یکون من أمر المولی، وهذا غیر حاصل فی مورد الإحتیاط، بل الإحتیاط یکون إنبعاثه من إحتمال الأمر، وهذا لا یفید، لأنّ من کان بإمکانه الفحص عن أمر المولی والإنبعاث عنه علی وجه التفصیل، لا معنی لأن یأتی بالعمل بداعی إحتمال الأمر.

الجواب

والجواب:

أمّا نقضاً، فإنّه فی موارد العلم بالأمر، یکون الإنبعاث من العلم بالأمر لا من الأمر، وکذا فی موارد قیام العلمی. وبالجمله: لیس الباعث فی جمیع الموارد هو الأمر الخارجی بل الصّوره الذهنیّه للأمر.

وأمّا حلاًّ فإنّ حقیقه الحکم وجوب الإطاعه للمولی والإتیان بالمأمور به مضافاً إلیه فی التعبّدیّات، والحاکم بهذا هو العقل _ ولذا کانت الأوامر والنواهی الوارده فی لسان الشارع إرشاداً إلی حکم العقل _، والعمل المأتی به بقصد إحتمال الأمر واجدٌ لهذه الخصوصیّه، أی الإضافه إلی المولی، فیکون محبوباً إلیه ومقرّباً لدیه، بل هذا أحبّ إلیه ممّا یکون هناک علمٌ بالأمر أو علمی.

أمّا أن یقال بأنّ النوبه لا تصل إلی الإمتثال بداعی إحتمال الأمر مع إمکانه بداعی الأمر المعلوم تفصیلاً، فهذا لا برهان علیه.

ومع التنزل عمّا ذکر، والشک فی إعتبار الجزم بالنیّه فی العباده، فإن رجع الشکّ إلی أصل الإعتبار والتکلیف، فالبراءه، وإن رجع إلی تحقّق الإمتثال بلا جزم فی النیّه، فقاعده الإشتغال.

ص: ۴۴۳

وأمّـا إن كان الإحتياط مسـتلزماً لتكرار العباده، فيقع إشـكال آخر ـ زائـداً على ما تقـدّم ـ وهو لزوم العبث واللّعب بأمر المولى، وهذا ينافى مقام العبوديّه.

والجواب:

إنّ الإحتياط ـ كما تقدّم ـ هو الجمع بين المحتملات، والمفروض أنّ المكلَّف فى مقام الإمتثال ويريد الإطاعه لأمر المولى، فلو لم يفحص عن الأـمر أو فحص ويئس وكرّر العبـاده، لتوقّف الإمتثال على تكرارها، بالإتيان بالطّرفين أو جميع الأطراف المحتمل وجود الأمر فيها وتحقّق الإمتثال بها، عدّ منقاداً للمولى ومهتمّاً بالعبوديّه له، فضلاً عن أن يكون عابثاً ومتلاعباً بأحكامه.

هذا تمام الكلام فى جريان الإحتياط فى مورده، وشرط الجريان بالمعنى الذى ذكرناه.

شرط البراءه العقليّه

اشاره

وأمّا شرط البراءه العقليّه، فهو الفحص عن البيان، فلا يجوز التمسّک بها إلاّ بعده.

الإستدلال لوجوب الفحص

وقد استدلّ لوجوب الفحص بوجهين:

الوجه الأوّل:

إنّ البيان الذى هو موضوع القاعده هو البيان القابل للوصول إلى المكلّف،

وإذا كان البيان كذلك، وجب الفحص عنه، وإلّا إستحق العقاب على مخالفته والأخذ بالقاعده.

وبعباره أُخرى: لمّا يكون البيان فى معرض الوصول، ولا ندرى هل يوجد فى المسأله بيانٌ أو لا، يجب الفحص عنه وإلّا يكون التمسّک بالقاعده تمسّکاً بالدليل فى الشّبهه الموضوعيّه.

الوجه الثانى:

إنّه مع العلم بإقامه المولى البيان على أغراضه بنحوٍ يمكن وصوله إلى العبد وعثوره عليه، كان على العبد الفحص عنه للعمل به من أجل تحقّقه، فلو ترک الفحص وأخذ بالقاعده، فقد خالف وظيفه العبوديّه، ومخالفه الوظيفه ظلم على المولى، والظلم عليه موجب لاستحقاق العقاب.

فعلى المجتهد المتمكّن من الفحص عن الأدلّه أن يفحص، وما لم يفحص لم يجز له الأخذ بالقاعده.

ولا يخفى الفرق بين الوجهين، لأنّه فى ترک الفحص يستحق العقاب على مخالفه الواقع على الوجه الأوّل، وعلى نفس ترک الفحص على الوجه الثانى.

إشكال المحقق الإصفهانى

وأشكل المحقق الإصفهانى(۱):

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۴۰۶.

أمّا على الوجه الأوّل، وهو الّذى اعتمده الأعاظم، فبما حاصله:

إنّ الغرض من الفحص عن البيان تنجيز الحكم الواقعى وعدم جريان القاعده، ولكنّ تنجّز التكليف الواقعى فى مرتبهٍ متأخّره عن فعليّته، والفعليّه متقوّمه بالوصول، وإذ لا وصول فلا فعليّه فلا تنجّز.

والوجه فى هذا المدّعى هو: إنّ حقيقه الحكم هو البعث والزجر، وهما ما لم يصلا إلى العبد فلا إمكان للداعويّه والزاجريّه، ومع عدم إمكانهما، فلا حكم، حتى يجب الفحص عنه.

الجواب:

إنّ هذا الإشكال مبنيٌّ على ما ذكر من دوران فعليّه الأحكام مدار الوصول إلى المكلّف، وإذ لا فعليّه فلا تنجّز فلا يجب الإمتثال. لكنّ الصحيح أنّ الحكم ليس إلاّ ـ الإعتبار، وهو متقوّم بالإنشاء وكون الموضوع مفروض الوجود، فإذا تحقّق إنشاء الحكم من المولى وكان موضوعه مفروض الوجود، كان فعليّاً، كما فى « وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ». فإنّه إنشاء من المولى، وبمجرّد تحقّق الإستطاعه يكون الحكم فعليّاً. غير أنّ المكلّف تارهً: عالمٌ به تفصيلاً، فيجب عليه العمل به، وأُخرى: عالم به إجمالاً، فقانون العلم الإجمالى، وثالثه: يحتمل وجوده، فيجب عليه الفحص عنه.

فالإشكال مندفع، لعدم تماميّه المبنى.

وأمّا على الوجه الثانى:

فبأن الظلم إنّما يتحقّق بمخالفه التكليف الواصل، ووصول التكليف إمّا

بـالعلم التفصـيلى وإمّـا بـالعلم الإجمـالى، بـأن يعلم بـالوجوب إمّا هنا أو هناك، وإمّا أن يعلم بوجود أحكامٍ للمولى بالنسـبه إلى موضوعـات معيّنه، ففى هـذه الحالاـت الثلاـث يتحقّق الظلم من العبـد على المولى إن لم يعتنِ بأحكـامه، بـلً لابـدّ من الإحتيـاط بالنسبه إليها.

وأمّـا حيث لا يوجـد العلم مطلقاً، بل هو مجرّد إحتمال، فإنّ عـدم إعتنائه بالمحتمل وتركه الإحتياط بالنسـبه إليه، ليس ظلماً على المولى. ومورد البحث فى البراءه العقليّه من هذا القبيل.

الجواب:

إن فرض الكلاـم هو فى مورد المولى الـذى عليه أن يـبيّن إرادته بواسـطه المبلّغين عنه، وأنّ على العبـد تحصـيل تلـك البيانـات والعثور عليهـا، فبيانـاته كالكعبه تزار ولا تزور. وعلى هـذا، يكون الواجب على العبـد الفحص وإلاّ يكون ظالماً. نعم، لو كان بناء المولى على عدم إيصال التكاليف إلى العبد، لم يجب على العبد الفحص عمّا لم يصل إليه.

وهذا تمام الكلام فى البراءه العقليّه.

شرائط البراءه الشرعيّه

اشاره

وفى البراءه الشـرعيّه يعتبر الفحص أيضاً. لكنّ الفرق بين حـديث الرّفع وقاعـده قبـح العقاب هو: أنّ الحـديث يصـدق فى الشّـبهه الحكميّه، سواء فُحص أو لا، لأنّ الجهل موجود قطعاً. ولكن وقع الكلام بينهم فى ثبوت الإطلاق للحديث.

رأى المحقّق العراقى

فالمحقّق العراقى على ثبوته فيه فى الشبهات الحكميّه، واستدلّ(١) بتمسّك الفقهاء بالحديث فى الشبهات الموضوعيّه، وأنّهم لا يوجبون الفحص فى التكاليف، إلاّ فى موارد معيّنه، كنصاب الزكاه والدَّين والفروج والدماء، وأمّا فى غيرها، فإطلاق الحديث قبل الفحص محكّم، وإلاّ لم يتمسّكوا به فى الشبهات الموضوعيّه.

الإشكال عليه

لكن فيه: أنّ الإستدلال بفعل الفقهاء معناه أن يكون فهمهم ــ بتماميّه مقدّمات الإطلاق فى الحديث ــ حجةً على الآخرين، وهذا غير صحيح. لأن عمل الفقهاء لو كان جابراً لضعف الحديث، فليس بجابر للدلاله. هذا أوّلاً.

وثانياً: من أين ثبت أنّ مستندهم هو حديث (رفع ما لا يعلمون)، فلعلّه الحديث: (والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه)(٢)؟

ثمره البحث

والثمره للإطلاق وعدمه ــ مع وجوب الفحص على كلّ حال ــ هى أنّه إن لم يكن الحديث مطلقاً، فلا مقتضى للتمسّك به، وإن كان مطلقاً، فلوجود المانع فى هذا البحث. إذن، لا فرق من الناحيه العمليّه، فى مسأله وجوب الفحص، وعدم جواز التمسّك بالحديث قبله. هذه ثمره.

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ۴۶۹.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩، كتاب التجاره، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام، رقم: ۴.

والثمره الثانيه: إن كان الحديث مطلقاً، كان بياناً على عدم التكليف، فيتحقّق الموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا تجرى القاعده مع وجوده، ويكون مقدّماً عليها فى المرتبه، وإن لم يكن مطلقاً يكونان فى العرض.

والثمره الثالثه: إنّه إن تمّ الإطلاق فى الحديث، كان دليلًا على عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيّه، لعدم وجود الدليل المانع، أمّا فى الشبهات الحكميّه، فيوجد المانع عن التمسّک بالإطلاق.

الكلام فى إطلاق حديث الرفع

ولكنّ البحث _ كما أشرنا _ فى أصل ثبوت الإطلاق.

والعمده للقول بعدم كونه مطلقاً هو:

إنّ الإطلاق يتوقّف على عدم وجود القرينه اللّفظيّه والعقليّه وما يحتمل القرينيّه، وهنا يوجد الحكم العقلى المانع من ثبوت الإطلاق، وكما ذكرنا _ فى المباحث السّابقه _ الحكم العقلى على قسمين:

فمنه أحكام عقليّه نظريّه، وهذه الأحكام تصلح لأن تكون بحكم المخصّص أو المقيّد المنفصل، فلا يبقى معها الإطلاق أو العموم.

ومنه أحكام عقليّه ضروريّه، وهذه الأحكام إذا حفّت بالكلام منعت من أصل إنعقاد الإطلاق أو العموم.

وفيما نحن فيه: حديث الرفع محفوف بالحكم العقلى القائم على ضروره الفحص من باب وظيفه العبوديّه كما تقدّم.

وفيه:

إنّ الأحكام العقليّه منها تنجيزيّه ومنها تعليقيّه، والقسم الأوّل يمنع من إنعقاد الإطلاق والعموم، دون الثانى، وما نحن فيه من القسم الأوّل. فالعقل يحكم بلزوم الفحص عن أحكام المولى من أجل حفظ أغراضه وأحكامه، ولكنّه معلّق على عدم الترخيص والتوسعه من ناحيه المولى، وحديث الرفع ترخيصٌ، فلو أراد الحكم العقلى تقييده يلزم المحال. وذلك، لأنّ المقتضى للإطلاق فى الحديث موجود، فإن منع الحكم العقلى المذكور عن تماميه الإطلاق فهو وإلاّ فالإطلاق تام. ولكنّ الحكم القطعى المذكور ـ لكونه معلّقاً على عدم ترخيص المولى ـ لا ـ يمكنه المانعيّه، فمانعيّته موقوفه على عدم إطلاق حديث الرّفع، وعدم إطلاقه موقوف على مانعيّه الحكم العقلى. وهذا دور.

التحقيق عدم الإطلاق

ولكنّ التحقيق عدم الإطلاق لوجهين:

الأوّل: إنّ جميع الاُمور التسعه المذكوره فى حديث الرّفع أعذار للعبد أمام المولى، ومنها الجهل بأحكامه، والجهل إنّما يكون عذراً له فيما لو فحص عن الأحكام، وأمّا قبله فلا ... .

وهذه قرينه فى داخل الحديث تمنع من إنعقاد الإطلاق.

والثانى: إنّ مذاق الشارع كما يدلّ عليه الكتاب والسنّه هو التفقّه فى الدين والعمل على وجه اليقين قدر الإمكان، وإذا كان هذا مذاقه، فكيف يعطى الترخيص

ص: ۴۵۰

للعبد ويسمح له العمل عن الجهل؟

وهذه قرينه من خارج الحديث تمنع من الإطلاق.

و على فرض الإطلاق هل من مقيد؟

وعلى فرض الإطلاق؟

وعلى فرض الإطلاق للحديث بالنسبه إلى الشبهات الحكميّه، فهناك مقيّدان:

المقيّد الأوّل: الإجماع.

فقد ادّعى الإجماع على عدم جواز الأخذ بحديث الرّفع فى الشبهات الحكميّه قبل الفحص.

وفيه:

هذا الإجماع لا كلام فيه صغرويّاً، إلاّ أنّه يحتمل أن يكون مدركيّاً، فليس بالإجماع الحجّه.

المقيّد الثانى: العلم الإجمالى.

فإنّ الفقيه يعلم إجمالاً ـ بوجود المحرّمات والواجبات فى الشريعه، ويحتمل وجود الحكم فى المورد من الشّبهه الحكميّه، ومعه كيف يجوز له أن يتمسّك بحديث الرّفع؟ لأنّ الترخيص به فى جميع أطراف الشّبهه يستلزم المعصيه بلا كلام، وفى بعضها دون بعضٍ ترجيح بلا مرجّح. فالحديث ساقط فى جميع الشبهات الحكميّه قبل الفحص عن الحكم.

الإشكال على الدليل المقيّد

اشاره

وقد أُشكل هنا بوجهين:

الأوّل: إنّه أعمّ من المدّعى

إنّ مورد بحث الفقهاء هو: إن حديث الرفع لا ـ يجرى مع وجود التكاليف الإلزاميّه فى الكتب المعتبره. لكنّ الدليل أعمّ من الكتب المعتبره وغيرها.

الجواب:

إنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ومقتضى القاعده هو إنحلال الأكثر بالأقلّ، وعليه، فإنّ الأحكام الشرعيّه المعلومه بالإجمال هى بين الأمارات المعتبره وغير المعتبره، لكنّ هذا العلم الإجمالى الكبير ينحلُّ بالعلم الإجمالى المتوسّط، وهو وجود الأحكام بين الأمارات المعتبره الموجوده بين أيدينا، لكنّ هذا العلم الإجمالى أيضاً ينحلّ بالعلم الإجمالى بأنّ الأمارات المعتبره مجتمعه فى كتاب «وسائل الشيعه» الجامع بين «الكتب الأربعه». فليس الدليل أعمّ من المدّعى.

الثانى: إنّه أخصّ من المدّعى

وهو: إنّ المدّعى وجوب الفحص فى الشبهات الحكميّه كلّها، والعلم الإجمالى مانع عن التمسّك بحديث الرّفع. ولكن لا ريب فى أنّه بعد الظفر بمقدارٍ من الأحكام ينحلُّ العلم الإجمالى، فلا يجب الفحص عن بقيّه موارد الشّبهه

ص: ۴۵۲

الحکميّه. أورده صاحب الکفايه(۱).

جواب المحقّق النائينی

أجاب الميرزا عن الإشکال(۲): بأنّ متعلّق العلم الإجمالی عنوان «ما فی الکتب الأربعه» إذن، يجب الفحص عن بقيّه الشبهات فی الکتب الأـربعه. کمـا لو علم إجمالاًـ بـأنّ عليه ديونـاً مسـجّله فی دفاتره، فعثر علی مقـدارٍ منها، فهو لا يزال يفحص عنها فی سائر الدفاتر ولا يقول بانحلال العلم.

المناقشه

وفيه: إنّ عنوان «ما فی الکتب الأربعه» ليس له موضوعيّه، بل هو عنوان مشير إلی الأحکام الموجوده فی تلک الکتب، فالمهم هو النظر إلی المشار إليه، والمفروض دوران أمره بين الأقلّ والأکثر، وقـد تقرّر إنحلال العلم الإجمالی المردّد بين الأقلّ والأکثر بعد الظفر بمقدارٍ من الأطراف، والرجوع فی الباقی إلی حديث الرّفع. هذا أوّلاً.

وثانيـاً: إنّ الميرزا من القـائلين باقتضـائيّه العلم الإجمالی بالنسـبه إلی الموافقه القطعيّه. ومعنی ذلک: أنّ منجّزيّه العلم بالنسـبه إلی الموافقه تدور مدار تعارض الأصول، وأنّه بمجرّد انتفاء التعارض فيما بينها يسقط العلم عن المنجّزيّه. وبناءً

۱- ۱. کفايه الأصول: ۳۷۵.

۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۵۵۸.

على هـذا، فإنّه بمجرّد العثور على قسمٍ من الأحكام، يكون العلم بالنسـبه إلى هذا القسم تفصـيليّاً، ويتحقّق الموضوع للأصل وهو الشك بالنسبه إلى غيره، فيجرى فيه بلا معارض.

فظهر سقوط جواب الميرزا على مبناه أيضاً.

جواب المحقّق العراقى

وأجـاب المحقّق العراقى(۱) عن إشـكال شـيخه: بـأنّ متعلّق العلم الإجمـالى هنـا هو «مجموع مـا فى الكتب الأربعه». وعليه، فكلّ حـديثٍ حـديثٍ فيهـا طرفٌ لاحتمـال التكليف، فيكون التكليف منجّزاً، والعقـل يحكم بضـروره الإمتثـال بالإحتيـاط بالنسـبه إلى المجموع، لأنّ المفروض تنجّز التكليف بالنسـبه إلى المجموع، إذ يحتمل إنطباق عنوان «المجموع» على كلّ طرفٍ، ولا فائده فى جريان الأصل فى بعض الأطراف، لأنّ العراقى يرى عليّه العلم الإجمالى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيّه، فالأصل الجارى هو الإشتغال.

المناقشه

وفيه: إنّ مورد الكلام هو العلم الإجمالى بوجود الأحكـام الإلـزاميّه التى لو تفحّصـنا عنهـا لعثرنا عليها، هـذا من جهه. ومن جهه أُخرى: فإنّ هذا العلم مردّد بين الأقلّ والأكثر. ومن جهه ثالثه: فإنّ المفروض أنّ ما عثرنا عليه يكون أمارةً على

ص: ۴۵۴

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۴۷۰.

الحکم الإلزامی بالنسبه إلی ما قامت الأماره علیه من الأطراف.

وبعـد الإلتفـات إلی هـذه الجهـات الموجوده فی البحث: فإنّه مع العثور علی مقـدارٍ من الأمارات، ینحلُّ العلم الإجمالی حتی بناءً علی العلیّه، لأنّ الطرف الـذی قـامت علیه الأمـاره یخرج عن دائره الإحتمـال یقینـاً، بـل یجب العمـل بالقائمه علیه بالإتفاق. ولمّا کانت الأطراف من قبیل الأقلّ والأکثر، فإنّ الأقلّ یکون هو المتیقّن والأکثر یکون المشکوک فیه، ویجری فیه الأصل.

جواب المحقّق الخوئی

وأجاب السیّد الخوئی فی مصباح الأصول(١) عن إشـکال الکفایه بأنّ: أحادیث الوقوف عند الشّبهه تعارض حدیث الرّفع وغیره من أدلّه البراءه، والنسبه بینها هی التباین، لأنّ روایه (الوقوف) تفید وجوب الإحتیاط قبل الفحص، وحدیث الرّفع یفید البراءه قبل الفحص وبعده. لکن بعض أخبار الوقوف خاصّ بصوره قبل الفحص وهو قوله علیه السّلام: (أرجه حتی تلقی أمامک)(٢)، وهذا البعض یخصّـص عموم (أخبـار الوقوف)، وحینئـذٍ تنقلب النسـبه بین (أخبـار الوقوف) و(أخبار البراءه)، وتصـبح تلک أخصّ من هذه، فتقیّد (أخبار الوقوف) إطلاق (أخبار البراءه).

١- ١. مصباح الأصول: ۴۹۴.

٢- ٢. وسائل الشیعه ٢٧ / ١٠٧، کتاب القضاء، باب وجوه الجمع بین الأحادیث المختلفه، رقم: ١.

المناقشه

أوّلاً: أخبار البراءه مقدّمه على أخبار الوقوف بالحكومه، لأنّها ترخيصٌ من الشارع فلا يبقى شبههٌ.

وثانياً: أخبار الوقوف إرشاديّه، لكونها معلّله بقوله عليه السّلام: (فإنّ الوقوف عند الشّبهه خير من الإقتحام فى الهلكه)(۱).

وثالثاً: قوله عليه السّلام (أرجه حتّى تلقى إمامك) قد جاء فى مقبوله عمر بن حنظله بعد سقوط جميع المرجّحات، وأىّ علاقه له بمورد بحثنا حيث لا فحص أصلاً؟ هذا أوّلاً.

وثانياً: بحثنا فى زمن الغيبه، و(أرجه حتى تلقى إمامك) ظاهر فى زمن الحضور.

وثالثاً: روايه (أرجه) معارضه بموثقه سماعه حيث قال عليه السّلام: (فهو فى سعه)(۲). ولو تنزّلنا، فإنّ الإحتياط غير لازم بالإتفاق، بل المرجع إمّا التخيير وإمّا التساقط بين الخبرين المتعارضين، وإمّا الأخذ بالأحدث كما عليه المحقّق النراقى.

الجواب الصحيح عن إشكال الكفايه:

هو الرجوع إلى النصوص الّتى دلّت على وجوب الفحص:

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۰ / ۲۵۹، كتاب النكاح، باب وجوب الإحتياط فى النكاح فتوى وعملاً، رقم: ۲.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۸، كتاب القضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه، رقم: ۵.

١ــ الخبر فی (هلاّ عملت) قال: لم أکن أعلم. قال: (هلاّ تعلّمت؟)(١). فلو أخذنا بإطلاق حدیث الرّفع لزم لغویّه هذه النصوص. فهذه النصوص تقیّد حدیث الرّفع، وهو إنّما یجری بعد الفحص.

٢ــ روایه عبدالرحمن بن الحجّاج، إذ سأل الإمام علیه السّلام عن حکم رجلین أصابا صیداً فی حال الإحرام، فهل علی کلیهما الجزاء؟ قال علیه السّلام لعبدالرحمن إذا سئلت عن مسألهٍ لا تدری الحکم فیها فلا تجب حتی تسأل.

وهذا تمام الکلام فی البراءه الشرعیّه.

ثمره البحث عن إطلاق حدیث الرفع

وللبحث عن الإطلاق فی حدیث الرفع وعدمه ثمراتٍ، منها:

إنّه بناءً علی الإطلاق بالنسبه إلی الشبهات قبل الفحص وتمامیّه المقتضی، یقع الکلام حول وجود المانع، أمّا فی الشبهه الحکمیّه، فالمانع موجود کما تقدّم، وأمّا فی الشبهه الموضوعیّه فهو مفقود، فلذا یُفتی بجواز الإرتکاب فیها من دون الفحص، اللهمّ إلاّ أنْ یقوم دلیل آخر، کالدّلیل علی لزوم الفحص فی الأموال من حیث الشکّ فی بلوغ المال حدّ النصاب أو تعلّق الخمس به، فیکون ذلک الدلیل هو المرجع، ویفتی بوجوب الفحص وإنْ کانت الشبهه موضوعیّه.

وأمّا بناءً علی قصور الحدیث عن الشمول للشبهات قبل الفحص، وجب الفحص حتی فی الشبهات الموضوعیّه.

ص: ۴۵۷

١- ١. الأمالی للشیخ المفید: ٢٢٨، الأمالی للشیخ الطوسی: ٩ ــ ١٠.

شرط الإستصحاب

وإنّه إمّـا مثبت للتكليف، وإمّا ناف له. فإن كان مثبتاً، كان حكمه حكم الإحتياط قبل الفحص، فلا مشكله من حيث العمل. لكن المشكله من الناحيه العلميّه هى أنّ موضوع الإستصحاب هو الشك، فإن كان الفحص ولم يحصل الظفر بالحجّه على الوجوب أو الحرمه، تمّت أركان الإستصحاب، أمّا مع عدم الفحص، فإنّ إجرائه يتوقّف على وجود الشك، ومع عدم الفحص وإحتمال الظفر لـو فحصنا، هـل يتحقّق الشك فى التكليف؟ لا ـ ريب أنّه مع الفحص والظفر بالـدليل، لا ـ يبقى مجـال للإستصـحاب، لأ ـنّه يزيل الشك.

فظهر أنّه يعتبر الفحص فى الإستصـحاب وإن كـان مثبتاً للتكليف، من الناحيه العلميّه، وإن كان لنا من الناحيه العمليّه إبقاء الحكم السّابق.

وأمّـا إن كـان نافيـاً للتكليف، فـالفحص لا ـزم كمـا فى البراءه، لأ ـنّ الـدليل إمّـا وارد على الإستصـحاب وإمّـا حاكم عليه كما هو التحقيق.

شرط التخيير

اشاره

فإنّه إن كان من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، أمكن توهّم عدم لزوم الإحتياط، لعدم إمكان الموافقه القطعيّه. لكنّ مقتضـى التحقيق هو الإحتيـاط بـالفحص، لأ ـنّ أصـاله التخيير فى دوران الأ ـمر بين المحـذورين حكم عقلى ـ لأنّ المكلّف إمّا فاعل وإمّا تـارك ــ وقيـل: بـأنّ كلاًّ من الطرفين ــ من الوجوب والحرمه ــ مشـكوك الحكم، فكلٌّ منهما مجرى للبراءه، لكنّ الأصـلين لا يجريان للزوم

الترخيص الشرعى فى المخالفه القطعيّه، وهو إمّا قبيح وإمّا محال ــ كما هو التحقيق ــ فيسقط الأصلان، وتلزم المخالفه الإلتزاميّه حينئذٍ، ولا محذور فيها.

وعلى كلا المسلكين، يجب الفحص عن الدليل. أمّا على المسلك الثانى، فلعدم الموضوع لحديث الرفع قبل الفحص، لقصوره عن الشمول لما قبل الفحص فى الشّبهه الحكميّه، أو لوجود المانع عن جريانه من حديث التعلّم وغيره.

وأمّا على المسلك الأوّل، فلأنّ حكم العقل بالتخيير مقيّد بعدم إمكان الموافقه للحكم الواقعى، وأمّا مع إمكانه، فلا يحكم العقل بالتخيير، لأنّه مع إحتمال العثور على الحجّه من ناحيه المولى، يحكم بلزوم المتابعه للحجّه والعمل على طبقها، حتى لا تلزم المخالفه العمليّه.

وههنا تنبيهات:

التنبیه الأوّل: أیّ مقدار یجب الفحص؟

اشاره

والکلام تارهً فی الشّبهه الحکمیّه، وأُخری فی الشّبهه الموضوعیّه.

وأیضاً یقع الکلام تارهً: فی وجوبه علی المقلّد، وأُخری: فی وجوبه علی المجتهد.

وجوب الفحص علی المقلِّد فی الشّبهه الحکمیّه

أمّا المقلِّد، فیجب علیه الفحص فی الشّبهه الحکمیّه عن الحجّه. والحجّه للمقلِّد فی الشّبهه الحکمیّه علی الحکم الشرعی هی فتوی المجتهد الأعلم، فعلیه أن یفحص عن الأعلم، وعن فتواه فی المسأله، فإن حصل له العلم بأعلمیّه هذا المجتهد وبأنّ فتواه کذا، عمل. لکنّ حصول العلم بالأمرین غیر میسّر لکلّ المقلّدین، فتصل النوبه إلی الإطمینان. لکن یقع البحث فی حجیّه الإطمینان بالأعلمیّه وبالفتوی، وعلیه الفحص حینئذٍ عن حجیّه الإطمینان.

وجوب الفحص على المجتهد فى الشّبهه الحكميّه

وأمّا المجتهد، فإنّ البحث تارهً فى أُصول الدين، وأُخرى فى فروع الدين، ومسائل الفروع، منها ما هو مورد للإبتلاء المجتهد عملاً أيضاً، ومنها ما ليس كذلك، فيحتاج إلى الحكم لكى يفتى فقط، ووجوب الفحص فيها كفائى لا عينى.

ثمّ إنّ الفحص فى المسأله الأصوليّه، يعتبر فيه الوصول إلى العلم الوجدانى، وأمّا فى الفرعيّه، فالمعتبر هو الحصول على الحجّه علماً أو علميّاً، أو أصلاً من الأصول العمليّه.

والحاصل: إنّ الفحص واجب على المجتهد، على التفصيل المذكور، ويختلف مقدار الفحص بالنسبه إليه باختلاف الإحتمالات عنده، فإذا فحص فى دائرهٍ من الإحتمالات، واحتمل وجود روايهٍ أو قولٍ فى خارج تلك الدائره، وجب عليه الفحص هناك أيضاً.

وجوب الفحص من أىّ قسمٍ من أقسام الوجوب؟

ثمّ يقع الكلام فى أنّ وجوب الفحص من أىّ قسمٍ من أقسام الوجوب، فهنا أقوال والعمده منها أربعه:

الأوّل: إنّه وجوب طريقى، لغرض التحفّظ على الواقعيّات من الأحكام الشرعيّه. وهذا هو المشهور، وعليه، تكون المؤاخذه على الواقع.

الثانى: إنّه وجوب نفسى، وعليه صاحب المدارك والأردبيلى. فلو ترك الفحص عوقب على تركه، سواء صادف الواقع أو لا. لكن يقع البحث فيما لو

لم يخالف الواقع، هل يستحق أن يعاقب على التجرّى على المولى أو لا؟

والثالث: إنّه وجوبٌ بحيث يعاقب على ترک الفحص إنْ صادف الواقع، وعليه الشيخ والميرزا.

والرابع: إنّه وجوب إرشادى إلى حكم العقل. وعليه العراقى، فيجب الفحص بحكم العقل لوجوب تحصيل أحكام المولى، بمناط إحتمال العقاب قبل الفحص.

أدلّه القول بوجوب التعلّم والفحص وجوباً نفسيّاً

هذا القول الذى ذهب إليه صاحب المدارک والأردبيلى(۱)، استدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّه مقتضى الأصل.

والمقصود من ذلک إنّه مقتضى الإطلاق، أى إطلاق الخطاب. فإنّه يقتضى أن يكون الوجوب نفسيّاً عينيّاً تعيينيّاً، لأنّ كونه غيريّاً أو كفائيّاً أو تخييريّاً يحتاج إلى مؤنهٍ زائده فى مقام الثبوت لاحتياجه إلى اللّحاظ الزائد، وفى مقام الإثبات، إذ يحتاج إلى بيانٍ زائد. ومن المعلوم أنّ الأصل عدم المؤنه الزائده.

فالوجه الأوّل هو الإطلاق اللّفظى.

الوجه الثانى: إنّ تارک الفحص غافلٌ عند العمل عن أنّ عمله مخالف لأمر المولى، ولا ريب فى قبح معاقبه الغافل. فلو كان إستحقاق العقاب على الواقع

۱- ۱. مجمع الفائده ۲ / ۱۱۰، مدارک الأحكام: ۱۲۳.

ـ لا على مخالفه الأمر بالفحص بعنوان نفسه ـ لزم عقاب الغافل. فاستحقاق العقاب يكون على نفس ترك الفحص.

الوجه الثالث: مشكله الواجبات المشروطه، وذلك:

تارهً: يكون الواجب مطلقاً غير موقتٍ وغير مشروط، فالفحص واجب من أجل الوصول إليه.

وأُخرى: يكون الواجب مشروطاً، كالصّلاه المشروط وجوبها بالزوال. ففى هذا القسم لا وجوب للصّلاه قبل الزوال لفقد الشرط، إذن، لا وجوب للفحص قبل الزوال. وأمّا بعد الزوال، فلو ترك المكلّف الفحص، كان غافلاً عن التكليف أو عاجزاً عنه، والتكليف لا يتوجّه إلى العاجز والغافل، فلا وجوب بعد الزوال أيضاً لفقد الشرط. إذن، يبطل وجوب الفحص مطلقاً. فالقول بوجوب الفحص لا يتمُّ إلّا بناءً على الوجوب النفسى للفحص.

الجواب عن أدلّه القول بالوجوب النفسى للتعلّم والفحص

أمّا الوجه الأوّل:

فلا إشكال فى الكبرى، إنّما الكلام فى الصّغرى، لأنّ تماميّه الإطلاق متوقّفه على إنعقاده، بعدم وجود القرينه المتّصله ـ حاليهً أو لفظيهً على التقييد ـ ، وعلى حجيّته، بعدم وجود القرينه المنفصله على التقييد.

وهنا القرينه موجوده فى كلتا المرحلتين. أمّا فى أصل الإطلاق، فلأنّ الفحص والسؤال والتعلّم إنّما هو من أجل الوصول إلى المطلب والعمل.

وقد ذكر السيّد الخوئی(۱) أنّ دلیل وجوب التعلّم هو آیه السؤال.

وأجاب: بأنّ للسؤال الطریقیّه ولیس له موضوعیّه ونفسیّه.

ولکنّ الإستدلال بالآیه لمقامنا والجواب عنه بما ذکر فی غیر محلّه. لأنّ السؤال فی الآیه لیس عن الطریق. هذا أوّلاً.

وثانیاً: السؤال فی الآیه لیس مقدّمهً للعمل، بل هو مقدّمه للعلم، کما فی الآیه نفسها.

وثالثاً: الآیه وارده فی أصول الدین، فلا علاقه لها بالبحث.

بل القرینه المانعه عن الإطلاق هی الصحیحه الوارده فی الصّید(۲)، حیث اشترک جمعٌ فی صیدٍ وهم فی حال الإحرام، فسئل عن الجزاء هل علیهم جزاء واحد أو علی کلّ واحدٍ. فقال علیه السّلام للراوی: فی مثل هذا المورد حیث لا تعلم بالحکم توقّف حتی تلقی الامام.

فالسؤال فی هذه الروایه مقدّمه للعمل، فالأمر بوجوب الفحص لیس علی إطلاقه، حتی یکون الفحص واجباً نفسیّاً.

والقرینه المنفصله، ما ورد فی احتجاج اللّه تعالی علی العباد یوم القیامه: (هلاّ تعلّمت) بعد السؤال عن (هلاّ عملت) والإعتذار بالجهل. فإنّ هذه(۳) الأخبار ظاهره فی أنّ السؤال من أجل العلم مقدّمه للعمل.

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۹۶ _ ۴۹۷.
۲- ۲. وسائل الشیعه ۱۳ / ۴۶، الباب ۱۸ من أبواب کفّارات الصید.
۳- ۳. السنن الکبری للبیهقی ۱ / ۲۲۶.

وأيضاً: ما ورد فى غسل المجدور الذى أجنب فاغتسل، حيث أدّى الغسل إلى الموت، وقد كانت الوظيفه التيمّم قال عليه السّلام: (ما لهم، قتلوه، قتلهم اللّه _ ثلاثاً _)(۱) .

وتلخّص: أنّ الوجه الأوّل للقول بنفسيّه وجوب التعلّم والفحص غير تام.

وأمّا الوجه الثانى:

فالجواب عنه: صحيح أنّ الغافل لا يعاقب، لكن فرقٌ بين الغفله المسبّبه عن القصور وعن التقصير. وما نحن فيه من قبيل الثانى، ولذا تقرّرت القاعده بأنّ الإمتناع بالإختيار لا ينافى الإختيار.

ثمّ إنّ المفروض تنجّز التكاليف الواقعيّه على المكلّف وإستحقاق العقاب على مخالفتها، فلو قيل باستحقاق العقاب على ترك الفحص أيضاً _ لكون الفحص واجباً نفسيّاً _ لزم الإلتزام بترتّب العقابين عند ترك الفحص والوقوع فى خلاف الواقع. ولا يلتزم به أحد.

وأمّا الوجه الثالث: فقد أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما يستفاد من كلمات الشيخ(۲) من التمسّك بالسّيره العقلائيّه والإرتكاز العقلائى، فإنّهم لا يفرّقون بين الواجبات المطلقه المشروطه فى إستحقاق العقاب على تركها على أثر عدم الفحص والتعلّم.

وفيه: إنّ هذا الجواب لا يكفى، لأنّ السّيره مستنده إلى دليلٍ، فما هو الدليل

ص: ۴۶۵

۱- ۱. بحارالأنوار ۲ / ۲۹ رقم ۱۰. وقد تقدّم.

۲- ۲. فرائد الأصول ۲ / ۴۲۲.

على سيرتهم على إستحقاق العقاب على ترك الفحص فى الواجبات المشروطه؟

الثانى: ما أفاده صاحب الكفايه(۱) من أنّه لابدّ من الإلتزام بالوجوب النفسى أو القول بأنّ الواجبات المشروطه ترجع إلى الواجبات المعلّقه، بأن يكون الشرط شرطاً للواجب لا للوجوب.

وتوضيحه: إنّ الواجب المشروط هو كون الوجوب مشروطاً بالشرط ومقيّداً بالقيد. فإذا قال: «إذا دخل الوقت فصلّ» يكون مدلول الهيئه «صلّ» معلّقاً على دخول الوقت، ومقتضى ذلك عدم الوجوب قبل الوقت. والواجب المعلّق هو أن يكون القيد متعلّقاً بالماده «الصّلاه»، فلم يدلّ الخطاب على عدم وجوب الصّلاه قبل الوقت، بل الوجوب قبل الوقت فعليّ، لكنّ الواجب وهو «الصّلاه» استقبالى معلّق على الوقت.

الثالث: ما ذكره المحقّق العراقى من الإراده المنوطه.

وتوضيح ذلك: لقد ذهب المحقّق العراقى إلى أنّ الإراده تنقسم إلى المطلقه والمنوطه. وفى الواجبات المشروطه لا توجد الإراده المطلقه قبل الشرط، أمّا الإراده المنوطه فموجوده، فإنّ المولى يلحظ المشروط عند تحقّق شرطه ويتحقّق له الشوق إليه.

وعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، ولا يلزم القول بكون وجوب التعلّم نفسيّاً، لأنّ أساس الإشكال هو عدم وجود الوجوب قبل تحقّق الشرط، والمحقّق العراقى يرى وجوده على نحو الإناطه.

۱- ۱. كفايه الأصول: ۳۷۶.

ولكنّ المبنی غیر صحیح، کما بحث عنه فی محلّه من مباحث الألفاظ.

الرابع: ما ذکره السیّد الخوئی فی مصباح الأصول(۱)، وهو الجواب المقبول، وهو أنّ للمسأله صوراً:

الصّوره الأُولی:

قد یکون الواجب فعلیّاً مع اتّساع الوقت لتعلّمه والإتیان به، فلا إشکال فی عدم وجوب التعلّم علیه قبل الوقت، لعدم فعلیّه وجوب الواجب فإنّه بعد الوقت مخیّر بین التعلّم والإمتثال التفصیلی، والأخذ بالإحتیاط والإکتفاء بالإمتثال الإجمالی، سواء کان الإحتیاط مستلزماً للتکرار أم لا، بناءً علی ما تقدّم بیانه من أنّ الصحیح جواز الإکتفاء بالإمتثال الإجمالی، ولو کان مستلزماً للتکرار، مع التمکّن من الإمتثال التفصیلی.

الصّوره الثانیه:

وقد یکون الواجب فعلیّاً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتیان به، ولکن المکلّف یتمکّن من الإحتیاط والإمتثال الإجمالی، ولا إشکال أیضاً فی عدم وجوب التعلّم علیه قبل الوقت، لعدم فعلیّه وجوب الواجب، ولا بعد الوقت، لعدم اتّساع الوقت له وللإتیان بالواجب علی الفرض، فله أن یتعلّم قبل الوقت، وله أن یحتاط بعد دخوله. وتوهّم _ أنّ الإمتثال الإجمالی إنّما هو فی طول الإمتثال التفصیلی، فمع القدره علی الثانی لا یجوز الإکتفاء بالأوّل _ غیر جار فی هذا الفرض، لعدم التمکّن من الإمتثال التفصیلی فی ظرف العمل، نعم، هو متمکّن من

۱- ۱. مصباح الأصول: ۴۹۸.

التعلّم قبل الوقت، إلاّ أنّه لا يجب عليه حفظ القدره على العمل قبل الوقت ولم يقل بوجوبه أحد.

الصّوره الثالثه:

وقد يكون الواجب فعليّاً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتيان به، ولا يكون المكلّف متمكّناً من الإحتياط، ولكنّه متمكّن من الإمتثال الإحتمالى فقط، كما إذا شكّ فى الركوع حال الهوىّ إلى السّجود، مع عدم تعلّمه لحكم ذلك قبل العمل، فإنّه لا يتمكّن من الإحتياط وإحراز الإمتثال، إذ فى الرجوع والإتيان بالركوع إحتمال زياده الركن، وهو مبطل للصّلاه وفى المضىّ فى الصّلاه وعدم الإعتناء بالشكّ إحتمال نقصان الركن، وهو أيضاً مبطل للصّلاه فلا يتمكّن من الإحتياط. وفى كلّ من الرجوع والإتيان بالركوع والمضىّ فى الصّلاه إحتمال الإمتثال. هذا إذا كان الشكّ متعلّقاً بالأركان كما مثلناه.

وأمّا إن كان متعلّقاً بغير الأركان، فهو متمكّن من الإحتياط والإتيان بالمشكوك فيه رجاء، وهو خارج عن هذا الفرض، ففى هذا الفرض وجب عليه التعلّم قبل الإبتلاء بالشكّ بحكم العقل بملاك دفع العقاب المحتمل عند فعليّه الشكّ وتشمله أدلّه وجوب التعلّم أيضاً، فإنّه لو يم يتعلّم قبل الإبتلاء واكتفى بالإمتثال الإحتمالى فلم يصادف الواقع، كانت صلاته باطله وصحّ عقابه، ولا يصحّ اعتذاره بأنّى ما علمت، لأنّه يقال له هلاّ تعلّمت حتى عملت كما فى الروايه. ومن هذا الباب فتوى لأصحاب بوجوب تعلّم مسائل الشكّ والسّهو قبل الإبتلاء، حتّى أفتوا بفسق من لم يتعلّم. وأنت ترى أنّ الإشكال المذكور من ناحيه وجوب التعلّم

غير جار فی هذه الصوره یقیناً. فلاحظ.

الصّوره الرابعه:

وقد لا یکون الواجب فعلیّاً بعد دخول الوقت، لکونه غافلاً ولو کانت غفلته مستنده إلی ترک التعلّم أو لکونه غیر قادر، ولو کان عجزه مستنداً إلی ترک التعلّم قبل الوقت، مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتیان بالواجب. والإشکال المذکور مختصّ بهذه الصّوره.

قال:

والّذی ینبغی أن یقال: إنّه إن کانت القدره المعتبره فی مثل هذا الواجب معتبره عقلاً من باب قبح التکلیف بغیر المقدور، وغیر دخیله فی الملاک کما إذا ألقی أحد نفسه من شاهق إلی الأرض، فإنّه أثناء الهبوط إلی الأرض وإن لم یکن مکلّفاً بحفظ نفسه، لعدم قدرته علیه، إلّا أن قدرته لیست دخیله فی الملاک ومبغوضیّه الفعل للمولی باقیه بحالها، ففی مثل ذلک، لا ینبغی الشکّ فی وجوب التعلّم قبل الوقت للتّحفظ علی الملاک الملزم فی ظرفه، وإن لم یکن التکلیف فعلیّاً فی الوقت، لما تقدّم سابقاً من أنّ العقل یحکم بقبح تفویت الملاک الملزم، کما یحکم بقبح مخالفه التکلیف الفعلی.

وإن کانت القدره معتبره شرعاً ودخیله فی الملاک، فلا یجب التعلّم قبل الوقت حینئذ، بلا فرق بین القول بوجوبه طریقیّاً والقول بوجوبه نفسیّاً. أمّا علی القول بالوجوب الطریقی، فالأمر واضح، إذ لا یترتّب علی ترک التعلّم فوات واجب فعلی ولا ملاک ملزم. وأمّا علی القول بالوجوب النفسی، فلأنّ الواجب إنّما

هو تعلّم الأحكام المتوجّهه إلى شخص المكلّف، والمفروض أنّه لم يتوجّه إليه تكليف ولو لعجزه، ولا يجب على المكلّف تعلّم الأحكام المتوجّهه إلى غيره، وهو القادر، ولذا لا يجب على الرجل تعلّم أحكام الحيض.

قال:

وظهر بما ذكرناه أنّه لا ثمره عمليّه بيننا وبين المحقّق الأردبيلى رحمه اللّه، إذ قد عرفت عدم وجوب التعلّم فى هذا الفرض على كلا القولين، فلا يجدى الإلتزام بالوجوب النفسى فى دفع الإشكال المذكور، بل الحقّ هو الإلتزام بالإشكال وعدم وجوب التعلّم، ولا يلزم منه محذور.

هل إستحقاق العقاب على ترک الواقع أو ترک التعلّم؟

قد ظهر أنّ تارک التعلّم يستحق العقاب، لكن على ترک الواقع، لأنّ وجوب التعلّم طريقى لا نفسى، فهو طريق لحفظ المصالح والأحكام.

رأى الميرزا

وذهب الميرزا(١) إلى أنّ إستحقاق العقاب ليس على ترک التعلّم، سواء وقع فى خلاف الواقع أو لا كما قال المقدّس الأردبيلى، وليس على ترک الواقع كما قال المشهور، وإنّما على ترک التعلّم المستلزم لترک الواقع. وهذا قول برزخ بين القولين، وهو المستفاد من كلمات الشيخ.

١- ١. فوائد الأصول ۴ / ۲۸۱.

يقول الميرزا: إنّ الخطابات الشرعيّه على قسمين، منها ما هو خطابٌ لأجل خطابٍ آخر، ومنها ما ليس لأجل خطابٍ آخر. والثانى هو الواجب النفسى والأوّل هو الواجب الغيرى.

وينقسم الثانى إلى أقسام، فقد يكون متعلّق الخطاب نفس ما يقوم به الغرض، كما فى معرفه اللّه سبحانه، فإنّ معرفته واجبه وهى الغرض من الأمر بالمعرفه، وقد يكون الأمر سبباً لتولّد الغرض، كأنْ يأمر بالإلقاء فى النار، فإنّه سبب لتحقّق الإحراق. وقد يكون الأمر مقدّمه إعداديّه لحصول الغرض، كأنْ يأمر بالصّلاه لحصول الغرض منها وهو الإنتهاء من الفحشاء والمنكر.

فكان لهذا القسم ثلاثه أقسام.

وأمّا القسم الأوّل، فهو على قسمين:

الأوّل: أنْ يكون الخطاب الآخر مغنياً عن الأمر بالشىء، كأنْ يكون المطلوب هو الصّعود إلى السطح المتوقّف على نصب السلّم، لكنّ الأمر بالصّعود يكفى عن الأمر بنصبه.

والثانى: أنْ لا يكون مغنياً عنه، بل لابدّ من التصريح به، فيحتاج إلى الخطابين، ولهذا أقسام:

الأوّل: ما لا يمكن تحقّق الواجب والوصول إلى جميع أجزائه وشرائطه إلاّ بالخطاب الآخر. مثل الصّلاه وقصد القربه بها، فإنّ الأمر بقصد القربه بالصّلاه هو لأجل الصّلاه، ولولاه لما تحقّقت.

الثانى: ما لا يمكن الوصول إلى الواجب إلاّ بالخطاب الآخر، لعدم القدره

عليه، مثل الحـج، فإنّه يجب على المكلّف، ولكن لا قـدره عليه إلاّ بالسّـير إلى مكّه، فيأتى خطاب آخر يتعلّق بالسّـير. والفرق بين القسمين واضح.

الثـالث: أن يكون الخطـاب من أجـل خطـابٍ آخر، للتحفّـظ على متعلّق الخطـاب الآخر، مثل الأمر بالإحتياط، ومثل الأمر بترتيب الأـثر على الطريق كقوله: صـدّق العـادل. فـإنّ المقصود من الأمر بالإحتياط، ومن الأمر بترتيب الأثر على الطريق هو حفظ الواقع. وهذا معنى الوجوب الطريقى عند الميرزا.

فيقول الميرزا: إنّ الخطـاب بـالتعلّم والفحص هو لأجل خطابٍ آخر، لا من قبيل الخطاب بقصـد القربه ولا من قبيل المقـدّمه، ولا من قبيـل السـير للوصول إلى مكّه من أجل الحـج، بل هو قسمٌ رابع، فإنّه من أجل التحفّظ على الخطابات الواقعيّه كما فى صـدّق العادل، إذ الغرض مترتّب على حفظ الواقع.

وعلى هذا، فإنّ إسـتحقاق العقاب ليس لترك الفحص مطلقاً _ كما قال الأردبيلى، ولا على ترك الواقع كما هو المشـهور، لعدم البيان على الواقع فيكون العقاب على مخالفته قبيحاً، بل على ترك التعلّم المستلزم لترك الواقع.

وقد جاء هذا المطلب فى تقرير السيّد الخوئى بعبارهٍ أُخرى وملخّصها:

إنّ موضوع إستحقاق العقاب مركّب من جزئين، فهو ترك الفحص واستلزامه مخالفه الواقع، لأنّ العقاب على ترك التعلّم فقط لا يصـح، لكونه خطاباً من أجـل خطـابٍ آخر، ولاـ يعقـل إسـتحقاق العقـاب على ترك مثله، ولأـنّ العقاب على ترك الواقع فقط يخالف قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ۴۷۲

الإشكال عليه

ويتوجّه عليه الإشكال: بأن البيان المصحّح للعقاب ليس العلم الوجدانى أو العلم التعبّدى فحسب، إذْ لا خصوصيّه لذلك، بل المراد منه هو «الحجه»، الأعمّ من العلم والأصول المحرزه وغير المحرزه. وفيما نحن فيه: الأخبار الوارده فى التعلّم حجّهٌ وبيانٌ على الواقع، ومعها لا يكون العقاب بلا بيان.

ولقد ذهب السيد الخوئى إلى أنّ الخطابات الوارده فى باب الطرق طريقيّه، والقول بعدم كونها حجهً على الواقع، باطل بالضروره، وإذا كانت حجّهً، فإنّ الحجّه هى ما يصحّ الإحتجاج به والعقاب على مخالفته، فلا مجال معها لقاعده قبح العقاب.

فظهر سقوط هذا الوجه نقضاً وحلًّا.

رأى العراقى

وذهب المحقّق العراقى(۱) إلى أنّ العقاب على ترك الواقع، لكنّ الأخبار الوارده فى وجوب التعلّم مثل «هلاّ تعلّمت» محموله على الإرشاد، لا على الوجوب الطريقى كما عليه الميرزا. ولبيان نظره مقدّمه هى:

إنّ لوجوب تعلّم الأحكام فى عالم الثبوت أنحاء:

۱ــ الوجوب النفسى الإستقلالى. بأن يكون تعلّم الأحكام الشرعيّه واجباً نفسيّاً، كما هو الحال فى وجوب معرفه اللّه.

۲ــ الوجوب النفسى التهيّؤى. بأن يكون المكلّف على أثر التعلّم متهيّئاً للإمتثال.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۴۷۶.

۳ـ الوجوب الشرطی. أی: یجب تعلّم الأحکام والفحص عنها لیتحقّق شرط إجراء الإستصحاب والبراءه، فإنّ شرط جریانهما عدم وجود خبر الثقه مثلاً.

۴ـ الوجوب المقدّمی. فیکون التعلّم مقدّمه للعمل، کنصب السلّم للصّعود إلی السّطح.

۵ـ الوجوب الطریقی. فیکون من قبیل صدّق العادل، فهو لحفظ الواقع.

۶ـ الوجوب الإرشادی. فلا جعل من المولی، بل إنّ العقل یدرک ضروره التعلّم والشارع یرشد إلیه.

وفی مقام الإثبات:

الوجوب النفسی باطل، سواء الإستقلالی والتهیّؤی.

والوجوب الشرطی، باطلٌ، لأن ظاهر «هلاّ تعلّمت» هو التعلّم بلحاظ العمل.

وکذا الوجوب المقدّمی، لأنّ معنی المقدّمه توقّف ذی المقدّمه علیها وترتّبه علیها. لکنّ العمل بالواقع غیر متوقّف علی التعلّم، بل یمکن درکه بالإحتیاط. نعم، لو کان ترک التعلّم ـ بعد تحقّق شرط التکلیف ـ موجباً للعجز عن الإمتثال، کان التعلّم واجباً.

فتعیّن أنّه وجوب طریقی للتحفّظ علی الواقع کما هو الإحتیاط، فللمکلّف أنْ یترک التعلّم ویعمل بالإحتیاط، وجواز ذلک یکشف عن أنّ الغرض هو حفظ الواقع، ولا خصوصیّه للتعلّم.

لکنّ المحقّق العراقی ذهب إلی أنّه لا وجوب مولوی، بل هو درکٌ من

العقل، وما ورد عن الشارع من الأمر بالتعلّم إرشاد إلى حكم العقل. وقال مستشكلاً على الميرزا بما حاصله:

إنّ الوجوب الطريقى للتحفّظ على الواقع، إنّما هو حيث يكون موضوع الأمر الطريقى متّحداً مع موضوع الحكم الواقعى، كما هو الحال فى صدّق العادل، فإنّه أمر بتصديق العادل المخبر عن وجوب صلاه الجمعه مثلًا، فإنّ معناه صلّ صلاه الجمعه التى أخبر العادل بوجوبها. وكذلك الحال فى الأوامر المتعلّقه بالإحتياط، فإن موضوعها وموضوع الواقع المحتاط فيه واحد.

وأمّا فى مثل الأمر بالتعلّم والأمر بالحكم الواقعى، فليس الموضوع واحداً، فليس أمره بالتعلّم طريقيّاً.

المناقشه

وفيه: إنّه لا يوجد أى دليل من الكتاب والسنّه، ولا أى برهان عقلى، على اعتبار وحده الموضوع، فالكبرى التى ذكرها العراقى غير تامّه.

نعم، إشكاله على الميرزا وارد، من جهه أنّه _ كما ذكر مقرّره المحقّق الخوئى _ معترف بضروره الإتّحاد الموضوعى، وهو مفقود بين وجوب التعلّم والأحكام الواقعيّه.

وتلخّص:

أنّ وجوب التعلّم طريقى. وأنّ إستحقاق العقاب إنّما هو «على ترك الواقع» كما عليه «المشهور». وما ذهب إليه الميرزا من أنّه على ترك التعلّم المنتهى إلى ترك

الواقع، قد عرفت الإشكال فيه، إذ قلنا بأنّ الواقع قد قام عليه البيان، وهو الخبر الوارد فى وجوب التعلّم.

ويرد على الميرزا إشكالات أُخرى أيضاً.

التنبيه الثانى: حكم العمل المأتىّ به بلا فحص

اشاره

لو عمل المكلّف بلا فحصٍ ـ سواء كان مجتهداً، فلم يفحص، أى لم يستخدم ملكه الإجتهاد لإستنباط الحكم الشرعى، أو مقلِّداً، أى: لم يفحص عن رأى المقلَّد الأعلم فى المسأله ـ فوقع العمل منه لا عن إجتهاد ولا تقليد، فما هو الحكم؟

ولا يخفى أنّ على كلّ مكلّف أن يمتثل الحكم الشرعى على الوجه الصّحيح، لأنّ الأثر ـ سواء فى العبادات والمعاملات ـ إنّما يترتّب على العمل الصحيح الواقعى، لأنّ الأمارات كلّها طريق إلى الواقع كما هو القول الحق.

وأيضاً: إنّ الأوامر الظاهريّه لا تدلّ على الإجزاء واقعاً، وإنّما تفيد الإجزاء فى عالم الظاهر، أى ما لم ينكشف الخلاف.

فنقول:

لو أتى بالعمل مع عدم التعلّم والفحص، كان العمل باطلاً ظاهراً. أى لا يترتّب عليه الأثر ـ عبادةً كان أو معاملةً ـ فى عالم الظاهر. وإنّما نقول: فى عالم الظاهر، لاحتمال كونه مطابقاً للواقع.

ص: ۴۷۶

والدليل على بطلانه ظاهراً:

أمّا في المعاملات، فهو أصاله الفساد، لأنّ المعامله قد وقعت مع الشك في جامعيّتها للأجزاء والشرائط، أو الشك في فقدها للموانع، فيقع الشكّ حينئذٍ في إفادتها للنقل والإنتقال، والأصل بقاء كلٍّ من المالين على ملك صاحبه.

وإن شئت فقل: إنّه حينئذٍ يشك في صحّه هذه المعامله، بمعنى هل أنّ الشارع جعل الصحّه على مثلها أو لا؟ والأصل عدم جعل الصحّه عليها.

وأمّا في العبادات:

فلأنّ المكلّف إذا كانت ذمّته مشغولهً بالصّلاه الواقعيّه ـ مثلاً ـ ، ثمّ أتى بها قبل الفحص عن أحكامها، فإنّه يشك في فراغ ذمّته، وإستصحاب الإشتغال يوجب الحكم بالبطلان، ومع التنزّل عن الإستصحاب فالمرجع قاعده الإشتغال.

هذا، ولا يخفى أنّه لابدّ في المعاملات من قصد الإنشاء جدّاً، فلو قصد لا كذلك وقعت المعامله باطله ظاهراً. أمّا مع عدم القصد، فالمعامله باطله واقعاً.

وفي العبادات كذلك، فإنّه لو جاء بالعباده بقصد الرجاء بطلت ظاهراً. وأمّا مع عدم قصد القربه فهي باطله واقعاً.

هذا كلّه، لو عمل قبل الفحص والظفر بالحجّه الشرعيّه.

وأمّا لو ترك الفحص وعمل، ثم ظفر بالحجّه، فللعمل أربع صور، فتارهً: هو مطابق للحجّه في حينه وللحجّه الفعليّه. وأُخرى: هو مخالف للحجّه في حينه والحجّه الفعليّه. وثالثهً: موافق للحجّه في حينه ومخالف للحجّه الفعليّه. ورابعه: موافق للحجّه الفعليّه ومخالف للحجّه في حينه.

مثلاً: لو ترک المقلّد الفحص عن رأی المجتهد الـذی قوله حجّه علیه، ثمّ ظهر مطـابقه عمله مع قول المجتهـد الـذی کان رأیه الحجّه عنـد العمل، وقول المجتهـد الـذی قوله حجّهٌ فعلاً علیه لموت ذلک المجتهد. ففی هذه الصّوره _ حیث وقع العمل مطابقاً للحجّه عند العمل والحجّه الفعلیّه _ یحکم بصـحّه العمل، أی یترتّب علیه الآثار، عبادهً کان أو معاملهً. نعم، بترکه الفحص یکون متجریّاً ویستحقّ العقاب لذلک.

أمّا لو ظهر مخالفه عمله لکلیهما، فلا شبهه فی بطلانه.

فالحکم فی هاتین الصّورتین بلا کلام.

الصّوره الثالثه: ما لو طابق عمله للحجّه حین العمل وخالف الحجّه الفعلیّه، فما هو حکم العمل؟ وهل یستحق العقاب؟

أمّا بالنسـبه إلی العمل، فلابدّ من رعایه الحجّه الفعلیّه لا الحجّه عند العمل، فلو کان فتوی مقلَّده حین العمل صحّه صلاته، وفتوی مقلَّده فعلاً البطلان، حکم ببطلان صلاته. هذا بالنسبه إلی العامّی.

وأمّا المجتهـد، فلو لم یفحص عنـد العمل، مع أنّه کانت روایه لو فحص عنها لعثر علیها، والآن قـد عثر علی روایه معارضه لتلک الروایه، والترجیح مع هذه الروایه الدالّه علی البطلان، فالحکم هو البطلان کذلک.

ووجه البطلان هـو: إنّ فتوی المرجع الفعلی هو الطریق للمکلَّف العـامی. کمـا أنّ الروایه الثـانیه هی الطریق للمجتهـد، بنـاءً علی الطریقیّه والمنجّزیّه کلیهما.

والحاصل: إنّ مقتضی إستصحاب إشتغال الذمّه وقاعده الإشتغال هو البطلان.

ص: ۴۷۸

وقد قيل: بالصحّه. لقاعده الإجزاء، أى: إجزاء الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى.

لكنّ هذا الوجه مبنى على تماميّه مقدّمتين: إحداهما: أصل الإجزاء، فإنّه خلاف الأصل والقاعده. نعم، يتمّ الإجزاء حيث لا ينكشف الواقع بالعلم أو العلمى، والمفروض هنا الإنكشاف. هذا أوّلاً.

وثانياً: على فرض تماميّه الكبرى، فإنّ إجزاء الأمر الظاهرى عن الواقعى هو حيث يكون المكلّف مستنداً فى عمله إلى الأمر الظاهرى، وإلّا فلا.

نعم، قام الدليل الخاصّ على الإجزاء فى الصّلاه إن كان الخلل فى غير الأركان، وهو قاعده لا تعاد، فلو اقتضت الحجّه الفعليّه البطلان، كانت القاعده دليلاً على الصحّه.

لكنّ الكلام فى عموم القاعده للجاهل المقصّر كما فى ما نحن فيه، ففيها قولان، فعلى القول باختصاصها بالقاصر كالناسى، لم تجر القاعده هنا.

الصّوره الرّابعه: ما لو طابق العمل الحجّه الفعليّه وخالف الحجّه حين العمل. فإنْ كان الإنكشاف فى خارج الوقت، فلا قضاء عليه، لأنّ المفروض مطابقه الصّلاه للحجّه فهى صحيحه، وإن كان الإنكشاف فى داخل الوقت فعليه الإعاده.

الكلام حول موارد الإستثناء

إلّا أنّ هناك موارد قام النصّ والإتفاق فيها على الصحّه، وهى:

١ــ الصّلاه جهراً فى موضع الإخفات، وبالعكس.

۲_ الصّلاه تماماً فی موضع القصر.

۳_ الصّوم فی السّفر.

فالحکم فی هذه الموارد هو الصحّه مع الجهل ولو عن تقصیرٍ، وإنْ کان مستحقّاً للعقاب علی مخالفه الواقع بسبب ترک الفحص والتعلّم.

وقد وقع الکلام بینهم فی کیفیّه الجمع بین الحکم بصحّه العمل المأتیّ به والحکم باستحقاق العقاب علی ترک التعلّم؟ فذکروا وجوهاً، ونحن نذکرها ونتکلّم علیها باختصار:

طریق الکفایه

فالوجه الأوّل: ما ذکره صاحب الکفایه(۱)، وهو: إنّ الصّلاه الإخفاتیه أو الجهریه _ مثلًا _ مشتمله علی مصلحه زائدهٍ، لکنّ الصّلاه المأتی بها حال الجهل _ إذ جهر فی موضع الإخفات أو أخفت فی موضع الجهر _ مشتمله علی مصلحهٍ ملزمه، فهی صحیحه لذلک إلّا أن تلک المصلحه الزائده قد فاتت بسبب التقصیر، فاستحقّ العقاب علی تفویتها، ولا منافاه.

الإشکال علیه

وأورد علیه فی مصباح الأصول(۲) بوجهین أحدهما: أنّ المصلحتین إن کانتا إرتباطیتین، فلا وجه للحکم بصحّه المأتی به مع فرض عدم حصول المصلحه

۱- ۱. کفایه الأصول: ۳۷۸.

۲- ۲. مصباح الأصول: ۵۰۷.

الأخرى، وإن كانتا إستقلاليتين، لزم تعدّد الواجب وتعدّد العقاب عند ترك الصّلاه رأساً، وهو خلاف الضّروره.

طريق كاشف الغطاء

والوجه الثانى ما ذكره الشيخ الكبير فى كشف الغطاء(۱) من الإلتزام بالترتّب، لكون الواجب هو صلاه القصر مثلًا، وعلى تقدير تركه وإستحقاق العقاب على المعصيه، فالواجب هو التمام، فلا منافاه، كما ذكر فى محلّه تفصيلًا.

الإشكال عليه

وأورد عليه المحقّقان النائينى والإصفهانى(۲) بعدم تماميّته ثبوتاً. وتوضيح ذلك: إنّ الترتّب يدور مدار عدم القدره على الإمتثال أو التزاحم بين الغرضين. مثال الثانى: ما إذا كان يملك ۲۵ من الإبل وزكاته خمس شياه، فصارت فى أثناء السنه ۲۶ وزكاته إبل واحد، فيدور أمره بين دفع الخمسه شياه ودفع الإبل، وهو قادر على كليهما، إلّا أنّ الدليل أفاد عدم وجوب الزكاتين فى السنه الواحده، فكان المحذور هو الجمع بين الملاكين. ومثال الأوّل: هو قضيّه دوران الأمر بين الصّلاه وإزاله النجاسه عن المسجد.

وما نحن فيه ليس من موارد تزاحم الغرضين لوجود القدره على الغرض، وليس من موارد عدم القدره، لأنّ الخطاب الترتّبى كان موضوعه عصيان الأهم،

۱- ۱. كشف الغطاء: ۲۷.

۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۵۷۲، نهايه الدرايه ۴ / ۴۳۰.

وهذا غير ممكن هنا، لأنّ المكلّف بمجرّد إلتفاته إلى العصيان يخرج عن الجهل، فلا يحكم بصحّه ما أتى به، وإنْ لم يلتفت إلى ذلك، لم يعقل كون الحكم المجعول محرّكاً بالنّسبه إليه فى مقام العمل. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ وجوب الصّلاه موسّع، ولا يتحقّق العصيان له إلّا بخروج الوقت، وعليه، لا يعقل تحقّق العصيان فى أثناء الوقت الّذى فرض كونه الموضوع للحكم الثانى.

وأضاف الميرزا الإشكال الإثباتي: بأنّه لو سلّم إمكان الترتّب هنا فلا دليل على وقوعه.

الجواب

أجاب المحقّق الخوئى(۱) عن الإشكالات فقال:

أمّا الوجهان الأوّلان، فقد ذكرنا فى محلّه أنّ الإلتزام بالخطاب الترتّبى لا يتوقّف على أنْ يكون موضوعه عصيان التكليف الأهم، بل يصحّ مع كون الموضوع فيه مطلق الترک. فيصحّ أن يقال هنا: إنّ القصر واجب مطلق، والتمام واجب مشروط بترک القصر جهلاً بوجوبه.

وأمّا الوجه الأخير، فلأنّ الدليل على صحّه العمل المأتى به قائم، غير أنّ المشكله فى كيفيّه الجمع بين الصحّه وإستحقاق العقاب، وهى منحلّه بالترتّب.

لكنّ الترتّب غير جارٍ هنا، لاستلزامه أوّلاً: تعدّد العقاب فى صوره ترک الصّلاه رأساً. وثانياً: إنّه ينافى الروايات الكثيره الدالّه على أنّ الواجب فى كلّ يوم

۱- ۱. مصباح الأصول: ۵۰۸.

ولیله خمس صلوات، والقول بالترتّب یستلزم أن یکون الواجب علی من أتمّ صلاته وهو مسافر ثمان صلوات. وکذا علی من جهر فی موضع الإخفات وبالعکس.

أقول:

أمّا مناقشه المیرزا مع کاشف الغطاء فی جریان الترتّب وعدم جریانه، فترجع إلی المبنی فی شرط وجوب المهم، وأنّه هل هو العزم علی ترک الأهمّ أو معصیه الأمر به أو مطلق الترک؟

والکلام الآن فی إشکالی السیّد الخوئی:

فأمّا الأوّل، فیمکن الجواب عنه بالفرق بین ما نحن فیه ومسأله دوران الأمر بین الصّلاه وإزاله النجاسه، وذلک، لأنّ الواجب هناک واجبان ولکلٍّ منهما غرض، فلو ترکهما إستحقّ العقابین، أمّا فیما نحن فیه، فالغرض واحد تشکیکی، لأنّ الغرض من الصّلاه الجهریّه لا یختلف عمّا لو أُتی بها إخفاتاً إلاّ أنّه مع الجهر أتم منه مع الإخفات، فلو ترک الصّلاه رأساً لم یستحقّ إلاّ عقاباً واحداً.

وأمّا الثانی، فإنّ تحصیل الإجماع علی وجوب الصّلوات الخمس حتّی بالنّسبه إلی المکلّف الجاهل المقصّر مشکل جدّاً. وعلی فرض ثبوته، فکاشفیّته عن رأی المعصوم أوّل الکلام، خاصّهً مع وجود النصوص، فالمرجع هو النصوص، ولکنّها مطلقات قابله للتقیید.

وتلخّص: أنّ کلّ ما أُشکل به علی کاشف الغطاء فهو قابل للبحث والمناقشه، ویکون حاصل کلامه فی وجه الجمع: أنّ الّذی وجب علی المکلّف

فی السّفر هو القصر، لکنّه إذا ترک القصر عن الجهل والتقصیر، وجب علیه التمام من باب الترتّب. ولا یرد علی هذا الوجه إشکال لا عقلاً ولا نقلاً.

طریق العراقی

والوجه الثالث: ما ذکره المحقّق العراقی(۱)، وتقریب ذلک: أن هنا مصلحةً قائمه بالجامع بین القصر والتمام، والجهر والإخفات، وهی مصلحه لزومیّه، ومصلحه أُخری قائمه بالحصّه من هذا الجامع وهی صلاه القصر من المسافر مثلاً، وبین المصلحتین تضادٌّ فلا یمکن الجمع بینهما، فإذا صلّی المسافر تماماً فقد أدرک المصلحه القائمه بالجامع وصحّت صلاته، لکنّه فوّت المصلحه القائمه بالحصّه ــ وهی الصّلاه قصراً ــ فاستحقّ العقاب علی تفویتها.

المناقشه

وهذا الوجه یرجع إلی طریق صاحب الکفایه، فیرد علیه ما ورد علیه.

وقد أورد علیه المحقّق الإصفهانی(۲) بما حاصله: أنّ الأمر بالجامع وبالحصّه غیر معقول، لأنّه إنْ کان بعنوان الوجوب التخییری، لزم التخییر بین الشیء ونفسه، لکون الکلّی نفس الفرد، وإن کان بعنوان الوجوب التعیینی، لزم إجتماع الوجوبین فی الشیء الواحد.

فأجاب شیخنا عن ذلک ــ بعد ما تقرّر من أنّ کلّ حکمٍ فهو مقصور علی

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۴۸۴.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۴ / ۴۳۳.

متعلَّقه ولا يسرى إلى غيره، وأنّ الخارج دائماً ظرف سقوط الحكم لا ثبوته _ بأنّ هنا أمراً قد تعلّق بالجامع بين القصر والإتمام ولا- يسرى إلى الحصّه، وأمراً آخر قد تعلّق بحصّه القصر، فكان لكلٍّ منهما متعلّقه، فالوجوب تعيينى لا- تخييرى، ولا- يلزم الإجتماع، لكون الحصّه متعلّقةً للتكليف المتعلّق بالجامع.

قال: لكنّ الإشكال الوارد على المحقّق العراقى هو: لزوم اللغويّه، لأنّ الغرض من الأمر إيجاد الدّاعى على الإمتثال، ومع تعلّقه بالحصّه قد تحقّق الدّاعى، فما فائده تعلّقه مرّةً أُخرى بالجامع؟

طريق الخوئى

والوجه الرابع: ما ذكره المحقّق الخوئى(۱) بقوله:

والّذى ينبغى أنْ يقال فى مقام الجواب عن أصل الإشكال: أنّا لا نلتزم بإستحقاق العقاب فى هذه الموارد، لأن إستحقاقه وعدم الإستحقاق له من الأحكام العقليّه، ولا دخل للإجماع فى ذلك، على أنّ الإجماع غير متحقّق.

المناقشه

قال شيخنا بعد توضيح هذا الوجه: إنّه وجه وجيه، لكنّ مقام الإثبات لا يساعد عليه، لأنّ الوجه المذكور يرجع إلى الوجوب التخييرى، وهذا ما لا يناسبه «لا ينبغى» الوارد فى النصوص.

ص: ۴۸۵

۱- ۱. مصباح الأصول: ۵۰۸.

طريق النائينى

والوجه الخامس: ما ذكره المحقّق النائينى(۱) ويتلخّص فى أن: مقتضى النصّ الصّحيح أنّ صلاه من جهر فيما لا ينبغى الجهر فيه تامّه صحيحه. وأمّا إستحقاق العقاب على التقصير، فلأنّ الأصل الأوّلى فى واجبات الصّلاه هو الإرتباطيّه لا الإستقلاليّه، ومقتضى ذلك بطلان الصّلاه بترك أحد الأجزاء والشرائط، والجهر والإخفات فى القراءه يمكن تصويرهما ثبوتاً بنحو وحده المطلوب والإشتراط، بأنْ تكون القراءه مقيّده فى الجهريّه بالجهر مثلاً أو بنحو تعدّد المطلوب، أى الظرف والمظروف، والواجب فى الواجب، فكانت الصّلاه صحيحةً بدليل النصّ، وكان إستحقاق العقاب لترك الشرط أو الواجب، والدليل عليه هو الإجماع.

المناقشه

وفيه: إن جعل الواجب فى الواجب للجاهل المقصر لغو، لعدم الداعويّه له بالنّسبه إليه كما هو واضح، وهذا كافٍ للإشكال على هذا الوجه.

طريق شيخنا الأُستاذ

وذكر شيخنا الأُستاذ أوّلاً: أن لا دليل على إستحقاق العقاب فى المقام إلّا الإجماع المدّعى، لكنّه غير ثابت، والمنقول ليس بحجّهٍ، وعلى فرض الثبوت،

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۵۷۵.

فكاشفيّته عن رأى المعصوم غير ثابته، على أنّه فى مسألهٍ عقليّه، وهو فيها غير معتبر.

ثمّ أفاد أنّه لابدّ من التأمّل فى نصوص المسأله، فذكر بعد الدّقه والتأمّل أنّها ظاهره فى جعل البدل فى مقام الإمتثال إمتناناً على المكلَّف، فهى نظير أخبار قاعده لا تعاد من جهه التصرّف فى مقام الإمتثال والتوسعه على المكلّفين، وإنْ كانت لا تشمل الجاهل المقصر على التحقيق وتختصّ بالجاهل القاصر، وهذا هو الظّاهر منها فى مقام الإثبات، وأمّا ثبوتاً فلا مانع منه.

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

وبه ينتهى الكلام على شرائط الأصول فى الشبهه الحكميّه.

التنبيه الثالث: فى الفحص فى الشبهه الموضوعيّه

اشاره

إنّ المشهور جواز التمسّك بالأصول وعدم وجوب الفحص فى الشّبهات الموضوعيّه، لإطلاق أدلّه الأصول، مضافاً إلى بعض النصوص الخاصّه، كصحيحه زراره فى الإستصحاب(۱). إلاّ أنّ هنا قولين آخرين:

أحدهما: وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيّه(۲) الّتى يتوقّف الحكم فيها على الفحص عادةً، كأنْ يشك فى أنّه مستطيعٌ للحجّ أوْ لا؟ أو يشك فى

۱- ۱. تهذيب الأحكام ۱ / ۸، الباب ۱، رقم: ۱۱.
۲- ۲. فوائد الأصول ۴ / ۳۰۱ ونسبه فى مصباح الأصول: ۵۱۰ إلى جماعه.

وجوب الخمس عليه؟ أو الفحص عن الوصول إلى المسافه الشرعيّه وعدمه. ففی مثل هذه الموارد الّتی یفوت فیها الحکم الشرعی لولا الفحص، یکون الفحص واجباً.

والثانی: ما ذهب إلیه المحقّق النائینی(۱) من وجوبه فیما إذا توقف العلم بالحکم علی مجرَّد النّظر فی الموضوع. کمن توقّف علمه بطلوع الشّمس وعدمه حتّی یصلّی قضاءً أو أداءً علی مجرّد النّظر إلی الأُفق، ففی هذه الحاله لا یجوز له الرجوع إلی الأصل، بل علیه الفحص والنّظر.

تفصیل الکلام

وتفصیل الکلام هو: أنّه لا ریب فی إطلاق أدلّه الأُصول من حدیث الرفع وأدلّه الإستصحاب وغیرها، ودعوی الإنصراف فیها غیر مسموعه، کما أنّه لا مانع عن إقتضاء تلک الأدلّه، ولیس العقل حاکماً بالفحص أو الإحتیاط فی الشّبهات الموضوعیّه ولا السّیره العقلائیّه قائمه علی ذلک، کما لیس فی المورد دلیلٌ علی وجوب التعلّم کما کان فی الشّبهات الحکمیّه. ولذا کان علی القائلین بالتفصیلین المذکورین إقامه الدلیل کما سیأتی.

ثمّ إنّه قد یقال بأنْ لا مقتضی لجریان البراءه العقلیّه فی الشّبهات الموضوعیّه، لأن موضوعها هو «البیان»، ولیس فی مورد الموضوعات بیانٌ من الشّارع، بل إنّ بیانات الشّارع کلّها أحکام کلیّه.

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۵۵۶.

والتحقيق هو النّظر فی موضوع حکم العقل وهو إستحقاق العقاب وعدمه، ولکنّ حکمه بذلک منوطٌ بالوصول، فإنْ کان الحکم من المولی واصلًا إلی المکلّف، فإنّ العقل یلزمه بالإطاعه ویحکم باستحقاقه للعقاب فی صوره المعصیه، وإلاّ، فإنّه یراه معذوراً أمام المولی. ومن المعلوم أنّ «الوصول» لا یتمُّ إلاّ بتمامیّه الکبری والصغری، بأنْ یعلم المکلّف بخمریّه هذا الإناء ویعلم بحرمه شرب الخمر، وبانتقاء کلٍّ منهما ینتفی الوصول، وتجری القاعده.

وبعباره أُخری: یدور الحکم العقلی مدار قیام الحجّه علی المکلّف، ومع قیامها یتمّ المقتضی للحکم العقلی. وهل من مانع؟

ذهب المحقّق الخراسانی(۱) إلی انّ السّیره العقلائیّه قائمه علی وجوب الفحص عن موضوعات الأحکام بین الموالی والعبید.

ولکنّ التحقیق هو التفصیل بین الموارد، ففی مثل حفظ النفوس والأعراض لا نشکّ فی لزوم الإحتیاط، وأمّا فی غیر ذلک ممّا لا یحتاط فیه لحفظ أغراض المولی، فالسّیره غیر ثابته.

وتلخّص:

تمامیّه الإطلاق فی أدلّه الأصول، فالمقتضی فیها تام، والمانع عن ذلک مفقود. ویبقی الکلام فی التفصیلین:

أمّا التّفصیل الأوّل، فقد أُجیب عنه(۲): بأنّ العلم بتحقّق المسافه فی السفر

۱- ۱. الحاشیه علی الرسائل: ۲۷۱.

۲- ۲. مصباح الأصول: ۵۱۱.

وبلوغ المـال حـدّ النصـاب أو كفـايته للحـجّ أو زيـادته عن مؤونه السـنه، قـد يحصل بلا إحتياج إلى الفحص، وقـد يحصل العلم بعـدمه، وقد يكون مشـكوكاً فيه كبقيّه الموضوعات الخارجيّه. نعم، ربّما يتّفق توقّف العلم بالموضوعات المذكوره على الفحص والتوقّف أحياناً من باب الإتّفاق، وهذا لا يوجب الفحص، وإلّا لوجب الفحص عن أكثر الموضوعات.

لكنّ هذا الجواب لا يدفع الإستدلال بأنّ ترک الفحص فی هذه الموارد يلازم غالباً فوت الواجب.

ثمّ إنّ المـوارد المـذكوره منهـا مـا يكـون من الشّـبهه الموضـوعيّه فی الأمـوال ومنهـا مـا يكون من الشّـبهه الموضوعيّه فی الحجّ والصّـلاه. أمّـا فی القسم الأوّل، فالسّـيره العقلائيّه قائمه قطعاً على وجوب الفحص، فمن احتمل اختلاط مال الغير بأمواله وتوقّف الأمر على الفحص، فإنّه يبادر إلى الفحص يقيناً، وفی مثل هذا المورد يتقيّد إطلاق الأدلّه بالسّيره العقلائيّه بلا شک.

وأمّا فی القسم الثانی، فإنّ النصوص فی المنع من التهاون فی أمر الحجّ والصّـلاه والإسـتحقاق للعقاب بذلک وإن كانت تقتضـی وجوب الفحص، لكنّ أدلّه الإستصحاب تصلح للمنع، فلا يمكن المساعده مع القائلين بالتفصيل فی هذا القسم.

وأمّا التفصيل الثانی، فهو الحقّ الحقيق بالقبول كذلک.

وما أُجيب به(۱): من أنّ مجرّد النّظر وفتح العين من دون إعمال مقدّمه

۱- ۱. مصباح الأصول: ۵۱۲.

أَخرى وإنْ كان لا يعدّ من الفحص، إلّا أنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ فى لسان دليلٍ ليكون الإعتبار بصدقه عرفاً، بل المأخوذ فى أدلّه البراءه إنّما هو الجاهل وغير العالم، ولا شك فى أنّ المكلّف بالصّوم فى المثال المذكور جاهل بطلوع الشّمس ولا دليل على وجوب النظر ليكون مقيّداً لإطلاقات الأدلّه الدالّه على الإستصحاب أو البراءه، فالإطلاقات محكّمه.

فغير تام، لأنّ دليل الإستصحاب أو البراءه منصرف عن مثل هذا المورد.

التنبيه الرابع: فى شرطين ذكرهما الفاضل التونى لجريان البراءه

اشاره

قد ذكر الفاضل التونى(۱) لجريان البراءه شرطين آخرين هما:

۱_ أن لا ـ يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامى من جهه أُخرى، كما لو علم إجمالاً ـ بنجاسه أحد الإناءين، فإن جريان البراءه عن وجوب الإجتناب عن أحدهما يوجب الإجتناب عن الآخر، للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما.

۲_ أنْ لا يكون جريانها موجباً للضّرر على مسلمٍ أو من بحكمه، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاهً فمات ولدها أو أمسك رجلًا فهربت دابّته. فإن جريان البراءه فى هذه الموارد يوجب الضّرر على المالك.

۱- ۱. الوافيه فى الأصول: ۱۹۳.

التحقيق فی الشّرط الأوّل

أمّا الشّرط الأوّل، فإن ترتّب الحكم الإلزامی علی جريان البراءه له صور:

الصّوره الأُولی: أن لا يكون بين الحكم والبراءه ترتّب لا شرعاً ولا عقلاً إلّا أن شيئاً خارجيّاً أوجب ذلك بينهما، كما فی المثال الّذی ذكره، فإن نجاسه أحد الإناءين غير مترتّبه علی جريان البراءه فی الآخر، بل إنّها مترتّبه علی الأمر الّذی نشأت منه النجاسه، ومن الممكن أنْ يكون ذاك الإناء نجساً وهذا طاهراً، أو يكون كلاهما نجساً فی الواقع. فوجوب الإجتناب فی طرفٍ غير مترتّب عقلاً ولا شرعاً علی طهاره الطرف الآخر، وإنّما العلم الإجمالی هو الّذی أوجب الترتّب المذكور وكان هو المنشأ لذلك، وهو السّبب لعدم جريان الأصل لا ما ذكره الفاضل التونی من كون الأصل فيه مثبتاً.

الصّوره الثانيه: أن يكون الترتّب عقليّاً، كما لو حصل التزاحم بين الواجب الأهمّ والواجب المهم، فيتقدّم الأهمّ وإلّا يلزم التكليف بالضّدين، فلو وقع الشكّ فی وجوب الأهمّ، ترتّب وجوب المهمّ عقلاً علی جريان البراءه فی الأهمّ، فاشتراط جريان البراءه بعدم ترتّب الحكم الإلزامی باطل.

الصّوره الثالثه: أن يكون الترتّب شرعيّاً، كأنْ يشكّ المكلّف فی أنّه مديون أوْ لا، فإنْ كان مديناً بدينٍ حالٍّ وجب عليه أداء الدين ويخرج عن الإستطاعه للحجّ، وإلّا وجب عليه الحج، ومع الشكّ فی كونه مديناً يجری أصل البراءه عن الدين، وبمجرّد جريانه يترتّب وجوب الحجّ شرعاً، وفی هذه الصّوره لا مناص من إجراء أصاله البراءه. فالقول باشتراط جريانها بعدم ترتّب حكمٍ إلزامی باطل.

ص: ۴۹۲

التحقيق فی الشّرط الثانی

قال: إنّه يترتّب الضّرر علی المالک بجريان البراءه عن الحکم التکليفی أو الوضعی ــ وهو الضّمان ــ فی الموارد الّتی ذکرها، لکنّ الضّرر منفیّ فی الشّريعه، فعدم ترتّبه شرط فی جريانها. وأيضاً، فإنّ المنشأ لعدم الجريان هو وجود العلم الإجمالی بترتّب أحد الحکمين علی تلک الأفعال، إذ الأصول لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی. فأشکل الشيخ علی التقريب الأوّل: بأنّ عدم جريان أصاله البراءه ــ مع جريان قاعده لا ضرر ــ مستند إلی وجود الدليل، فإنّ الأصول لا تجری حيث يوجد الدليل، وقاعده لا ضرر من الأدلّه. وإنْ لم يکن القاعده جاريةً، فإنّ مجرّد إحتمال کون الفاعل متلفاً لمال الغير لا يمنع من جريان البراءه.

وعلی التقريب الثانی: بأنّ الرجل الّذی فعل أحد تلک الأفعال إنْ کان متعمّداً، فهو آثمٌ وضامن قطعاً، وإنْ لم يکن متعمّداً، فلا علم إجمالی.

هذا، وکلام الفاضل التونی وإنْ کان فيه مناقشات عديده، ومن ذلک تقييده قاعده لا ضرر بالضّرر غير المتدارک، فإنّ هذا القيد غير موجود فی أدلّه هذه القاعده، لکنّ المختار فی معنی أدلّتها هو أنّ الحکم الضّرری غير مجعولٍ فی الإسلام، فلو شککنا فی حکم الفاعل هل هو آثم وضامنٌ أوْ لا؟ يکون التمسّک بحديث الرفع فی مورده تشريعاً للحکم الضرری، وهذا منفیّ عن الشّريعه، وهذا تقريب کلام الفاضل، لأنّ جريان البراءه فی الموارد المذکوره هو لزوم تشريع الحکم الضرری، وليس فی الشريعه المطهّره.

لكنّ من المعلوم أنّ الموضوع لأصاله البراءه هو «الشک» ومع وجود الإجماع على أنّ من أتلف مال الغير فهو له ضامن، لا يبقى الشکّ فى الإثم والضّمان. ولو تنزّلنا عن دعوى الإجماع، فلا ريب فى قيام السّيره العقلائيّه على أنّ الإتلاف يوجب الضمان. وحينئذٍ، لا موضوع لجريان البراءه، وهذا هو المانع عن جريانها لا قاعده لا ضرر. فما ذكره الفاضل التونى مردود.

وهذا تمام البحث فى أصاله البراءه وأصاله الإشتغال.

والحمد للّه ربّ العالمين وصلّى اللّه على محمّد وآله الطاهرين.

ويقع الكلام فى الإستصحاب إن شاء اللّه.

المحتويات

ص: ۴۹۶

ص: ۵۰۱

ص: ۵۰۶

ص: ۵۱۱

ص: ۵۱۵

ص: ۵۱۶

المجلد ۹

اشاره

ص : ۱

کلمه المؤلف

الحمد للّه ربّ العالمین، والصّلاه والسّلام علی خیر خلقه محمد وآله الطّاهرین، ولعنه اللّه علی أعدائهم أجمعین.

وبعد:

فهذا هو الجزء التاسع من کتابنا (تحقیق الأُصول). وهو فی مباحث الإستصحاب، نقدّمه إلی العلماء الأعلام والفضلاء الکرام فی الحوزات العلمیّه، ونسأل اللّه سبحانه أنْ ینفع به وأن یوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمّد وآله.

علی الحسینی المیلانی

۱۴۳۸

ص: ۵

الإستصحاب

اشاره

ص: ۷

مقدّمه فی أهمیّه الإستصحاب وموقعه فی علم الأصول

لا ـ یخفی أنّ وظیفه المجتهـد هو تحصـیل الحجّه علی الأحکـام الشـرعیّه، فـإنْ أمکنه تحصـیل العلم بالحکم الشـرعی وجب علیه ذلـک والعمـل علی طبق العلم، ولا تصل النوبه مع العلم بالحکم إلی العمل الظنّی، لأنّ الموضوع للحجـج الظنّیه هو الشکّ، ومع وجود العلم ینتفی الموضوع لسائر الحجج علی الأحکام.

ومع انتفاء العلم بالحکم، تصل النوبه إلی الطرق الشـرعیّه الظنّیه، حیث أنّ الشّارع قـد تعبّدنا بإلغاء إحتمال الخلاف فیها ووجوب العمل علی طبقها، والقدر المسلّم به من تلک الطرق هو خبر الثقه، فإنّه یجب العمل به بعد تمامیّته سنداً ودلالهً، وبعد عدم وجود المعارِض له، فهو الحجّه ــ بعد العلم ــ عند تمامیّته إقتضاءً وعدم المانع عنه.

وفی هذه المرحله یبحث عن (حجّیه ظاهر الکتاب) و(الإجماع) و(الشهره الفتوائیّه) وغیر ذلک.

فهذه هی الحجج الشرعیّه علی الأحکام الکلیّه الإلآهیّه، وهی المعبَّر عنها بـ(الأمارات).

ص: ۹

وتصل النوبه ــ فی المرتبه الثالثه ــ إلی الأصول العملیّه، فإنّه بعد عدم العلم والعلمی ــ وهو الطرق المذکوره فی المرتبه الثانیه ــ یکون الحجّه علی الحکم الشرعی أحد الأُصول العملیّه الأربعه، من البراءه والاحتیاط والتخییر والإستصحاب.

ولا یخفی الفرق بین (الطرق والأمارات الشرعیّه) و(الأُصول العملیّه). ففی تلک یؤخذ الشکّ فی الموضوع فی مقام الثبوت، أمّا فی مقام الإثبات، فإنّ الشکّ یرفض ویلغی إحتمال الخلاف، ولذا قال علیه السّلام: «لا عذر لأحدٍ فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا».(۱) أمّا فی الأُصول العملیّه، فإنّ الشک مأخوذ ثبوتاً وإثباتاً، ففی دلیل البراءه مثلاً: «رفع ما لا یعلمون»(۲) وفی دلیل الإستصحاب: «لا تنقض الیقین بالشّک».(۳)

لکنّ الفرق بین البراءه والإستصحاب هو أنّه فی الإستصحاب یؤخذ الشکّ فی الموضوع ویرفض فی المحمول، قال علیه السّلام: لا تنقض الیقین بالشّک.

ومن هنا یعلم: إعتبار وجود الحاله السّابقه المتیقّنه فی الإستصحاب دون غیره من الأُصول الأربعه، ومن هنا قالوا عن الإستصحاب بأنّه فرش الأمارات وعرش الأُصول، فهو برزخ بین (الأمارات) و(الأُصول العملیّه).

وبعد، فههنا أُمور:

ص: ۱۰

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، رقم ۴۰.

۲- ۲. کتاب الخصال: ۴۱۷.

۳- ۳. ستأتی النصوص قریباً.

الأمر الأوّل: فی تعریف الإستصحاب

الإستصحاب لغهً

قال فی المصباح: وکلّ شیء لازم شیئاً فقد استصحبه. قال ابن فارس وغیره: واستصحبت الکتاب وغیره: حملته صحبتی. ومن هنا قیل: استصحبت الحال إذا تمسّک بما کان ثابتاً، کأنّک جعلت تلک الحاله مصاحِبهً غیر مفارقه.(۱)

وفی القاموس: استصحبه: دعاه إلی الصحبه ولازمه.(۲)

وقال الشیخ: هو لغهً: أخذ الشیء مصاحباً، ومنه إستصحاب أجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصّلاه.

فأشکل علیه المحقّق الخراسانی بقوله: الظاهر أنّه بحسب اللّغه أوسع دائرهً ممّا یوهمه ظاهر ذلک، لوضوح عدم صدق المصاحبه عرفاً فی جمیع موارد صدق الإستصحاب کذلک. فالأولی أنْ یعبّر عنه بأنّه أخذ الشیء معه.(۳)

وقد وقع هذا الکلام مورد البحث من الجهتین:

أمّا إشکاله علی الشیخ، فکأنّه یرید أنّه إذا کان هذا معناه فی اللّغه، فاللّازم أنْ

۱- ۱. المصباح المنیر: ۳۳۳.

۲- ۲. القاموس المحیط ۲ / ۷۹۸. أقول: إذنْ، یعتبر فی الصحبه «الملازمه» فیرد علی العامه تعریفهم الصّحابی بمطلق من رأی النبی صلّی اللّه علیه وآله أو رآه النبی، إلاّ أنْ یدّعی الإصطلاح، ودون إثباته خرط القتاد.

۳- ۳. درر الفوائد: ۲۸۹.

يكون عرفاً كذلك، والحال أنّه لا يصدق عرفاً فى جميع موارد صدقه لغهً.

لكنْ يرد عليه: أنْ لا دليل على ضروره الصّدق العرفى على جميع موارد الصّدق اللّغوى، بل الواقع خلاف ذلك، فكم من كلمهٍ توجد المغايره فى مفهومها بين اللّغه والعرف، كلفظ الدابّه، حيث أنّ مفهومه فى اللّغه ما يدبّ على الأرض من الحيوان أمّا فى العرف فهو خصوص الفرس كما قال الراغب.(۱)

وأمّا التعبير عنه بأنّه أخذ الشىء معه، فقد أُورد عليه بوجوه، ويكفى أنّ مقتضى ذلك هو الترادف بين «الإستصحاب» و«الإتّخاذ»، وهو كما ترى.

وعلى الجمله، فإنّ كلام الشيخ رحمه اللّه فى المعنى اللّغوى يطابق ما ذكره اللّغويّون كما عرفت.

الإستصحاب اصطلاحاً

اشاره

واختلفت كلمات الأُصوليين فى تعريف الإستصحاب. قال الشيخ:

تعريف الشيخ

عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرها: إبقاء ما كان.

أقول:

قد ذكر الشيخ رحمه اللّه بعض التعاريف، كتعريف الشيخ البهائى بأنّه «إثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلاً على ثبوته فى الزمن الأوّل».(۲)

۱- ۱. المفردات فى غريب القرآن: ۳۰۶.

۲- ۲. زبده الأُصول: ۷۲ _ ۷۳.

قال الشيخ: بل نسبه شارح الدروس إلى القوم.(۱)

وعن الوافيه: إنّه «التمسّک بثبوت ما ثبت فی وقتٍ أو حالٍ علی بقائه فیما بعد ذلک الوقت وفی غیر تلک الحال».(۲)

وعن القوانین: إنّه «کون حکمٍ أو وصفٍ یقینی الحصول فی الآن السّابق مشکوک البقاء فی الآن اللّاحق».(۳)

وعن کشف الغطاء: إنّه «الحکم باستمرار ما کان إلی أنْ یعلم زواله».(۴)

وعن الفصول: إنّه «إبقاء ما علم ثبوته فی الزمان السّابق فیما یحتمل البقاء فیه فی الزمن اللّاحق».(۵)

قال فی الکفایه: إلّا أنّها تشیر إلی مفهومٍ واحدٍ ومعنی فارد.(۶)

ولکنْ یقع الکلام فی تعریف الشیخ وما قاله المحقّقون حوله، فنقول:

أمّا أنّ التعریف المذکور أخصرها، فواضح. وأمّا أنّه أسدّها، فإنّه یرید أنّ الإستصحاب إبقاء ما کان، حکماً أو موضوعاً، وقد أفاد أنّ التعلیق علی الوصف مشعرٌ بالعلیّه، أی: إنّه یُبقی ما کان لأنّه کان، فلمّا نقول ببقاء عداله زیدٍ لاحقاً، فإنّه معلّل بکونه عادلاً فی السّابق.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۳ / ۹.

۲- ۲. الوافیه فی علم الأُصول: ۲۰۰.

۳- ۳. قوانین الأُصول: ۲ / ۵۳.

۴- ۴. کشف الغطاء ۱ / ۲۰۰.

۵- ۵. الفصول الغرویّه: ۳۶۶.

۶- ۶. کفایه الأُصول: ۳۸۴.

کلام المحقّق الهمدانی

وقد فسّر المحقّق الهمدانی کلام الشیخ بنحوٍ آخر قال: یعنی الإلتزام به فی مرحله الظاهر، بمعنی ترتیب آثار البقاء فی مقام العمل.(۱)

لکنْ لا یخفی أنّ «الإلتزام» و«ترتیب آثار البقاء» فعلُ المکلَّف، والحال أنّ الشیخ یرید أنّ الإستصحاب هو حکم الشارع بإبقاء ما کان، وقد صرَّح بذلک فی الإشکال علی کلام السیّد بحر العلوم.

کلام المحقّق الخراسانی

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی قد أشکل علی تعریف الشیخ فی الکفایه والحاشیه بوجوه:

منها: إنّ التعریف بـ«إبقاء ما کان» فاقد لمقوّم الإستصحاب، أی الیقین السّابق والشک اللّاحق، والحال أنّ کلّ تعریفٍ لابدّ وأن یکون مشتملاً علی ما یتقوّم به المعرَّف.

ومنها: إنّ حقیقه الإستصحاب وماهیّته یختلف بحسب اختلاف وجه حجّیته، وذلک لأنّه إن کان معتبراً من باب الأخبار، کان عباره عن حکم الشارع ببقاء ما لم یعلم ارتفاعه. وإنْ کان من باب الظن، کان عباره عن ظن خاص به. وإن کان من باب بناء العقلاء علیه عملاً تعبّداً، کان عباره عن إلتزام العقلاء به فی مقام العمل.

۱- ۱. الحاشیه علی فرائد الأُصول: ۳۱۳.

ولاـ یخفی مخـالفه کـلّ واحـدٍ منها مع الآخر بمثابه لا یکاد أن یحویها جامع عباره خالیه عن فساد إسـتعمال اللّفظ فی معنیین بلا تعسّف ورکاله.

وهذا الإشکال دفعه المحقّق الآشتیانی فی شرح الرسائل،(۱) وکذا المحقّق العراقی فی نهایه الأفکار،(۲) وصوّرا الجامع. فراجع.

ومنها: إنّ الکلام فی الإستصحاب إنّما هو حول حجّیته، والحکم بإبقاء ما کان لا یوصف بالحجّیه.

تعریف المحقّق الخراسانی

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی بعد أن أشکل علی تعریف الشیخ فی الحاشیه قال:

إنّ الأولی أن یعرَّف الإستصحاب بأنّه إلزام الشارع ببقاء ما لم یقم علی بقائه دلیل.(۳)

وقال فی الکفایه: هو الحکم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه.(۴)

أقول:

فأمّا تعریف الحاشیه، فیرد علیه ما تقدّم فی الإیراد علی کلام المحقّق الهمدانی. هذا أوّلاً.

۱- ۱. بحر الفوائد ۶ / ۱۵.
۲- ۲. نهایه الأفکار ۴ / ۴.
۳- ۳. المصدر.
۴- ۴. کفایه الأُصول: ۳۸۴.

وثانیاً: یرد علیه عدم جامعیّته للمبانی المختلفه فی حقیقه الإستصحاب. کما أورد علی تعریف الشیخ.

وثالثاً: یرد علیه إختصاصه بالشبهات الحکمیّه. ولذا أضاف فی الکفایه: أو موضوع ذی حکم ... .

وأمّا تعریف الکفایه، فیرد علیه الإشکال الثانی.

تعریف المحقّق النائینی

وذهب المیرزا(۱) إلی أنّ تعریف الإستصحاب یجب أن یؤخذ من الروایات، لأنّها هی العمده فی الدلاله علیه، ولیس مدلول الروایات الحکم بالإبقاء. فما ذکره الشیخ وصاحب الکفایه لا یدلّ علیه شیء من الأخبار.

بل إن مدلولها هو: أن الیقین السّابق باقٍ عملاً فی ظرف الشک اللّاحق.

تعریف المحقّق الخوئی

وقد ذهب إلیه السیّد الخوئی بناءً علی کون الإستصحاب مأخوذاً من الأخبار، فقد فصّل فی تعریف الإستصحاب، بناءً علی المبانی فی حقیقته، فقال ما ملخّصه: أمّا علی القول بکونه أماره، فلابدّ من تعریفه بما نقله الشیخ عن بعض من أنّه: کون حکمٍ أو وصف یقینیّ الحصول فی الآن السّابق مشکوک البقاء فی الآن اللّاحق. وأمّا علی القول بکونه أصلاً عملیّاً، فالأحسن أن یعرّف بأنّه: الحکم ببقاء

۱- ۱. أجود التقریرات ۴ / ۷.

اليقين السّابق فی ظرف الشک من حیث الجری العملی کما هو مفاد الروایات.(۱)

ولکنْ لا یخفی وجود التهافت بین کلماته هنا وفی بعض المواضع الأُخری من بحثه.

تعریف السیّد الأُستاذ

وقال السیّد الأُستاذ بعد أن أورد خمسه تعاریف وأنّ جمیع ما ذکر فی تعریفه لا یخلو عن خدشه: والذی نراه فی تعریف الإستصحاب أن یقال: إنّه نفس بقاء المتیقَّن عند الشک. ویراد به ثبوت الحکم فی مرحله البقاء. ولعلّه إلیه یرجع تعریفه بالإبقاء المفسَّر بالحکم بالبقاء. قال: وتعریفه بما ذکرنا ینسجم مع جمیع مدارک الإستصحاب.(۲)

أقول:

إنّ المناسب ل_«الإستصحاب» _ وهو فعل المکلَّف _ هو «الإبقاء»، وحینئذٍ یعود التعریف إلی بعض ما تقدّم.

التحقیق

والتحقیق فی المقام: هو الرجوع إلی الروایات وجعل مفادها هو التعریف الصّحیح للإستصحاب، لأنّها هی العمده فی الإستدلال علی حجّیته.

والروایات علی ثلاثه أقسام:

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۶ _ ۷.
۲- ۲. منتقی الأُصول ۶ / ۱۱ _ ۱۲.

۱ _ ما كان لسانه لسان النهى، كقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك ... وقوله: ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك.

۲ _ ما كان لسانه لسان الأمر كقوله عليه السّلام: إذا شككت فابنِ على اليقين.

۳ _ ما اشتمل على النهى والأمر، قال عليه السّلام: اليقين لا يدخله الشك، لا يخلط بالشك ... يبنى على اليقين. فإنّ قوله: «يبنى» أمرٌ بالبناء ... كما فى القسم الثانى.

أمّا القسم الأوّل، حيث تعلَّق النهى بالنقض، فلابدّ من أن يكون المراد النهى عن العمل على خلاف اليقين السّابق، لأنّ اليقين السّابق قد انتقض بالوجدان بالشك اللاّحق. هذا من جهةٍ. ومن جهه أُخرى، فإنّ عدم نقض اليقين ليس بمقدورٍ للمكلَّف، والنهى لا يتعلّق بغير المقدور. فقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك، بمعنى: إعمل على طبق اليقين فى ظرف الشكّ.

وأمّا القسم الثانى، فهو صريح فى وجوب البناء على اليقين السّابق، وترتيب آثاره عليه.

وكذلك القسم الثالث.

والنتيجه: إنّ المجعول شرعاً فى باب الإستصحاب هو المنع من نقض اليقين ووجوب البناء عليه. فصحيحه زراره _ مثلًا _ تدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه. أى: أنّ الوضوء الذى كنت متيقّناً به باقٍ، ولك أنْ ترتّب الأثر عليه عملاً.

الأمر الثانی: هل الإستصحاب مسأله أَصولیّه أو قاعده فقهیّه؟

اشاره

قـد تقـدّم فی محلّه تعریف المسأله الأُصولیّه وأنّها المسأله التی تقع نتیجتها فی طریق إسـتنباط الحکم الشـرعی. وتعریف القاعده الفقهیّه، وأنّ نتیجتها تطبَّق علی الموارد المختلفه. وقد قلنا هناک أنّ الأخذ بالمسأله الأُصولیّه عمل المجتهد، وأمّا القاعده الفقهیّه فللمقلّد أیضاً الأخذ بها.

الأقوال فی المقام

ذکر الشیخ(۱) أنّ الإستصحاب إن کـان من الأحکـام العقلیّه فهو مسـأله أُصولیّه. وإنْ کان من الأُصول مأخوذاً من الأخبار، ففی کونه کذلک غموض.

والمیرزا(۲) فصّل بین الشـبهه الحکمیّه، والشـبهه الموضوعیّه، فقال بأنّه فی الحکمیّه مسأله أُصولیّه، وفی الشبهه الموضوعیّه قاعده فقهیّه.

والمحقّق الخراسانی وجماعه کالسـیّد الخوئی(۳) علی أنّه مسـأله أُصولیّه مطلقـاً، فـإنّه یسـتنبط منه الحکم الشـرعی ــ لوقوعه فی طریق الإستنباط ــ سواء علی مسلک القائلین بحجّیته من باب بناء العقلاء أو الظن أو الأخبار.

مضافاً إلی جریان الإستصحاب فی «الحجّیه»، فإنّه إذا شکّ فی بقاء حجّیه

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۱۷ ــ ۱۸.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۹.

۳- ۳. کفایه الأصول: ۳۵۸، مبانی الإستنباط: ۷.

قول المجتهد بعد موته، تستصحب الحجّيه، ولو شكّ فی حجّيه الشهره الفتوائيّه يستصحب عدم حجّيتها، لعدم حجّيتها سابقاً. ولا ريب فی أنّ «الحجّيه» من مباحث الأُصول لا الفقه.

النظر فی الأقوال

ولكنّ ما ذكره صاحب الكفايه لا ـ يخلو من النّظر، لأنّه لا ـ يجتمع مع تعريفه للمسأله الأُصوليّه فی أوّل الكتاب،(۱) لأنّ مقتضاه كون الإستصحاب من القواعد التی ينتهی إليها المجتهد بعد اليأس عن الدليل. والإستصحاب من هذا القبيل.

ولذا رفع الإشكال، بأنّ الأحكام الشرعيّه مثل: «الصّلاه واجبه» أحكام لأعمال العباد بلا واسطه، وأمّا الحكم ببقاء الحكم أو الموضوع ذی الحكم ــ وهو تعريف الإستصحاب ــ فهو عملٌ مع الواسطه، فهو حكم شرعی لكنّه مسأله أُصوليّه لا قاعده فقهيّه أو مسأله فقهيّه، (ثمّ قال) كيف؟ وإستصحاب الحجّيه لا يعقل أن يكون مسألهً فقهيّه. هذا أوّلاً.

ويرد عليه ثانياً: بأنّ ما ذكره هنا ينافی كلامه فی التنبيه السابع(۲) من أنّ مقتضی أدلّه الإستصحاب إنشاء الحكم المماثل للحكم السّابق. وإذا كان كذلك فإنّه حكم فقهی، فالإستصحاب مسأله فقهيّه لا أُصوليّه.

ويرد عليه الإشكال ثالثاً فيما ذكره من جريان الإستصحاب فی الحجّيه،

ص: ۲۰

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۹.

۲- ۲. المصدر: ۴۱۴.

فنقول: صحيحٌ أنّ هذا الإستصحاب مسأله أَصوليّه، ولكنّ الإستصحاب فى الأحكام الكليّه الإلآهيه مسأله فقهيّه، كما لو زال تغيّر الماء فشكّ فى بقاء نجاسته، فإنّه تستصحب النجاسه، وهذا حكم فقهى. فالقول بأنّ إستصحاب الحجّيه مسأله أُصوليّه لا يستلزم أن يكون الإستصحاب فى جميع الموارد مسألهً أُصوليّه.

هذا تمام الكلام على ما أفاده المحقّق الخراسانى ومن تبعه.

وأمّا تفصيل الميرزا:

فإنّه قد ذكر فى تعريف المسأله الأُصوليّه بأنّها ما يقع نتيجتها كبرى فى قياس الإستنباط. مثلًا: علم اللّغه يفيد أنّ اللّفظ الفلانى ظاهر فى المعنى الكذائى. هذه صغرى المسأله. والكبرى فى علم الأُصول: كلّما كان ظاهراً فى المراد فهو المراد. وفى علم الرجال: زيد ثقه. وفى علم الأُصول خبر الثقه حجّه. والنتيجه حجّيه خبر زيد.

وكذلك حال الإستصحاب. يقول الميرزا: إنّ الإستصحاب يفيد الوسطيّه فى الإحراز كما هو الحال فى الأماره _ لكنّ الشك مأخوذ فى الإستصحاب دون الأماره، ولذا كان الإستصحاب برزخاً بين الأصل والأماره _ . وعلى هذا، فالإستصحاب ليس بحكمٍ، بل إنّه يجعل اليقين السّابق وسطاً لإحراز المتيقّن فى ظرف الشك فى بقائه.

وببيان آخر يقول: إنّ الميزان فى المسأله الأُصوليّه يقين وشك المجتهد». وفى المسأله الفقهيّه يقين وشكّ المقلّد.

وحاصل كلام الميرزا: أنّ الإستصحاب فى الشبهات الحكميه مسأله أُصوليّه، وقد ذكر لهذا المدّعى وجهين.

وقد أورد علیه المحقّق العراقی:(۱) بأن لازمه القول بکون قاعده الطهاره فی الشّبهات الحکمیه من المسائل الأصولیّه، لأنّ الیقین والشک فیها للمجتهد، والحال أنّ الکلّ یجعلونها قاعده فقهیّه، فلو تولّد الحیوان من الحوانین الطاهر والنجس، جرت علیه القاعده وحکم بطهارته.

وأمّا العراقی،(۲) فقد ذهب إلی أنّ المسأله الأُصولیّه علی قسمین. الأوّل: القاعده الممهده الواقعه فی طریق الإستنباط، کحجّیه خبر الواحد. والثانی: ما ینتهی إلیه المجتهد بعد الفحص والیأس عن الدلیل، مثل الإستصحاب والبراءه.

لکنْ یرد علیه ما ورد علی المیرزا، لأن المجتهد هو الذی یشک فی الحیوان المتولّد هل هو طاهر أو نجس؟ ولیس من شأن المقلّد إجراء قاعده الطهاره، لأنّه غیر متمکّن من الفحص عن الأدلّه حتی یتمسّک بالقاعده بعد الیأس منها، فالمعتبر فی مثل هذه المسأله یقین وشک المجتهد، فلابدّ وأن تکون المسأله أُصولیّه.

وأیضاً: فإنّ القاعده فی هذا الفرض تکون ممّا ینتهی إلیه المجتهد بعد الفحص والیأس. لکنّهم متّفقون علی کونها قاعده فقهیّه.

وذهب السیّد البروجردی(۳) إلی أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّه فی الفقه، ولهذا یکون الإستصحاب من المسائل الأُصولیّه، لأنّ البحث فیه عن حجّیه الوجود السّابق بالنسبه إلی زمان الشک، فالبحث فیه عن الحجّه، فیندرج فی مسائل علم الأُصول.

۱- ۱. أُنظر: فوائد الأُصول ۴ / ۳۱۰، الهامش.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۴ / ۷.

۳- ۳. نهایه الأُصول: ۱۱.

وفيه إشكالان:

الأوّل: إنّه قال فى تعريف الإستصحاب بأنّه حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد اختار أنّه مأخوذ من الأخبار، وليس من باب بناء العقلاء ولا من باب الظن.

وبين الكلامين تهافت.

والثانى: قوله بأنّ اليقين السّابق حجةٌ فى ظرف الشك، هذه الحجّيه إن كانت بحكم العقل، فليس للعقل هكذا حكم، لكنّكم تقولون بالحجّيه من باب الأخبار، فالدليل على إبقاء ما كان هو الأخبار وليس الحجّيه السّابقه.

نعم، هنا مسلك بأنّ الشارع قد جعل اليقين السّابق حجةً على وجود المتيقّن فى الظرف اللاّحق. لكنّ هذا المسلك يختلف عمّا ذكره لوجود الفرق بين القول بأنّ الوجود السّابق حجّه، والقول بأنّ اليقين السّابق حجّه.

والسيّد الأُستاذ: أفاد _ بالنّظر إلى ما ذكره فى ضابط المسأله الأُصوليّه من أنّها المسأله التى تتكفّل رفع التردّد فى مقام العمل، وبذلك افترقت عن مسأله الفقهيّه _ أنّ الإستصحاب من مباحث الأُصول، ولا موجب لتخصيص المسأله الأُصوليّه بما يجرى فى الشبهات الحكميّه (قال) ولو فرض عدم كون الأصل الجارى فى الشبهات الموضوعيّه من علم الأُصول، فهو لا ينافى كون الجارى فى الشبهات الحكميّه منه، فيكون الإستصحاب بلحاظ جريانه فى الشبهات الحكميّه مسأله أُصوليّه، وبلحاظ جريانه فى الشبهات الموضوعيّه مسأله فقهيّه، ولا مانع من أن تكون المسأله الواحده ذات جهتين بلحاظ تعدّد موردها بعد عموم دليلها.(۱)

۱- ۱. منتقى الأصول ۶ / ۱۳.

أقول: لقد أجاد الأُستاذ فيما أفاد، وتحقيق المقام بالتفصيل هو أن يقال:

إنّ وظيفه الفقيه تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى ــ للعلم الإجمالى بوجود التكاليف فى الشريعه، ولحكم العقل على المكلَّف بالفحص عن الدليل على الحكم فى الشبهات الحكميه فراراً عن إستحقاقه العقاب على المعصيه ــ وقد أُسِّس علم الأُصول لتحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيّه المنجزَّه.

إنّما الكلام فى حقيقه الحجّه، فنقول: للحجّه مراتب:

١ ــ القطع.

٢ ــ الظنون والأمارات. وهنا بحثٌ عن صغرى وكبرى، هل ظاهر الكتاب حجّه؟ هل الأمر ظاهر فى الوجوب؟ هل النهى ظاهر فى الحرمه؟ هل اللقب ذا مفهوم أوْ لا؟ ثمّ هل الظواهر حجّهٌ؟ وبأىّ دليلٍ؟

فالحاصل: أنّ البحث عن حجّيه الظواهر بحث أُصوليٌّ، وكذا البحث عن قسم من صغريات ذلك، مثل خبر الثقه حجّه أوْ لا؟ أمّا أن خبر زيد حجّه أوْ لا؟ فهذا يرجع إلى علم الرجال ولا علاقه له بالأُصول.

ومنه يظهر أنّ بعض الصغريات يبحث عنها فى علم الأُصول وبعضها لا يبحث فيه.

٣ ــ مرحله الأُصول العمليّه، حيث لا علم ولا علمى، والموضوع فى هذه المرحله هو الشك وهو موجود بالوجدان، إذ الفقيه فى شكٍ من الحكم الشرعى، والحاكم فيها إمّا العقل، إذ له أُصول عقليّه من قاعده الإشتغال وقبح العقاب بلا بيان، وإمّا الشرع، إذ له قواعد كما هو معلوم. والأُصول العقليّه مسائل أُصوليّه

لكونها حجّةً بلا إشكالٍ، ولكنّها لا تجرى إلّا مع فقد الأصول العمليّه الشرعيّه، لتأخّرها عنها فى الرتبه. كما أنّ الأصول العمليّه تنقسم إلى الأصل المحرز وغير المحرز، والمحرز هو الإستصحاب، وهو متقدّم رتبه على البراءه والإحتياط. والكلام الآن فى أنّ الإستصحاب مسأله أُصوليّه أو فقهيّه؟

إنّه يختلف بحسب المسالك فى مدرك حجّيه الإستصحاب:

فأمّا بناءً على أنّ الإستصحاب معتبر بحكم العقل، فهو من الأُصول، لأنّه إن كان دليلاً عقليّاً على الحكم الشرعى يكون حجّةً عليه، والمسأله الأُصوليّه هى الحجّه على الأحكام الشرعيّه، لما تقدّم من أنّ غرض الأُصولى تشخيص الحجج على الأحكام.

وأمّا بناءً على اعتبار الإستصحاب من باب الظن بالحكم الشرعى وبقائه بعد اليقين السّابق به، فهو من المسائل الأُصوليّه كذلك، لكون الظنّ حجّةً حينئذٍ.

وأمّا بناءً على كونه مأخوذاً من الروايات، فهنا مسلكان:

فقال جماعةٌ: بأنّ مفاد الأخبار هو أماريه اليقين السّابق على بقاء الحكم فى ظرف الشك فيه. وعلى هذا المبنى يكون الإستصحاب فى الشبهات الحكميّه مسأله أُصوليّه، كما أنّ مسأله حجّيه خبر الثقه أُصوليّه، لأنّ الغرض تحصيل الحجّه، وهو حاصل على هذا المبنى.

وقال آخرون: بأنّ مفاد الأخبار هو أنّ الإستصحاب يعيّن التكليف الشرعى فى ظرف الشك فيه، فهو أصل عملى مبرز للجعل الشرعى فى الزمان اللّاحق. وإذا كان الإستصحاب هو الحكم الشرعى ببقاء المتيقَّن السّابق _ كما عليه هؤلاء _ فهل هو مسأله أُصوليّه؟

لا ـ يخفى: أنّ الموضـوع للإستصحاب هو اليقين بـالحكم والشـك فيه، فـالمتعلَّق لهمـا هو الحكم الإلآـهى، والمحمول هو التعبّد بالمتيقّن السّابق. فإنْ كان المتيقّن السّابق حكماً إلزاميّاً يصير الإستصحاب منجّزاً له، وإن لم يكن كـذلك، يصير معذّراً بالنسبه إليه، ومن الواضح أنّ غرض الفقيه تحصيل الحجّه على الفعل والترك، فالإستصحاب على هذا المبنى أيضاً مسأله أُصوليّه.

وممّـا ذكرنـا ظهر تعريف المسأله الأُصوليّه، فكلّ مسألهٍ أفادت الحجّه ـ العقليّه كالقطع أو الشـرعيّه كخبر الواحـد ـ على الحكم الكلّى الشـرعى إثباتاً أو نفياً. وبعباره أُخرى: كلّ مسألهٍ أنتجت التنجيز أو التعـذير بالنسـبه إلى الأحكام الواقعيّه الكليّه، فهى مسأله أُصوليّه، والإستصحاب من هذا القبيل. وليس القاعده الفقهيّه كذلك.

وبذلك ظهر الفرق بين المسأله الأُصوليّه والقاعده الفقهيّه.

وتبقى شبهه قاعده الطهاره فى الشبهات الحكميّه الكليّه، حيث أنّ هذا التعريف يشملها، إذ هى فى مثل الحيوان المتولّد المذكور سابقاً معذّره فيما لو كان نجساً فى الواقع. ولكنّها قاعده فقهيّه وليست مسألهً أُصوليّه.

فـإنْ قلنـا ـ كمـا قـال البعض ـ إنّه يعتـبر فى المسـأله الأُـصوليّه جريانهـا فى جميع الأـبواب الفقهيّه، كخبر الثقه، والإستصحاب، وقاعده الطهاره ليست كذلك، لكونها مختصّهً بكتاب الطهاره. فالإشكال مندفع.

وإنْ لم نقـل بـذلك، فلاـ منـاص من الإـلتزام بكونهـا مسـألهً أُصوليّه كما قال آخرون. وإنّما لم تطرح فى الأُصول، لوضوحها فى المدرك والدلاله.

وأمّا الإستصحاب فى الموضوعات، فليس من المسائل الأُصوليّه، لكونه

حجّةً على الحكم الجزئى. وقد ذكرنا أنّ المسأله الأصوليّه هى التى تفيد الحجّه للفقيه على الحكم الكلّى.

فظهر بتعريف المسأله الأُصوليّه بأنّها المسأله التى تنتج الحجّه على الحكم الكلّى الإلآهى أُمور:

الأوّل: إنّ الإستصحاب فى الأحكام الكليّه مسأله أُصوليّه.

الثانى: إنّ الإستصحاب فى الموضوعات ليس بمسأله أُصوليّه.

الثالث: إنّ قاعده الطهاره خارجه على وجهٍ وداخلهٌ على وجهٍ آخر.

ويبقى الكلام فى تعريف المسأله الفقهيّه:

قالوا: هى عباره عن كلّ مسألهٍ كان المحمول فيها إعتباراً شرعيّاً من حيث الإقتضاء والتخيير، التكليف والوضع.

وهذا التعريف ينطبق على جميع الأبواب الفقهيّه، لأنّ الأحكام الشرعيّه منها وضعى كالصّحه واللزوم، ومنها تكليفى، وهو إمّا إلزامى، فالوجوب والحرمه. وإمّا تخييرى، وهو الإستحباب والكراهه والإباحه.

والمسأله الفقهيّه ليست بحجّه، بل هى محتاجه إلى قيام الحجّه بالنسبه إليها.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المسأله الأُصوليّه والمسأله الفقهيّه.

كما ظهر ممّا تقدّم الفرق بين المسأله الأُصوليّه والقاعده الفقهيّه، حيث أنّ القاعده الفقهيّه حكم شرعى محمول على موضوعٍ ينحلّ إلى موضوعات متعدّده، كقولنا: «الشرط نافذ» غير القاعده الفقهيّه الجاريه فى سائر الأبواب الفقهيّه، فهى كالمسألهً الأُصوليّه من هذه الناحيه. وأيضاً القاعده الفقهيّه غير متوجّهه إلى

المقلّدين، وإنّما تطبيقها بيد الفقيه كالمسأله الأصوليّه، بخلاف المسأله الفقهيّه، فإنّها ملقاه إلى المقلّدين أيضاً.

هذا، وقد جاء فى تقرير بحث السيّد الخوئى ما نصّه:

وأمّا البحث عن جريان الإستصحاب فى الشبهات الموضوعيّه، فهو بحث عن قاعده فقهيّه، إذ نتيجه الإستصحاب الجارى فيها دائماً تكون أمراً جزئيّاً، فإذا شككنا فى عداله زيد بقاءً واستصحبناها، لزمنا الحكم ببقائها. ومن المعلوم أنّ هذا أمر جزئى، والمدار فى جريانه على يقين كلّ أحد وشكّه بالإضافه إلى نفسه، فلو شكّ المقلّد فى بقاء وضوئه بعد اليقين به، بنا على بقائه وإنْ كان مجتهده يعلم بعدم بقاء وضوئه.

وبما أنّ المختار عندنا هو إختصاص جريانه بالشبهات الموضوعيّه، لما سيأتى من إبتلائه فى الأحكام دائماً بالمعارض، فليست مسأله الإستصحاب من المسائل الأُصوليّه، بل هى قاعده فقهيّه.(١)

وهذا الكلام يشتمل على أمرين:

الأوّل: إنّ القاعده الفقهيّه إنّما تجرى فى الشبهات الموضوعيّه دون الحكميّه.

والثانى: إنّ الإستصحاب لا يجرى فى الشبهات الحكميّه لابتلائه فيها دائماً بالمعارض.

أمّا الأمر الأوّل، فلأن قاعده لا ضرر ـ مثلاً ـ ناظره إلى الضرر الشخصى لا النوعى، وعلى هذا، فهى تنحلُّ على حسب الأشخاص، فتكون جاريةً فى الشبهات

١- ١. مبانى الإستنباط: ٨.

الموضوعيّه والقضايا الشخصيّه فقط، ولا مجرى لها فى الأحكام الكليّه الإلآهيه.

ويرد عليه: إنّه لا ريب فى أنّ البحث عن خيار الغبن وثبوته للمغبون وعدم ثبوته من المباحث الخاصّه بالفقيه، فهو بحث عن حكم كلّى إلآهى، لأن الأصل فى البيع هو اللزوم، وثبوت الخيار يحتاج إلى الدليل، وإقامه الدليل من عمل الفقيه لا المقلّد. وقد تقرّر فى محلّه أنّ عمده الدليل عليه هو قاعده لا ضرر، وأنّ حكم الشارع بلزوم البيع ضررٌ على المغبون، فله فسخ العقد، فتتقدم قاعده لا ضرر على عمومات وإطلاقات نفوذ البيع ووجوب الوفاء به.

فإذن، جرت قاعده لا ضرر ــ وهى قاعده فقهيّه ــ فى شبهه حكميّه كليّه، فالقول باختصاص القواعد الفقهيّه بالشبهات الموضوعيّه ممنوع.

وأمّا الأمر الثانى، فلا يخفى ــ كما سيأتى بالتفصيل ــ أنّ الأقوال فى الإستصحاب فى الأحكام الكليّه ثلاثه:

أحدها: الجريان مطلقاً، وأنّه لا تعارض أصلاً. وهو قول المشهور.

والثانى: عدم الجريان مطلقاً، للمعارضه بين إستصحاب بقاء المجعول مع إستصحاب عدم الجعل. وهو قول المحقّق النراقى.

والثالث: التفصيل بين الأحكام الكليّه الإلزاميّه، فلا يجرى للمعارضه، والأحكام الكليّه الترخيصيّه، كالطهاره والحليه والإباحه، فيجرى.

وهذا الثالث مختار السيّد الخوئى.

إذن، فإنّ الإستصحاب يجرى فى بعض الشبهات الحكميّه، لا أنّه لا يجرى فيها مطلقاً. وعليه، يكون الإستصحاب مسأله أُصوليّه فى موارد جريانه فى الشبهات الحكميّه.

وعلى الجمله، فإنّ مباحث الطرق والحجّج وكذا الأصول العمليّه، إنّما يدخل منها فى الأصول ما كان متعلّقاً بالأحكام الكليّه، وأمّا ما يتعلّق بالأحكام الجزئيّه فلا- وأيضاً، فما كان منها متعلّقاً بعمل الفقيه فهو مسأله أُصوليّه كمسأله حجّيه خبر الواحد فى الأحكام. وأمّا ما كان متعلّقاً بالمقلِّد فلا، كمسأله حجّيه خبر الواحد فى الموضوعات، فإنّه عمل المقلّد، بل هى مسأله فقهيّه.

وعلى هذا، فالإستصحاب منه أُصولى، وهو ما كان جارياً فى الأحكام، وهو عمل الفقيه، ومنه فقهى، وهو ما يجرى فى الموضوعات وهو عمل المقلِّد. فلابدّ من التفصيل.

الأمر الثالث: فى الفرق بين الإستصحاب وقاعده المقتضى والمانع وقاعده اليقين

اشاره

تارةً: يبحث عن الفرق بينها حكماً.

وهذا ما سيأتى فيما بعد إن شاء اللّه.

وأُخرى: يبحث عن الفرق بينها موضوعاً.

وهذا هو المقصود هنا، فنقول:

قاعده المقتضى والمانع

وقوام هذه القاعده هو: أنّ اليقين يتعلَّق بشىءٍ وهو المقتضى، والشكّ يتعلَّق بشىءٍ آخر وهو المانع، فالمتعلَّقان مختلفان ماهيّةً ووجوداً.

وهذه القاعده تجرى فى ثلاثه موارد:

١ ــ التكوينيّات. مثلًا: النار تقتضى الإحراق. والرطوبه مانعه عنه. فيتعلَّق اليقين بوجود النار والشكّ بوجود الرطوبه فى الحطب.

٢ ــ التشريعيّات. مثلًا: ملاقات الماء مع النجاسه تقتضى النجاسه للماء الملاقى، وكريّه الماء مانعه. فيتعلَّق اليقين بالملاقاه والشكّ بكريّه الماء.

وقد ذهب إلى جريان القاعده فى التشريعيّات الشيخ هادى الطهرانى وتلامذته.

٣ ــ الملاكات. مثلًا: يحرز المصلحه أو المفسده للشيء. ثمّ يشكّ فى كونها ملزمةً أوْ لا؟

قاعده اليقين

وهذه القاعده قوامها إختلاف ظرف اليقين مع ظرف الشك، مع كون المتعلَّق لهما واحداً ماهيةً ووجوداً.

مثلًا: يتيقَّن بعداله زيدٍ فى يوم الجمعه، ثمّ يشكّ فى عداله زيدٍ فيه بسبب شكّه فى عدالته فى يوم السّبت.

ولـذا يعبَّر عن هـذه القاعـده بالشكّ السّارى. فإنّه لمّا يشكّ فى عـداله زيـد فى يوم السّبت، يسرى هذا الشك إلى يوم الجمعه فيزول اليقين بعدالته فى يوم الجمعه.

والفرق بين هـذه القاعـده والإستصـحاب واضـح. لأنّه فى الإستصـحاب ــ وإنْ كان المتعلَّقان لليقين والشكّ واحـداً ــ لا يشترط إختلاف الزمان، بل يمكن أن يكون اليقين بالحـدوث والشكّ بالزوال فى يوم الجمعه. وأمّا فى قاعـده اليقين، فإنّ اجتماع اليقين والشكّ فى الزمان محال.

ص: ٣١

هذا هو الفرق. ولذا ينقسم الإستصحاب إلى ثلاثه أقسام:

١ ــ أن يتعلّق اليقين بالشيء فيشك فى بقائه وإستمراره.

٢ ــ أن يتعلّق اليقين بالشيء الموجود بالفعل، ويشكّ فى أنّه يبقى أوْ لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب الإستقبالى. كأنْ يكون معذوراً فى أوّل الوقت ولا يدرى هل يبقى العذر إلى آخر الوقت أو لا.

٣ ــ أن يتعلّق اليقين بالشيء الموجود بالفعل، ويشك فى أنّه كان سابقاً كذلك أوْ لا؟ مثل أنّ هذا اللّفظ ظاهر فى المعنى الكذائى يقيناً، وهل هو كان سابقاً ظاهراً فيه كما هو الآن أوْ لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب القهقرائى.

فيقع البحث فى شمول دليل الإستصحاب لجميع الأقسام، أو أنّه لا يشمل الثالث؟

هذا تمام الكلام فى المقدّمات.

ويقع البحث فى:

أدلّه الإستصحاب

اشاره

ص: ٣٣

قد استدلّ لحجّيه الإستصحاب بوجوه:

۱ _ السیره العقلائیّه

اشاره

لقد قامت السّیره العقلائیّه علی الأخذ بالحاله السّابقه.

وهذا الوجه یتوقّف علی تمامیّه الصغری والکبری.

الکلام فی الصغری

أمّا الصّـغری، فلابدّ من ثبوت هذه السّـیره من العقلاء أوّلاً، ثمّ هو ثابت بما هم عقلاء، أو أنّه ممّا جبّل علیه الإنسان؟ وثالثاً: ما هو حدّ بنائهم، هل هو مطلق بأن یأخذوا بالحاله السّابقه فی جمیع الأُمور المعاشیه والمعادیه، أو فی أُمورهم الدنیویّه والمعاشیّه فقط؟. ورابعاً: هل عملهم من باب الأماره أو الأصل بمعنی کونه أصلاً یرجعون إلیه عند التحیّر؟ وخامساً: هل بناؤهم علی التعبّد بالأخذ بالحاله السّابقه أو أنّه مستندٌ إلی دلیل؟ وسادساً: هل لو لم یأخذ أحد بالحاله السّابقه یلام ویؤاخذ علی ذلک أو لا لابدیّه للعمل علی طبقها؟ ثمّ لا یخفی أنّ هذا الوجه من العلاّمه فما بعد، وقد تبعه الوحید وکاشف الغطاء.

ص: ۳۵

فمنهم من قال بثبوت هذه السّيره على وجه الإطلاق.

ومنهم من نفى وجودها على وجه الإطلاق.

ومنهم من فصّل:

فمنهم من قال بالتفصيل بين الشك فى المقتضى والشك فى الرافع، فلو لم يحرز الإقتضاء للبقاء فلا سيره عند العقلاء.

ومنهم من قال بالتفصيل بين الموارد التى يغلب فيها البقاء وغيرها، فالسّيره قائمه على القسم الأوّل لا مطلقاً، وهذا ما تفيده كلمات الشيخ. مثلًا: لو ورد الحكم من المولى ثمّ شكّ فى نسخه له، فحيث أنّ الغالب عدم النسخ، فإنّ السّيره قائمه على البناء على بقاء الحكم.

ومنهم من قال بالتفصيل بين مورد الظن بالبقاء وغيره. وهو المستفاد من كلمات المحقّق القمى.

حول الدليل على دعوى السّيره

هذا، وقد استدلّ لثبوت السّيره فى أصلها بوجهين:

الأوّل: إنّ الأخذ بالحاله السّابقه من الأُمور الفطريّه الجبليّه، فهو فوق البناء العقلائى. بل هذه الحاله موجوده فى الحيوانات، فالسّيره العقلائيّه الإنسانيّه ناشئه من الفطره.

وفيه:

أوّلًا: إن كان كذلك، فالدليل ليس السّيره وبناء العقلاء.

وثانياً: هذه الحاله موجوده عند الحيوانات، ولكن هل تأخذ الحيوانات

بالحاله السّابقه مع الشک أوْ لا؟ هذا غیر معلوم لنا.

الثانی: إنّه لو وصل الأمر إلی العبد من المولی، ثمّ احتمل العبد عدول المولی عن أمره، فإنّ بناء العقلاء علی لزوم العمل علی طبق الأمر وعدم الإعتناء بالإحتمال والشک اللّاحق، ولذا لو ترک العبد الإمتثال معتذراً بالشک اللّاحق، لم یسمع منه ویکون مستحقّاً للعقاب عند العقلاء.

وفیه:

هذا صحیح، ولکن من أین یثبت أنّ لزوم العمل بالیقین السّابق هو من باب الإستصحاب، فلعلّه من باب قاعده الإشتغال، إذ یحکم العقل والعقلاء علی أساسه بلزوم الإتیان بما تیقّن به من أمر المولی حتّی یحصل الفراغ. ومجرّد إحتمال إبتناء سیرتهم علی قاعده الإشتغال یُسقط الإستدلال.

وأضاف المحقّق الخراسانی:(۱) إنّه ربّما یعمل العقلاء علی طبق الحاله السّابقه من أجل الإطمینان ببقاءها، فکان عملهم مستنداً إلی الإطمینان اللاّحق لا الإستصحاب بمعنی إبقاء الحاله السّابقه مع الشک فیها لاحقاً. ولذا، فإنّ العقلاء فی الأُمور المهمّه والکبیره لا یکتفون بمجرّد الیقین السّابق، فمثلاً: لا یرسل الإنسان العاقل المال الکثیر إلی الشخص الذی لا یعلم بوجوده الآن، إستناداً إلی العلم السّابق بوجوده، بل یستخبر عن وجوده وحاله فعلًا ثمّ یرسل إلیه المال.

ومن الموارد ما یرتِّب العقلاء الأثر علی الیقین السّابق من باب الإحتیاط

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۷۸.

لا من باب الإستصحاب، كما لو كان له ولد فى بلدٍ حصل فيه الإضطراب، واحتمل موت الولد، ولكنّه من جهةٍ أخرى يحتمل وجوده واحتياجه الشديد إلى المال. فإنّه يرسل إليه المال إحتياطاً لئلّا يموت من الجوع.

وتحصّل: أنّه لابدّ من ثبوت عمل العقلاء على طبق الحاله السّابقه من باب الإستصحاب، حتّى يستدلّ عليه ببناء العقلاء، فلو احتمل وقوع العمل على طبق قاعده الإشتغال أو الإحتياط أو الإطمينان لم يتم الإستدلال.

إشكال آخر:

وأيضاً: إنّه لا ريب فى عدم وجود التعبّد فى السّيره العقلائيّه مطلقاً، لأنّ التعبّد إنّما يكون بين المولى والعبد، وأمّا بين العقلاء بما هم عقلاء، فلا يوجد التعبّد، وإذا انتفى التعبّد، فهل البناء على الحاله السّابقه من الأُمور العقلائيّه الثابته والمرتكزه فى أذهان العقلاء؟

مثلاً: عندما يقع البيع والشراء، فإنّ المرتكز عند المتعاملين سلامه العوضين ولزوم تسليمهما ... هذا شىء مرتكز فى أذهان العقلاء؟ فهل الأخذ بالحاله السّابقه مرتكز مثله؟

كلّا ... وإنّما المنشأ للأخذ هو الإحتياط أو الإطمينان أو الإشتغال ... ؟

تلخّص:

إنّ الفقيه يحتاج إلى الحجّه، والإنصاف أنّ السّيره العقلائيّه ليست الحجّه على الإستصحاب ... .

ولو سلّمنا ثبوت السّيره ... فهل لو لم يعمل أحدٌ على طبق الحاله السّابقه وتوقّف، يؤاخذه العقلاء؟ كلّا ... فأين الحجّه؟

ص: ۳۸

تفصيل المحقّق النائينى

وفصّل الميرزا، فوافق على قيام السّيره العقلائيّه على العمل بالحاله السّابقه فى موارد الشک فى الرافع، أمّا مع الشک فى المقتضى فلا، قال: إنّه لا مجال لإنكار قيام السّيره العقلائيّه والطريقه العرفيّه على الأخذ بالحاله السّابقه وعدم الإعتناء بالشک فى ارتفاعها، ولم يردع عنها الشارع ــ ولكنّ القدر المتيقّن هو الأخذ بالحاله السّابقه عند الشک فى الرافع، ضروره أن الشک فى بقاء الحياه لو أوجب التوقّف فى ترتيب آثار الحياه لانسدّت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يقم للعقلاء سوق. وأمّا عند الشک فى المقتضى، فبناؤهم على التوقّف والفحص إلى أن يتبيّن الحال.(١)

الإشكال عليه

أوّلاً: دعوى بناء العقلاء على إجراء الإستصحاب فى مطلق موارد الشک فى الرافع ممنوعه، بل إنّه مقيّد بموارد الشکّ المتساوى الطرفين، فلو ظُنّ بزوال الحاله السّابقه لا يجرى عندهم الإستصحاب.

وأيضاً: فإنّ العقلاء فى كثيرٍ من الموارد لا يجرون الإستصحاب، كما لو كان إجراؤه على خلاف الإحتياط. وبعباره أُخرى: إذا كان الإستصحاب مخالفاً للإحتياط، فلا سيره على إجرائه قطعاً.

فالقول بعدم إجرائهم الجريان مع الشک فى المقتضى صحيح، لكنّ القول

١- ١. فوائد الأُصول ۴ / ٣٣٢ ــ ٣٣٣.

بإجرائهم الإستصحاب مطلقاً مع الشك فى الرافع ممنوع.

وثانياً: إنّه ليس عدم العمل على طبق الحاله السّابقه موجباً لاختلال النظام فى جميع الموارد، لأنّ هذا المحذور إنّما يتوجّه فيما لو توقّف عن العمل بالحاله السّابقه بمجرّد الشك فى الرافع، لكنّ كثيراً من موارد العمل إنّما هو من أجل الجهات الأُخرى لا الإستصحاب. مثلاً: يرسل المال إلى الشخص فى البلد الآخر من أجل العلاج، مع احتمال كونه ميّتاً، لأنّ هذا الإرسال هو مقتضى الإحتياط فى حفظ النفس.

أو أنّه يعمل على طبق الحاله السّابقه إعتماداً على وثوقه ببقائها، فلا يكون عمله من باب الإستصحاب.

تفصيل المحقّق العراقى

وفصّل العراقى[1] بنحوٍ آخر، فقال بأنّ العقلاء يجرون الإستصحاب فى أُمورهم المعاشيّه، لأن ذلك مقتضى الإرتكاز عندهم. وأمّا فى الأُمور الديتيّه فلا يوجد فى أذهانهم هكذا إرتكاز. (قال) لأنّه لو كان هكذا إرتكاز فى أذهان العقلاء لما أنكر جماعه كبيره من العلماء حجّيه الإستصحاب مع كونهم من كبار العقلاء.

الإشكال عليه

أوّلاً: قبوله وجود الإرتكاز العقلائى فى الأُمور غير الشرعيّه، منقوض بموارد:

١ ــ موارد الشك فى المقتضى.

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ۳۴.

۲ ـ موارد الظنّ بالخلاف.

۳ ـ موارد الإحتياط.

ثانياً: قوله بعدم وجود الإرتكاز فی الأُمور الدينيّه وإلّا لما أنكر جمع من العلماء حجّيه الإستصحاب. منقوض بمسأله خبر الواحد الثقه، فإنّ حجّيّته من الإرتكازات العقلائيّه قطعاً، مع أنّ مثل ابن إدريس وغيره ينكرون حجّيه خبر الواحد الثقه.

ثالثاً: قوله بعدم وجود الإرتكاز عند العقلاء فی الأُمور الدينيّه ووجوده فی غيرها، مردود بأنّه لا فرق فی نظر العقلاء بين القسمين المذكورين من الأُمور، فالمسيحی كما يجری الإستصحاب بالنسبه إلی حياه التاجر الذی يتعامل معه فی البلد الآخر، كذلک يجری الإستصحاب بالنسبه إلی حياه العالم المسيحی الذی يأخذ منه أحكام دينه.

ورابعاً: إنّ العراقی نفسه يوافق علی عموم التعليل الموجود فی نصوص الإستصحاب كما سيأتی.

وخامساً: التعليل الموجود فی «لأنّک كنت علی يقينٍ من وضوئک» دليلٌ علی إرتكازيّه العمل علی طبق الحاله السّابقه فی الأُمور الشرعيّه كالوضوء.

وهذا تمام الكلام فی صغری السّيره العقلائيّه.

الكلام فی الكبری

إنّ هذه السّيره علی فرض ثبوتها يتوقّف حجّيتها علی قبول الشارع لها بالإمضاء أو عدم الردع.

رأی المحقّق الخراسانی

اشاره

فقال المحقّق الخراسانی:(۱) هذه السّیره مردوعه بوجهین:

أحدهما: الآیات الناهیه عن العمل بغیر علم، وإبقاء الحاله السّابقه مع الشک فی بقائها عملٌ بغیر علم، واللّه عزّ وجلّ یقول «لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ».(۲)

والثانی: إنّ الوظیفه فی الشبهات الحکمیه _ سواء الوجوبیّه والتحریمیّه _ والموضوعیّه هی إمّا البراءه وإمّا الإحتیاط _ حسب الإختلاف بین العلماء _ ، فالمجعول الشرعی فی الشبهات أحد الأصلین، فلا مجری للإستصحاب فیها، وهذا یکشف عن عدم إعتبار الشارع للإستصحاب المعتبر ببناء العقلاء.

فهذه السّیره علی فرض ثبوتها مردوعه.

الإشکال علیه

وقد أشکل علیه العلماء _ عدا المحقّق العراقی _ بأن: هذا الکلام یناقض کلامه فی مسأله حجّیه خبر الواحد، فقد ذکر السّیره العقلائیّه دلیلاً علی حجّیه خبر الواحد، ثمّ قال: لا یتوهّم کون السّیره مردوعهً بأدلّه النهی عن العمل بغیر علم.

فما أفاده هنا قد ذکره هناک بعنوان «التوهّم» ثمّ أجاب عنه بأنّ هذه الرادعیّه مستحیله، للزوم الدور، لأنّ النسبه بین السّیره و«لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ »نسبه الخاص إلی العام، فرادعیّه الآیه عن السّیره موقوفه علی عدم تخصیص السّیره

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۸۷.

۲- ۲. سوره الإسراء، الآیه ۳۶.

للآیه (فلو خصصت الآیه لم تشمل السّیره) لکنّ تخصیص السّیره للآیه متوقّف علی رادعیّه الآیه، فلو تمّت الرادعیّه لما تحقّق التخصیص.

وحاصل کلامه هناک: عدم کون السّیره مردوعهً، ولمّا کانت بمرأی من الشارع فهی ممضاه عنده.

وهذا یناقض کلامه هنا، حیث قال بالرادعیّه، لکنّ الرادعیّه مستلزمه للدور.

بل مخصصیّه السّیره أیضاً مستلزمه للدور، لأنّها إنّما تخصّص إذا لم تکن الآیه رادعهً لأنّ السّیره المردوعه غیر قابله للتخصیص، فکان مخصصیّه السّیره متوقّفه علی عدم رادعیّه الآیه، وعدم الرادعیّه متوقّفه علی تخصیص السّیره لها.

الجواب

فأجاب المحقّق الخراسانی: بأنّه لا حاجه فی حجّیه السّیره إلی إحراز عدم الردع عنها، بل یکفی عدم ثبوت الردع من الشارع بعد الفراغ عن وجودها عند العقلاء. أمّا وجود السّیره العقلائیّه بالعمل بخبر الثقه، فلا ریب فیه، وأمّا عدم ثبوت الردع، فقد ظهر أنّ رادعیّه الآیه مستلزمه للدور، ولا رادع غیرها.

ثمّ إنّه ذکر وجهاً آخر لعدم الرادعیّه وهو:(۱)

إنّ السّیره علی العمل بخبر الثقه قائمه قبل نزول الآیه، فلو شککنا فی رادعیّتها عنها بعد نزولها نستصحب عدم الرادعیّه.

وأیضاً: لمّا کانت السّیره قبل الآیه، فإنّه بعد نزولها یدور الأمر بین أن تکون الآیه ناسخه للسّیره أو تکون السّیره مخصّصه للآیه، وعند دوران الأمر یتقدّم

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۰۴، الهامش.

التخصیص لکونه أغلب من النسخ.

وأیضاً: إنّ الآیه متعلّقه بأُصول الدین ولا علاقه لها بالفروع.

إشکال المحقّق النائینی

وأشکل المیرزا: بأنّ جمیع ما ذکره المحقّق الخراسانی لعدم رادعیّه الآیات عن السّیره فی خبر الواحد، یجری فی السّیره بالعمل بالإستصحاب، وإلّا یلزم التهافت والتناقض فی کلماته.

دفاع المحقّق العراقی

ودافع المحقّق العراقی(۱) عن شیخه مجیباً عن إشکال المیرزا بالفرق بین مسألتی خبر الواحد والإستصحاب، وذلک:

بأنّ ظاهر قوله تعالی «لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ » هو النهی عن اتّباع غیر العلم، وهذه الآیه تنطبق علی الإستصحاب ولا تنطبق علی خبر الواحد، لأنّ العقلاء فی خبر الواحد یلغون احتمال الخلاف، فیکون بمنزله العلم، ولیس الحال فی الإستصحاب کذلک، بل هم یجعلونه أصلًا یرجعون إلیه فی حال الشک والتحیّر. فتکون الآیه رادعه عن العمل بالإستصحاب وغیر رادعه فی خبر الواحد.

النظر فیه:

ولکنّ هذا الدفاع لا یفید:

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۳۶.

أوّلاً: لأنّ المحقّق الخراسانی ذکر هناک أنّ الآیه لا علاقه لها بفروع الدین، وفی الإستصحاب ذکر أنّها رادعه. وهذا تهافت.

وثانیاً: قد استدلّ فی خبر الواحد بلزوم الدور، ولم یستدل بکونه أمارهً لیقع الفرق بینه وبین الإستصحاب.

رأی المحقّق الخوئی

اشاره

ووافق السیّد الخوئی صاحب الکفایه فی خبر الواحد بدلیلین:

١ ــ کون الآیات متعلِّقه بأُصول الدین.

٢ ــ لزوم الدور.

النظر فیه:

ولکنّ کون الآیات متعلّقه بأُصول الدین أوّل الکلام، فقوله «لا تَقْفُ ... » آبٍ عن التخصیص، لکونه معلّلاً ب ـ«إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ ... ». وهذا یعم.

وما دلّ علی النهی عن العمل بالظن أیضاً آبٍ عن التخصیص، لکونه معلّلاً ب ـ«إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا » وهذا یعم.

وأمّا الدور، فقد ذکر السیّد الخوئی ــ فی خبر الواحد ــ أنّ مخصصیّه السّیره مستلزمه للدور، لکنّ رادعیّه الآیات عن السّیره غیر مستلزمه له.

أمّا إستلزام مخصصیّه السّیره للدور، فلأنّ السّیره ما لم تصر حجّهً لا تکون مخصّصهً، لأنّ الصلاحیّه للتخصیص فرع الحجّیه، وعلیه، فالسّیره موقوفه علی الإمضاء حتّی تکون حجّهً، والآیات دالّه علی عدم الإمضاء. والحاصل: إنّ

مخصصيّه السّيره للآيات تتوقّف على ثبوت عدم الردع من الشارع _ لا عدم ثبوت الردع _ ، إذن، لابدّ من إحراز عدم الردع ولا يكفى عدم ثبوته، وإحرازه يتوقّف على عدم رادعيّه الآيات، وعدم الرادعيّه متوقّف على حجّيه السّيره بالإمضاء.

وأمّا عدم إستلزام رادعيّه الآيات عن السّيره للدور، فلأن الآيات عامّه بلا ريبٍ، تعم كلّ ما كان بغير العلم من العمل، وخروجها عن تحت الآيات يحتاج إلى دليلٍ، ومجرّد عدم ثبوت مخصصيّه السّيره للآيات كاف لبقائها تحتها، وقد تقدّم أنّ المخصّصيّه مستلزمه للدور.

وتلخّص: إنطباق «لا تَقْفُ » على العمل بخبر الواحد.

أقول:

هذا إشكال السيّد الخوئى على صاحب الكفايه فى بحث خبر الواحد.

ونفس هذا الإشكال يرد على السيّد فى بحث الإستصحاب، حيث وافق المحقّق الخراسانى على عدم الرادعيّه.

التحقيق

والتحقيق عدم إمكان رادعيّه الآيات عن كلّ سيرهٍ عقلائيّه ثابته. وذلك: لأن الآيات ملقاه إلى العقلاء، وهى لا تصلح للرادعيّه عن السّيره الثابته عندهم بما هم عقلاء، لأنّها إنّما تنهى عن العمل بغير العلم، ومن المعلوم أنّ المراد من «العلم» هو العلم الوجدانى أو ما ينتهى إلى العلم. وبعباره أُخرى: هى تنهى عن إتباع غير الحجّه، ومتى كان العمل عن حجّهٍ، فإنّه لا يُستحق العقاب عليه إن كان مخالفاً للواقع، ولذا لو قامت الحجّه على براءه الذمّه فترك العمل وظهر وجوبُه فى الواقع،

لم يکن مستحقّاً للعقاب. وکذا لو عمل بقاعده الحلّ مثلاً، وهکذا.

وعلی هذا، فإنّه یکون العمل الواقع عن الحجّه خارجاً عن تحت الآیات تخصّیصاً، والسّیره العملیّه الثابته من العقلاء بما هم عقلاء والتی تقع المؤاخذه عندهم علیها من هذا القبیل، أی إن الآیات تکون منصرفهً هذه السّیره.

وبعباره أُخری: إذا کانت السّیره عند العقلاء بهذه المثابه، والخطابات ملقاهٌ إلیهم، فإن سیرتهم تکون قرینه حافّهً بالکلام وموجبهً لانصرافه إلی غیرها، لأنّهم یرون الحاله السّابقه حجّهً یجوز لهم العمل علی طبقها.

وهذا تمام الکلام علی حجّیّه الإستصحاب بالسّیره العقلائیّه.

۲ _ الظن

اشاره

وتقریب الإستدلال لحجّیّه الإستصحاب من باب الظنّ هو: إنّ الیقین بالوجود السّابق موجب للظن ببقائه فی الزمان اللّاحق، وهذا الظن معتبر. فههنا صغری وکبری کذلک، وقد وقع الکلام فی کلیهما.

الإشکال فی الصغری

اشاره

أمّا الصّغری، ففیها وجوه من الإشکال؛ منها:

الوجه الأوّل

إنّ الدلیل لا یطابق المدّعی، لأن المفروض حجّیه الإستصحاب، سواء کان الظنّ موافقاً للحاله السّابقه أو مخالفاً، وسواء کانت الحاله اللّاحقه الشک المتساوی الطرفین أو الظن.

وهذا الدليل أخص من المدّعى، لأنّه يختص بالظنّ الموافق لليقين السّابق.

الوجه الثانى

إنّه قد لا يوجب اليقين السّابق للظنّ بالبقاء لاحقاً، وفى موارد إفاده الظن: قد يكون الظنّ بالبقاء مؤقّتاً بيومين مثلاً، ونحن نريد فى الإستصحاب الظنّ ببقاء المتيقّن السّابق فى ظرف الشك اللّاحق بصورةٍ دائمه.

الإشكال فى الكبرى

وأمّا الكبرى، فلو فرض تماميّه الصّغرى، فلا دليل على إعتبار هذا الظنّ، بعد قيام الأدلّه الأربعه على عدم حجّيه الظن إلّا ما خرج بالدليل.

٣ _ الإجماع

اشاره

ومن الأدلّه على حجّيه الإستصحاب: إجماع العلماء، وقد ادّعى هذا الإجماع المحقّق فى المعارج بعباره: أطبق العلماء.(١) وعن العلّامه فى بعض كتبه(٢) دعوى الإجماع صريحاً، وعن بعض الأكابر(٣) دعوى الإتفاق.

الكلام عليه

وقد وقع الكلام بين العلماء الأعلام فى هذا الإجماع من حيث الصغرى

١- ١. معارج الأُصول: ٢٨٧.

٢- ٢. مبادئ الوصول: ٢٥١.

٣- ٣. أُنظر: فرائد الأُصول ٣ / ٥۴.

ومن حيث الكبرى كذلك:

أمّا من حيث الصغرى، فهو غير ثابت، لأنّ صاحب المعالم(۱) قال: أنكره الأصحاب. والمرتضى أنكر حجّيه الإستصحاب.(۲)

نعم، دعوى (الإجماع) تجتمع مع مخالفه البعض، لإختلاف المسالك فى الإجماع، فعلى مسلك اللطف _ مثلًا _ يصحّ دعوى الإجماع باتّفاق أهل العصر الواحد. أمّا دعوى (الإتّفاق) فلا تجتمع مع المخالفه.

وأمّا من حيث الكبرى، فإن الإجماع المعتبر ما كان منه كاشفاً عن رأى المعصوم أو عن دليلٍ معتبرٍ عندنا. ومن المعلوم وجود الأدلّه الأُخرى على حجّيه الإجماع، حتّى أنّ العلّامه والمحقّق قد أقاما الأدلّه العديده. فهو إجماع مدركى.

۴ _ النصوص

اشاره

وعمده الدليل على حجّيه الإستصحاب (الروايات). وأمّا غيرها من الأدلّه فلا يعتبر به كما عرفت.

صحيحه زراره الأُولى

اشاره

وهذه نصوص المسأله.

وأوّلها صحيحه زراره الوارده فى الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء من كتاب الطهاره:

۱- ۱. معالم الأُصول: ۲۵۳.

۲- ۲. الذريعه إلى أُصول الشريعه ۲ / ۸۲۹.

قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زراره، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرّک إلى جنبه شیء ولم يعلم به؟

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجیء من ذلک أمر بيّن، وإلّا، فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشک، وإنّما ينقضه بيقين آخر.(۱)

وجه الاستدلال:

أمّا سنداً، فلا ينبغی الشک فی صحّه الروايه، فإنّ السند إلى زراره صحيح بلا إشكال، وزراره لا يروی عن غير المعصوم، لا سيّما مثل هذه الروايه، فلا يضرّ الإضمار، لا سيّما وأنّ غير واحدٍ من الفقهاء(۲) رواها مسندةً إلى الإمام أبيجعفر عليه السّلام، فكأنّهم وجدوها مسندةً فی الأُصول، ورووها كذلک، وصاحب الوسائل لم يعثر عليها، واللّه العالم.

إلّا أن يقال بأنّ القرائن التی أوجبت إعتبار نسخه الأصل عند السيّد وغيره كلّها حدسيّه، وحدس الفقيه لا يكون حجّةً على الفقيه الآخر. فتأمّل.

والعمده أنّ زراره لا يروی عن غير المعصوم.

وأمّا فقه الحديث. ففی الروايه سؤالان: (أحدهما): عن حكم الخفقه أی

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱ / ۲۴۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ۱.

۲- ۲. كالسيّد بحر العلوم فی الفوائد الأُصوليّه: ۱۱۰ والمحدّث البحرانی فی الحدائق الناضره.

السِنَه. وهذا السؤال لا علاقه له بالإستصحاب، ومنشؤه: الشک فی مفهوم النوم سعهً وضیقاً، أو الشک فی حکم السنه. فأجاب الإمام بما حاصله: أنّ السنه غیر النوم. _ وکذلک القرآن الکریم فی آیه الکرسی «لاـ تَأْخُذُهُ سِنَهٌ وَلاـ نَوْمٌ » _ وحکمها غیر حکمه.

(والسؤال الثانی) عن حکم ما إذا شک فی تحقّق النوم الناقض للوضوء.

وهذه شبهه موضوعیّه، فهو یسأل عن الطریق للعلم بالنوم.

وهذا السؤال یرتبط بالإستصحاب، وحاصل جواب الإمام:

إنّ هذا الرجل کان متیقّناً بوضوئه، والآن هو علی یقینه السّابق.

الإشکال فی الإستدلال:

وقد أُشکل فی الإستدلال بالصّحیحه بوجوه:

(الأوّل) إنّ الإستصحاب لا یجری فی الأحکام الفرعیّه فقط، بل یجری فی الأحکام الأُصولیّه أیضاً، کما لو شک فی حجّیه حجّهٍ کالبیّنه بقاءً، فإنّه تستصحب الحجّیه، أو حدوثاً، فإنّه یستصحب عدم الحجّیه کالظنّ.

لکنّ الصّحیحه خبر واحدٍ، والخبر الواحد غیر جارٍ فی المسأله الأُصولیّه.

(الجواب) إنّ خبر الواحد جارٍ فی المسأله الأُصولیّه أیضاً کالمسأله الفرعیّه، وفی الأحکام الوضعیّه کالأحکام التکلیفیّه. وإنّما لا یجری خبر الواحد فی أُصول الدین، لأن المعتبر فیها هو العلم والیقین.

(الثانی) إنّ القول بحجّیه الإستصحاب بالصّحیحه یستلزم عدم حجّیه الإستصحاب. لأنّ الإستصحاب نفسه من الحوادث، لأنّه إعتبار شرعی وضعی

حَدَث من الشارع، وعليه، فهو مسبوق بالعدم. فإذا كان الإستصحاب حجّةً يلزم عدم حجّيته، لأن أركان الإستصحاب موجوده فى نفس حجّيه الإستصحاب.

(الجواب) إنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين بأمرٍ ثمّ الشك فى بقائه، لكنّ أدلّه خبر الواحد تفيد عدم الإعتناء بالشك وإلغاء إحتمال الخلاف، كقوله عليه السّلام: «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عن ثقاتنا».

فخبر الواحد يفيد العلم تعبّداً، وما قام عليه الخبر غير مشكوك فيه، فالصّحيحه تفيد العلم بحجّيه الإستصحاب، فلا شك فى حجّيّته تعبّداً، فلا يجرى إستصحاب عدم حجّيه الإستصحاب.

(الثالث) إنّ هذه الصّحيحه تنهى عن نقض اليقين بالشك، والحال أنّه منقوض به وجداناً، فكيف يتعلّق النهى به؟

(الجواب) إنّ المنهى عنه مقدورٌ وهو نقض اليقين بالشك عملاً.

المحتملات الخمسه فى الصّحيحه

وهل تدلّ الصّحيحه على قاعده كليّه أو هى خاصّه بموردها؟

إنّه لا ريب فى دلاله الصّحيحه على حجّيه الإستصحاب مع الظنّ بالخلاف، لأنّه لمّا «حرّك فى جنبه شيء وهو لا يعلم» فإنّه ظانٌّ بنومه. إذن، فالإستصحاب جارٍ مع الظن بالخلاف. نعم، لو كان حجّيه الإستصحاب من باب السّيره العقلائيّه، فإنّهم لا يجرونه مع الظن بالخلاف. هذا مطلب.

والمطلب الآخر هو: إنّ مورد الصّحيحه شبهه موضوعيّه، فلو كانت مختصّه به، كان الإستصحاب قاعده فقهيّه لا مسأله أُصوليّه. وحينئذٍ نقول:

قد دلّت الصّحيحه على أنّه لو كان على وضوءٍ فشك فى حدوث النوم الناقض، فلا يجب عليه الوضوء، ولكن هل هى مختصّه بهذه المسأله، أى مسأله الوضوء والشک فى الناقض ــ وهو النوم ــ خاصّةً أو الأعم منه ومن كلّ ناقض؟

وأيضاً: هل تعمّ الصّحيحه الشبهه الحكميه أيضاً أو تختصّ بالموضوعيّه؟

لقد سأل زراره: «إنْ حرّك فى جنبه شىء وهو لا يعلم» فأجاب الإمام بما حاصله «لا يجب عليه الوضوء»، ثمّ أكّد عليه السّلام الإمام الجواب بقوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام».

لكنّ قوله عليه السّلام بعد ذلك: «وإلاّ ...» مطلبٌ جديد، فإنّه يعطى قاعدةً كليّةً، فما هو المقصود؟

قد اختلفت أنظار العلماء فى معنى هذه الجمله، على وجوه:

أن يكون قوله «وإلاّ ...» شرطاً، وكلّ شرط فلابدّ له من جزاء. وقوله: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» تمهيد للجزاء، والجزاء قوله «فلا ينقض اليقين بالشک»، لكنّ «الفاء» دخلت على الجمله الممهّده.

أن لا يكون «ولا ينقض»، هو الجزاء، لأن الجزاء يكون مع «الفاء» وبدون «الفاء»، أمّا أن يكون مع «الواو» فلا. إذن، ما هو الجزاء؟ هنا إحتمالات قال بكلٍّ منها قائل:

أن يكون الجزاء هو «فإنّه على يقين من وضوئه». لأنّ معنى الروايه: «وإلاّ» أى: وإن لم يكن متيقّناً من نومه، «فإنّه على يقين من وضوئه».

فوقع الإشكال: بأنّ الجزاء يترتّب دائماً على الشرط، لوجود العلقه بينهما، ولكن اليقين بالوضوء غير مترتّبٍ على عدم اليقين بالنوم، لأنّه ــ سواء كان على

يقينٍ من نومه أو لم يكن ــ متيقّن من وضوئه من قبل. وعلى هذا، لا ـ يعقل أن يكون «فإنّه على يقين من وضوء» جزاءً للشرط «وإن لم يستيقن أنّه قد نام».

واختلفت أنظارهم فى توجيه كون مدخول «الفاء» وهو «فإنّه على يقين ...» هو الجزاء للشرط، مع عدم الإرتباط بين الجملتين كما تقدّم:

فقيل: إنّ قوله «فإنّه على يقينٍ» جمله خبريّه، غير أنّها ليست معلولاً للشرط، بل هى علّه للشرط، فكأن الإمام عليه السّلام يخبر عن أمرٍ خارجى هو يقين هذا الشخص بالوضوء، وجعل هذا اليقين جزاءً للشرط، والعلّه قد تقع جزاءً، كقولك: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه. فمعنى الروايه حينئذٍ: إن لم يتيقّن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء لكونه متيقّناً سابقاً بالوضوء.

وهذا الوجه مستفادٌ من كلام المحقّق الإصفهانى.(١)

وقيل: إن قوله «فإنّه على يقينٍ» جمله خبريّه، لكنّها فى المعنى إنشائيّه، فمعنى الروايه: إن لم يستيقن بالنوم فليس له أن ينقض وضوئه عملاً.

والفرق بين هذا القول وسابقه واضح، إذ الجزاء أصبح معلولاً، وكان المعنى: إن لم يستيقن بالنوم لا يجوز له نقض الوضوء عملاً.

وهذا رأى الميرزا.(٢)

وتلخّص ممّا ذكرنا إلى الآن: أنّ الأقوال فى مدلول الروايه مختلفه:

١ ــ حجّيه الإستصحاب فى مورد اليقين بالوضوء والشكّ فى النوم.

ص: ۵۴

١- ١. نهايه الدرايه ۵ / ۴١ ــ ۴٢.

٢- ٢. أجود التقريرات ۴ / ٣٣.

۲ ـ حجّیه الإستصحاب فی مورد الیقین بالوضوء والشکّ فی الناقض نوماً أو غیره.

۳ ـ حجّیه الإستصحاب فی مطلق المتیقّن والمشکوک.

واختلفت أنظار القائلین بالقول الثالث فی معنی الروایه:

۱ ـ أن الجمله «وإلّا» شرطیه، وجوابها نفس «فإنّه علی یقینٍ ...»

فقیل: إنّ الجمله المذکوره إخباریّه فی معنی الطلب. أی: إن لم یستیقن من نومه یجب علیه العمل علی الیقین السّابق.

وقیل: إنّ الجمله المذکوره بیان لإعتبار الیقین السّابق، أی: إن الشارع یخبر عن إعتباره للیقین السّابق بالوضوء فی ظرف الشک بالنوم.

وقیل: إنّ الجمله المذکوره خبریهٌ حقیقیّهً، فهو یخبر عن أنّ المتیقّن سابقاً بالوضوء متیقّنٌ به إن شک فی بقائه.

وقیل: إنّ الجمله «وإلّا» شرطیّه، لکنّ جزائها لیس جمله «فإنّه علی یقین» بل إنّ هذه الجمله تمهید للجزاء، والجزاء هو «ولا ینقض الیقین بالشک».

وقال الشیخ وصاحب الکفایه:(۱) الجمله «وإلّا» شرطیّه، أی: وإن لم یستیقن أنّه قد نام، لکنّ «فإنّه علی یقین» لیس هو الجزاء ـ لعدم وجود الترتّب بین هذه الجمله وجمله الشرط، مع أنّ الترتّب ضروری، مثل: إن جاءک زید فأکرمه، حیث ترتّب الإکرام علی المجیء. ولیس هذا الترتّب موجوداً بین الجملتین، لأن الیقین بالوضوء غیر مترتّب علی عدم الیقین بالنوم، لأن الیقین بالوضوء موجود سواء یتیقّن بالنوم أو لا ـ بل الجزاء جمله محذوفه تقدیرها: لا یجب علیه الوضوء.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۵۶، کفایه الأُصول: ۳۸۹.

والمعنى على هـذا: وإن لم يستيقن أنّه قـد نـام فلاـ يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين من وضوئه. فكانت جمله: «فإنّه على يقين» علّهً لعدم وجوب الوضوء، وقد قامت هذه الجمله مقام جزاء الشرط.

ونظائر هذا فى القرآن والإسـتعمالات الفصـيحه كثيره، كقوله تعالى «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّه ‌َغَنِيٌّ عَنِ الْعالَمينَ » ومن الواضح إنّ غنى اللّه عن العـالمين لاـ يرتبـط بـالكفر، فسواء كفر أحـدٌ أو لم يكفر، فإنّ اللّه غنى عن العالمين. فليس «فَإِنَّ اللّه ‌َغَنِيٌّ عَنِ الْعالَمينَ » جزاءً للشرط وإن ورد عليه «الفاء»، بل الجزاء محذوف.

هذا تمام الكلام فى بيان المحتملات.

بيان دلاله الصّحيحه

وما ذكراه هو الأقرب، والصّـحيحه دالّه على حجّيه الإستصحاب مطلقاً، وقد اختار السيّد الخوئى هذا الرأى.(١) وأشكل على رأى أُستاذيه الميرزا والإصفهانى قدّس اللّه سرّهم.

ولو لم يتم النظر المذكور، فإنّ دلاله الصّحيحه على حجّيه الإستصحاب مطلقاً تامّه، لأُمور عديدهٍ موجودهٍ فيها:

منها:

إنّ هذه القضيّه وارده فى غير الوضوء أيضاً، كالشك فى عدد الركعات وغيره ممّا سيأتى. فالكبرى عدم نقض اليقين بالشك غير مختصّه بالوضوء.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۶.

ومنها:

التأكيد الموجود فى الصّحيحه: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» «حتّى يجىء من ذلك أمر بيّن» و«إلاّ فإنّه على يقين» و«ولا ينقض اليقين بالشك» و«بل ينقضه بيقين آخر» كلّ ذلك لإفاده قاعده كليّه.

ومنها:

إسناد كلمه (النقض)، فإن مفهومها كلّ أمر مبرم محكم قوى. فالصّحيحه أفادت أنّ المهمّ هو (اليقين)، سواء كان المتيقَّن هو الوضوء أو غيره من عداله زيدٍ أو نجاسه ثوبٍ أو حرمه ماءٍ أو صحّه عملٍ ... وهكذا.

ومنها:

التأكيد بكلمه «أبداً».

ومنها:

إعتماد الإمام فى الصّحيحه على أمرٍ إرتكازى هو: أنّ الإنسان إذا تيقَّن بشىء لا يرفع اليد عنه بمجرّد الشك فيه.

إشكال على الصّحيحه

وذكر المحقّق الإصفهانى(۱) إشكالاً على الإستدلال بالصّحيحه حاصله: إنّه إن كانت مسبوقةً بالنكره سقط ظهورها فى إفاده معنى الجنس وحملت على العهد، كما فى قوله تعالى: «إِنّا أَرْسَلْنا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شاهِدًا عَلَيْكُمْ كَما أَرْسَلْنا إِلى

۱- ۱. نهايه الدرايه ۵ / ۴۳.

فِرْعَوْنَ رَسُولاً * فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْناهُ أَخْذًا وَبيلًا ».(۱) وعليه، فإنّ اللاّم فی «لا ینقض الیقین بالشک» تکون للعهد، مشیرةً إلی قوله علیه السّلام قبل ذلک: «فإنّه علی یقینٍ من وضوئه» لکون «علی یقین» نکرةً، وحیث أنّ المتعلَّق للیقین هو الوضوء، فلا محاله یکون قوله: «لا ینقض الیقین بالشک» مختصّاً بالوضوء، فتسقط الصّحیحه عن الدلاله علی حجّیّه الإستصحاب مطلقاً.

الجواب

ویمکن الجواب عن هذا الإشکال بملاحظه المناسبات وجمیع ما یحتفُّ بالروایه من القرائن والخصوصیّات، کما هو مقتضی القاعده فی الإستظهار من النصوص وسائر الأقوال، بأن یقال:

إنّه وإن کان الأصل فی القیود هو الإحترازیّه، فیقتضی تقیید «الیقین» بـ«الوضوء»، ولکنّ مورد ذلک هو ما إذا لم یکن الموضوع من المفاهیم الإضافیّه، کما لو قال: أکرم العالم العادل، لعدم کون العداله من المفاهیم ذات التعلّق، وأمّا فی «الیقین» وأمثاله، حیث أنّ المفهوم متقوّم بالغیر، فإنّ الأصل فی قیدیّه الغیر له یسقط، بل یصیر الکلام ظاهراً فی أنّ «الیقین» هو تمام الموضوع، وإنّما ذکر «الوضوء» معه لاحتیاجه إلی المتعلَّق ولکون الوضوء هو مورد السؤال والجواب.

وبما ذکرنا یظهر أنّ اللاّم فی «الیقین» للجنس لا للعهد، بخلافها فی الآیه المبارکه، فالقیاس مع الفارق.

۱- ۱. سوره المزمّل، الآیه ۱۵ ـ ۱۶.

وقد يشكل: بأن إستدلال الإمام عليه السّلام فى الصّحيحه ينافى القاعده الثابته: قاعده الشكّ السّببى والمسبّبى، حيث تقرّر أنّه إذا كان هناك أمران بينهما سببيّه ومسببيّه، وأمكن إجراء الأصل فى طرف السّبب، فإنّه يجرى، ومع جريانه فيه لا يبقى الشك وهو الموضوع المسبّب. ومثاله المعروف ما إذا غسل الثوب بماءٍ مشكوك الطهاره، فإنّه يقع الشك فى طهاره الثوب، ومع جريان الأصل فى طرف الماء لا يبقى الشك فى طرف الثوب.

وفى مورد الصّحيحه: الشك فى بقاء الوضوء مسبَّب عن الشك فى تحقّق النوم، ومقتضى القاعده المزبوره هو التمسک بأصاله عدم النوم، فلا يبقى الشك بالنسبه إلى الوضوء.

لكنّ الإمام عليه السّلام تمسّك بالإستصحاب فى طرف المسبّب وقال: «وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وجوه الجواب والنظر فيها:

وقد ذكر للجواب عن هذا الإشكال وجوه:

١ ــ إنّ الإمام عليه السّلام قد أجرى الإستصحاب فى الوضوء كنايةً عن جريانه فى عدم النوم، من باب ذكر اللاّزم وإراده الملزوم، ولهذا نظائر كثيره فى الإستعمالات الفصيحه.

وفيه:

إن هذا مجاز، يحتاج إلى القرينه، وهى مفقوده، وأصاله الظهور تدفع هذا الإحتمال.

٢ ـ إنّ أساس القاعده فى السّبب والمسبَّب أن يكون أحد المستصحبين موضوعاً والآخر حكماً، فهناك يكون الأصل السّببى حاكماً على المسبَّبى. وهذا الأساس مفقود فيما نحن فيه، بل النسبه هنا نسبه أحد الضدّين إلى وجود الآخر. وذلك:

لأنّ تحقّق النوم يضادّ بقاء الطهاره، والطهاره من الحدث ضدّ النوم، وعدم أحد الضدّين من اللّوازم العقليّه لوجود الضدّ الآخر، لا من الأسباب الشرعيّه، ومن المعلوم أنّ الإستصحاب غير جارٍ فى اللّوازم العقليّه.

وبعباره أُخرى: السرّ فى عدم إجراء الإمام الإستصحاب فى عدم النوم هو عدم وجود السّببيّه الشرعيه بين النوم وبقاء الوضوء، بل بينهما ملازمه عقليّه، لأن عدم أحد الضدين يلازم وجود الضدّ الآخر عقلاً.

هذا، وقد تقرّر فى بحث الضدّ بطلان مقدميّه عدم الضدّين لوجود الضدّ الآخر.

ولو سلّمنا، فإنّ الأساس فى الإستصحاب السّببى والمسبّبى أن تكون مقدميّه أحدهما للآخر مقدميّةً شرعيّه، كمثال الماء والثوب المغسول به، فيكون الأصل فى طرف السّبب حاكماً على الأصل فى طرف المسبّب.

والحاصل: إنّه لا سببيّه ومسببيّه بين عدم النوم وبقاء الوضوء.

وعلى فرض وجودها، هى عقليّه لا شرعيّه.

وفيه:

إنّ العقل هو الحاكم بكون السّببيّه عقليّه فى مواردها، والشرع هو الحاكم بكونها شرعيّةً فى مواردها.

ص: ٦٠

إنّ كون الشیء مسبّباً أی معلولاً للشیء الآخر _ سواء فی السّببیّه الشرعیّه والعقلیّه _ یتوقّف علی توفّر ثلاثه أمور: المقتضی والشرط وعدم المانع. فلو فقد أحدها لم تتحقّق المعلولیّه والمسبّبیّه، کما هو الحال فی القضایا التکوینیّه، کالنار وإحراقها للحطب.

ولمّا کان المطلب فیما نحن فیه _ وهو الحدث والطهاره من الحدث _ شرعیّاً، لعدم دخاله العقل فی مثل هذا المطلب، فلابدّ من الرجوع إلی الأدلّه الشرعیّه للتعرّف علی أنّ (المقتضی) للطهاره ما هو؟ و(الشرط) لتحقّق ذلک ما هو؟ وما هو (المانع) عن تحقّق الحدث؟

فالطهاره من الحَدَث أمر مسبّبٌ معلولٌ، والمانع عنها فی الصّحیحه هو النوم، فکان عدم النوم من أجزاء السّبب لبقاء الطهاره، وقد عرفت أنّ السّببیّه هذه شرعیّه لا عقلیّه.

۳ _ إنّ السّبب فی إجراء الإستصحاب فی طرف (الوضوء) هو عدم جریانه فی طرف (النوم)، لأنّ الشبهه فی النوم (مفهومیّه) والإستصحاب غیر جارٍ فی الشبهات المفهومیّه.

توضیحه:

إنّ هذا الوجه یتکوّن من صغری وکبری.

أمّا الکبری، فالأُصولیّون فیها علی قولین.

ووجه عدم الجریان هو أنّ المفهوم لیس موضوعاً لحکمٍ من الأحکام الشرعیّه، والإستصحاب إنّما یجری فی الأحکام وموضوعات الأحکام الشرعیّه،

ولـذا لاـ يجرى الإستصـحاب فى (الغروب) إذا شُـكّ فى تحقّقه بـأنْ يقال: الأصل عـدم الغروب، لأنّ الآثار لا تترتّب على مفهوم الغروب وإنّما تترتّب على واقع الغروب ومصـداقه، وأمره يـدور بين الوجود والعـدم، فقبل إسـتتار القرص لا شكّ، وبعـد إسـتتار القرص لا شك، وزوال الحمره لا شكّ فى عدم تحقّقه.

وأمّـا الصّـغرى، فلأـن سؤال زراره هو: هـل فى هـذه الحاله «يحرّك شـىء فى جنبه» يصـدق عنوان النوم أو لا؟ فالشـبهه مفهوميّه كمثال الغروب، والإستصحاب غير جارٍ فيها.

وفيه:

أوّلاًـ: ليس السؤال من قبيـل الشـبهه المفهوميّه، بـل هو من قبيـل الشـبهه الموضوعيّه، لأن ظاهر الروايه أنّ السؤال عن تحقّق النوم وعدم تحقّقه لمن «حرّك فى جنبه شىء»، وليس عن مفهوم النوم.

وثانياً: لو كانت الشـبهه مفهوميّهً، كان على الإمام عليه السّـلام بيانها، لرجوع الأمر إلى الحكم الشـرعى، وعدم جوابه عليه السّـلام وتمسّكه باستصحاب الطهاره يكشف عن عدم كون الشبهه مفهوميّهً.

۴ ــ إنّ حكـومه الأصـل السّـببى على الأصـل المسـبّبى إنّـما هى حيث يكـون الأصـلان متخـالفين، كمـا فى مثـال المـاء والثوب المغسول به، أمّا إذا كانا متوافقين من حيث الأثر، فلا حكومه، وما نحن فيه من قبيل الثانى.

وفيه:

إن معنى الحكومه هو إزاله أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر أو إيجاده

الموضوع للدليل الآخر بالتعبّد الشرعی، كما فی مثل «الطواف بالبيت صلاه»،(١) حيث يوجد الموضوع شرعاً، وكما فی «لا ربا بين الولد والوالد»،(٢) حيث يزيل الموضوع شرعاً.

وفيما نحن فيه: الشكُّ هو موضوع الإستصحاب، فإذا جرى الإستصحاب بالصّحيحه فی طرف السّبب، ارتفع الشك ـ وهو الموضوع ـ فی طرف المسبّب بالتعبّد الشرعی، وإذا ارتفع الموضوع ارتفع الحكم بالضروره ... وعلى هذا، فإنّه بجريان الإستصحاب فی طرف عدم النوم، لم يبق الشكّ فی بقاء الطهاره، وهذه هی الحكومه، سواء كان الأصلان متوافقين أو متخالفين.

التحقيق

والحق فی الجواب عن الإشكال ما أفاده شيخنا دام بقاه، وهو: إنّ للحكومه ـ فی مورد الأصل الحاكم والمحكوم ـ أثرين، أحدهما علمی والآخر عملی.

أمّا العلمی، فقد ذكرنا أنّ مقتضى القاعده إجراء الأصل فی طرف الحاكم دون المحكوم، كما لو كانت الحاله السّابقه فی الشیء هی الطهاره، فإنّ الفقيه يفتی بالطهاره استناداً إلى الإستصحاب ولا يتمسّك للطهاره بقاعده الطهاره وإن كانت النتيجه واحدةً، لأنّ الإستصحاب حاكم عليها ولا يبقى الشك.

وأمّا العملی، فإن كان الأصلان متخالفين، فلابدّ من إجراء الأصل الحاكم،

١- ١. مستدرک الوسائل ٩ / ۴١٠.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١٨ / ١٣۵، الباب ٧ من أبواب الربا، رقم ١.

كمـا فى مثـال الماء والثوب، وأمّا إن كانا متوافقين، فلا يلزم ذلك، لوحـده الأثر عملاً وعـدم لزوم أى محـذورٍ. ويشـهد بـذلك تمسّك الإمام عليه السّلام ــ فى موثّقه مسعده بن صدقه ــ(١) بقاعـده (الحـلّ)، مع كون المورد هو الثوب يشـترى من السوق «لعلّه سـرقةٌ أو خيانه»، فإنّ (قاعـده اليـد) تجرى فيه وهى مقدّمه على (قاعده الحلّ). وكما فى المرأه يريد زواجها ويحتمل كونها أُختاً له، فإنّ الأصل هو (إستصحاب) عدم وجود النسب بينهما أزلاً. ولكنّ الإمام تمسّك بقاعده (الحلّ).

فالحق فى الجواب: أنّ الإمام قد أجرى الإستصحاب فى طرف المسبّب، لوحده الأثر عملاً.

الصّحيحه الثانيه

اشاره

قال زراره:

قلت له: أصـاب ثوبى دم رعـاف أو غيره أو شـىء من المنى، فعلّمت أثره إلى أن أصـيب له الماء، فحضـرت الصّلاه ونسـيت أن بثوبى شيئاً، وصلّيت، ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السّلام: تعيد الصّلاه وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه، فطلبته فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟

قال: تغسله وتعيد.

١- ١. وسائل الشيعه: ١٧ / ٨٩، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الرقم ۴.

قلت: وإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلک، فنظرت فلم أر شيئاً، فصلّيت فيه فرأيت فيه؟

قال عليه السّلام: تغسله ولا تعيد الصّلاه.

قلت: لم ذلک؟

قال عليه السّلام: لأنّک كنت على يقين من طهارتک فشككت، فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک أبداً.

قلت: فإنّى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟

قال عليه السّلام: تغسل من ثوبک الناحيه التى ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتک.

قلت: فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء أن أنظر فيه؟

قال عليه السّلام: لا، ولكنّک إنّما تريد أن تذهب الشک الذى وقع فى نفسک.

قلت: إن رأيته فى ثوبى وأنا فى الصّلاه؟

قال عليه السّلام: تنقض الصّلاه وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشک ثمّ رأيته رطباً، قطعت الصّلاه وغسلته، ثمّ بنيت على الصّلاه، لأنّک لا تدرى لعلّه شىء أوقع عليک، فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک.

البحث فى جهات ثلاث:

ويقع الكلام فى هذه الروايه فى السند وفقه الحديث ومورد الإستدلال:

ص: ۶۵

السند

أمّا السند، فهذه الروايه رواها الشيخ الصدوق فی العلل والشيخ الطوسی فی التهذيب، وهی فی الوسائل فی الباب ۴۱ من أبواب النجاسات(۱) عن الشيخ مضمره، ولكنّ روايه الصّدوق مسنده إلی أبيجعفر عليه السّلام، وسندها صحيح، لأن إبراهيم بن هاشم عندنا ثقه.

وأمّا إسناد الشيخ فی الفهرست، فصحيحٌ بلا إشكال.

وبعد، فإنّ زراره لا يروی عن غير الإمام، فإضماره بحكم الإسناد.

المتن

ففی الصّحيحه ست أو سبع مسائل كما لا يخفی، فقد سأل:

أوّلاً: عن حكم نسيان نجاسه الثوب عند الصّلاه بعد العلم بالنجاسه. فأجاب عليه السّلام بوجوب إعاده الصّلاه.

ثانياً: عن حكم العلم الإجمالیبإصابه النجاسه للثوب. فأجاب بوجوب الإعاده كذلك. كما هو مقتضی قاعده العلم الإجمالی المنجز.

ثالثاً: عن حكم ما إذا ظنّ بإصابه النجاسه للثوب، ففحص عنها فلم يجدها وصلّی ثمّ رآها بعد الصّلاه. (قالوا) يحتمل أن يكون ظنّه بعد الفحص زائلاً بل يكون متيقّناً بالعدم. ويحتمل أن يبقی علی حاله أو يتبدّل إلی الشك.

وقد أجاب عليه السّلام بوجوب الغَسل وعدم لزوم إعاده الصّلاه، علی كلا التقديرين.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۳ / ۴۷۷.

ثمّ إنّ الإمام ذكر وجه عدم الإعاده بقوله: «لأنّک کنت على يقين ...»، وقد دلّ ذلک على أنّ إحراز الطهاره فى حال الصّلاه كاف فى الصّحه وإن كانت النجاسه موجوده على الثوب فى الواقع.

رابعاً: عن حكم ما إذا علم بإصابه النجاسه لأحد أطراف الثوب إجمالاً. فأجاب بوجوب غسل جميع أطراف العلم الإجمالى من الثوب، قائلًا: «تغسل من ثوبک ...».

خامساً: عن حكم الفحص عند إحتمال إصابه النجاسه. فأجاب بعدم وجوب الفحص قائلاً «لا، ولكنّک إنّما تريد ...».

وسادساً: عن حكم ما إذا رأى النجاسه على ثوبه فى أثناء الصّلاه. فأجاب بالتفصيل حيث قال بوجوب الإعاده فى صوره سبق العلم بالإصابه والشک فى موضعها. وبوجوب الغَسل فى الأثناء فى صوره عدم سبق العلم بذلک. قال: «وإن لم تشک ثمّ رأيته رطباً ...».

موضع الإستدلال

وموضع الإستدلال على حجّيه الإستصحاب فى هذه الصّحيحه هو:

السؤال الثالث، حيث قال عليه السّلام: «لأنّک کنت على يقينٍ فى طهارتک ...».

والسؤال السّادس، حيث قال عليه السّلام: «لأنّک لا تدرى، لعلّه شىء أوقع عليک، فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک».

أمّا جواب الإمام عن السؤال السّادس، فدلالته على الإستصحاب تامّه بلا كلام.

إنّما الكلام فی الإستدلال بما أفاده فی الجواب عن السؤال الثالث، قال فی الکفایه:

«نعم، دلالته فی المورد الأوّل علی الإستصحاب مبنی علی أن یکون المراد من «الیقین» فی قوله علیه السّلام: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک» الیقین بالطهاره قبل ظن الإصابه کما هو الظاهر. فإنّه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنظر والفحص بعده، الزائل بالرؤیه بعد الصّلاه، کان مفاده قاعده الیقین، کما لا یخفی».(۱)

أقول:

حاصل کلامه: إن هنا یقینین، أحدهما: الیقین بالطهاره التی کانت قبل إحتمال الإصابه. والثانی: هو الیقین بالطهاره بعد إحتمال الإصابه والفحص عن النجاسه. فإن کان المراد من «الیقین» هو الأوّل، فدلاله الصّحیحه علی الإستصحاب تامّه. وإن کان الثانی، فلا تدل علیه، بل هی دلیل علی قاعده الیقین، لأن یقینه بالطهاره الحاصل بعد الفحص قد زال بعد رؤیه النجاسه بعد الصّلاه، وحینئذٍ، یسری الشک إلی الیقین السّابق، ویظهر عدم تمامیته قبل الصّلاه.

ذکر هذا الإحتمال الثانی فی «الیقین» وإن جعل الأوّل «هو الظاهر».

وتوضیح إندفاع الإحتمال المذکور، وبیان تمامیّه الإستدلال بالصّحیحه علی الإستصحاب هو:

إنّ «قاعده الیقین» هی: ما إذا تیقّن بالشیء فی زمانٍ، وشُکّ فیه فی الزمان اللّاحق، ثمّ سری الشکّ إلی الیقین السّابق وأزاله، کما لو تیقّن بعداله زیدٍ فی یوم الجمعه،

ص: ۶۸

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۹۳.

ثمّ شكّ فی یوم السّبت فی عدالته واحتمل عدمها فی یوم الجمعه أیضاً، فیکون الشکّ ساریاً من الزمان اللّاحق إلی الزمان السّابق وموجباً لزواله فی ذلک الزمان.

هذا هو قاعده الیقین.

ولیس الحال فی الصّحیحه هکذا، لأنّ «الیقین» فیها هو الیقین بطهاره الثوب سابقاً، أی قبل الظن بإصابه النجاسه، وأمّا بعد الظن بها، فلا ذکر للیقین أصلاً، أی هو غیر متیقّن بعدم الإصابه، فیکون المشکوک فیه هو نفس المتیقَّن سابقاً وهو الطهاره. وهذا هو الإستصحاب.

إشکالٌ فی تطبیق الإستصحاب علی المورد

إنّما المهمُّ هو الإشکال، بأنّ ضابطه الإستصحاب، أی: الیقین السّابق والشکّ اللاّحق، غیر منطبقه علی مورد الصّحیحه، لأن «النقض» الموجود فیها «نقضٌ بالیقین»، لأنْ المفروض هو العلم بنجاسه الثوب حین الصّلاه، فکیف یکون تعلیل الإمام عدم الإعاده بقوله: «لأنّک کنت علی یقین ...»؟

وجوه الجواب

الجواب الأوّل

اشاره

ولهم فی رفع هذا الإشکال وجوه:

قال فی الکفایه:[1] ولا یکاد یمکن التفصّی عن هذا الإشکال إلّا بأن یقال:

إنّ الشرط فی الصّلاه فعلاً حین الإلتفات إلی الطهاره هو إحرازها _ ولو

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۹۳ _ ۳۹۴.

بأصلٍ أو قاعده ـ لا نفسها، فيكون قضيّه إستصحاب الطهاره حال الصّلاه عدم إعادتها، ولو انكشف وقوعها فى النجاسه بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجّيه الإستصحاب حالها، كما لا يخفى.

أقول:

وحاصله: ضروره التوسعه فى شرط الصّلاه من (الطهاره) نفسها، إلى (إحراز الطهاره). فكان دخوله فى الصّلاه بالإستصحاب، وهو أصل محرز، أو قاعده الطهاره.

وبعباره أُخرى: إنّ الإشكال مبنيٌّ على أن يكون شرط الثوب فى الصّلاه خصوص الطهاره، أمّا مع كون الشرط إحراز الطهاره، فالإشكال مرتفع.

والدليل على التوسعه المذكوره وأن يكون الشرط كذلك، هو نفس هذه الصّحيحه ونسبتها إلى ما دلّ على إعتبار الطهاره فى الصّلاه، فكان الشرط أعمّ من الطهاره الواقعيّه والتعبديّه.

يقول: أنْ لا طريق لحلّ الإشكال إلاّ ما ذكره.

لكنّه وقع فى إشكالٍ آخر هو: إنّ «إحراز الطهاره» ليس من الأحكام الشرعيّه ولا من موضوعات الأحكام الشرعيّه، والإستصحاب لا يجرى فى غيرهما. فأجاب بقوله:

إنّ الطهاره وإنْ لم تكن شرطاً فعلاً، إلاّ أنّها غير منعزله عن الشرطيّه رأساً، بل هى شرط واقعى إقتضائى، كما هو قضيّه التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب. هذا، مع كفايه كونها من قيود الشرط، حيث أنّه كان إحرازها

ـ بخصوصها لا غيرها ـ شرطاً.

وحاصل كلامه: الجواب عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنّ الشرط تارةً فعلى وأُخرى إقتضائى، وإنّما لا يجرى الإستصحاب فى الطهاره إن لم تكن شرطاً ـ لا فعليّاً ولا إقتضائيّاً ـ . وأمّا إذا كان لها حظّ من الشرطيّه، ولو إقتضاءً، جرى فيها الإستصحاب، ومقتضى الجمع والتوفيق هو كون الطهاره شرطاً إقتضائيّاً، فأصبحت مجعولاً شرعيّاً يجرى فيها دليل الإستصحاب.

الثانى: إنّه لمّا كان إحراز الطهاره ـ لا نفسها ـ شرطاً، كانت الطهاره من قيود الشرط، لأن «الإحراز» من المفاهيم الإضافيّه، فإذا تعلّق بـ«الطهاره» أصبحت الطهاره من قيود الموضوع الشرعى، وهذا كاف لجريان الإستصحاب.

ثمّ أورد على نفسه الإشكال: سلّمنا ذلك، لكنّ قضيّته أن يكون علّه عدم الإعاده حينئذٍ ـ بعد إنكشاف وقوع الصّلاه فى النجاسه ـ هو إحراز الطهاره حالها باستصحابها، لا الطهاره المحرزه بالإستصحاب. مع أنّ قضيّه التعليل أن يكون العلّه له هى نفسها لا إحرازها، ضروره أن نتيجه قوله «لأنّك كنت على يقين ...» أنّه على الطهاره لا أنّه مستصحبها كما لا يخفى.

فأجاب بوجهين:

أحدهما قوله: نعم، ولكنّ التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل إنكشاف الحال، لنكته التنبيه على حجّيه الإستصحاب وأنّه كان هناك استصحابٌ.

والثانى قوله: مع وضوح إستلزام ذلك لأنْ يكون المجدى بعد الإنكشاف هو ذاك الإستصحاب لا ـ الطهاره، وإلاّ لما كانت الإعاده نقضاً. كما عرفت فى الإشكال.

ص: ٧١

هذا تمام كلام صاحب الكفايه فی هذا المقام.

الإشكال علی الكفايه

وقد أورد علی جوابه عن الإشكال بوجوه:

١ ــ إنّ السّؤال كان «فإنْ ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلک، فنظرت فلم أر شيئاً، فصلّيت، فرأيت فيه. قال عليه السّلام: تغسله ولا تعيد الصّلاه. قلت: لم ذلک؟ قال: لأنّک كنت علی يقينٍ من طهارتک فشككت ...».

فسؤال زراره عن السّبب فی التفكيک بين الغَسل والإعاده ــ بخلاف السّؤالين السّابقين حيث أمر فيهما بالغسل والإعاده كليهما ــ وذلک، لأنّه إذا كان الثوب نجساً يجب غسله، فقد وقعت الصّلاه فی الثوب النجس، فهی فاقده للطهاره التی هی شرط أو واجده للنجاسه التی هی المانع ــ علی القولين ــ . فلماذا لا تعاد؟

لكنّ الجواب المذكور لا يرتبط بالسّؤال عن السّبب للتفكيک بين الغسل والإعاده، وإنّما يرتبط بما إذا كان السؤال عن السّبب المجوّز للدخول فی الصّلاه، لأنّه كان حين الدخول فيها علی يقين من طهارته السّابقه، وهو شاکّ فی بقائها، ولا ينقض اليقين بالشک.

فالإشكال باقٍ ولا يندفع بما ذكره.

٢ ــ إن ما ذكره فی جواب السؤال الأوّل ــ من أنّ «إحراز الطهاره» ليس بحكمٍ ولا هو موضوع لحكمٍ، فكيف يستصحب؟ ــ بأنّ الطهاره شرط إقتضائی، لا يرفع المشكله. وتوضيح ذلک:

إن المحقّق الخراسانی یری للحکم مراتب أربع هی:

١ ــ مرتبه الإقتضاء

٢ ــ مرتبه الإنشاء

٣ ــ مرتبه الفعلیّه

۴ ــ مرتبه التنجّز.

وعلی أساس هـذا المبنی، تکون مرحله الإقتضاء هی مرحله الملاکات من المصالح والمفاسد، فلا تکون مرحله الإقتضاء بوحدها منشأً للحکم، بل لابدّ للحکم من وجود المقتضی وعدم المانع.

وعلیه، فالطهاره إذا کانت إقتضائیّه، فإنّ جمیع قیود الحکم ــ من الشرائط وعدم المانع ــ غیر متحقّقه، حتّی یتحقّق الحکم، وتحقّقه بدونها محال.

وبعباره أُخری: إقتضاء الحکم شیء وتحقّق الحکم شیء آخر، والأثر یترتّب علی الحکم لا علی إقتضاء الحکم، والإستصحاب إنّما یجری فیما له الأثر لا فیما لا أثر له.

فعلی مبنی الکفایه: تکون الطهاره فی ظرف الشکّ فی مرتبه الإقتضاء ــ أی مرتبه الملاکات ــ ، وإنّما یشترط إحراز الطهاره فی مرتبه الفعلیّه، فأرکان الإستصحاب غیر متوفّره.

٣ ــ وإنّ ما ذکره فی الجواب الثانی عن السّؤال الأوّل ــ وهو قوله: هـذا مع کفایه ... ــ غیر صحیح. لأن «الإحراز» من الصّـِفات النفسانیّه الإضافیّه، کالشوق والحبّ والبغض، فکانت الطهاره مقدّمه للإحراز. لکن لمّا کان الإحراز أمراً

ص: ٧٣

نفسانيّاً، فلابدّ من أن تكون الطهاره المقوّمه له نفسانيّه لا خارجيّه، لأنّ الأمور النفسانيّه لا تتعلّق بالأمور الخارجيّه، وإلّا يلزم أن يكون الخارجى نفسيّاً أو النفسى خارجيّاً. وكلاهما محال.

لكنّ شرط الصّلاه هو الطهاره الخارجيّه، وهى التى يترتّب عليها الأثر الشرعى، لا الطهاره الذهنيّه.

وهذا الإشكال من المحقّق الإصفهانى.

الجواب الثانى

وهو فى الكفايه أيضاً مع نقده حيث قال:

ثمّ إنّه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء كما قيل، ضروره أنّ العلّه عليه إنّما هو إقتضاء ذاك الخطاب الظاهرى حال الصّلاه للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعاده كما لا يخفى.

(قال): اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو بملاحظه ضميمه إقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء. بتقريب: أن الإعاده لو قيل بوجوبها كانت موجبه لنقض اليقين بالشک فى الطهاره قبل الإنکشاف وعدم حرمته شرعاً، وإلّا للزم عدم اقتضاء ذاک الأمر له كما لا يخفى، مع إقتضائه شرعاً أو عقلاً. فتأمّل.(۱)

حاصله: إن التعليل هو «لأنّک كنت على يقينٍ من طهارتک فشككت ...»، وليس فيه أى إشاره إلى إجزاء الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى. إنّ التعليل لعدم

ص: ۷۴

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۹۵.

الإعـاده هـو «الإستصـحاب»، وهـو أمر ظـاهری، لکـنّ الکـبری وهی: «إجزاء الأـمر الظـاهری عـن الأـمر الـواقعی» لاـ علاـقه لها بالإستصحاب.

وقـد أوضـح وجه التأمّل بقوله: وجه التأمّل: إن إقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء لیس بـذاک الوضوح کی یحسن بملاحظته التعلیل بلزوم النقض من الإعاده.

الجواب الثالث

اشاره

وهو من المیرزا النائینی.

فقد تکلّم علی هذا الإشکال(۱) بالتفصیل، وهذا محصّل کلامه:

إنّ من الأخبار ما یدلّ علی أنّ الصّـلاه فی الثوب الذی علم بنجاسته باطله وإن کانت عن نسیان. ومن الأخبار ما یدلّ أنّه لو صلّی فی النجاسه عن غفلهٍ عنها، کانت صلاته صحیحهً، سواء کانت الطهاره شرطاً أو النجاسه مانعاً.

وحاصل ذلک: دوران الصّحه والبطلان مدار العلم.

لکنّ العلم یؤخـذ فی الموضوع، تـارهً: بمـا أنّه صـفه خـاصّه، وفی هـذه الصّوره لاـ یقوم شـیء مقـام العلم. وأُخری: بما أنّه محرزٌ للواقع، وفی هـذه الصّوره تقوم الأمـاره کخبر الواحـد والأصل کالإستصـحاب ــ لکونه أصـلًا محرزاً ــ مقام العلم. وثالثه: بما أنّه منجّز ومعذّر. وفی هذه الصّوره تقوم الأمارات والأُصول المحرزه وغیر المحرزه مقام العلم.

وفی مسأله لباس المصلّی، تفید النصوص إعتبار العلم، أی أنّ الشرط هو العلم

۱- ۱. فوائد الأُصول ۵ / ۳۴۱.

بالطهاره أو المانع هو العلم بالنجاسه، لكنّ هذا العلم قد أخذ بما هو منجّز أو معذّر، وعليه، فإنّ الإستصحاب يقوم مقامه، وحينئذٍ، يتم تطبيق الإستصحاب على المورد.

فكأن الإمام لمّا قال «لأنّك كنت على يقينٍ ...» ذكر العلّه لعدم الإعاده، وذلك: كون هذه الصّلاه واجدةً للشرط أو فاقده للمانع ـ على المسلكين ـ ببركه الإستصحاب.

الإشكال على الميرزا

إنّه لا يخلو حال «العلم بطهاره اللباس والبدن» من أحد ثلاثه حالات: إمّا هو طريقٌ محض، وإمّا هو الموضوع، وإمّا هو جزء الموضوع ـ ولا شيء رابع ـ .

فإن كان العلم بالطهاره طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فالأمارات والأُصول المحرزه تقوم مقامه بلا كلام، لكنّ العلم ليس إلّا كاشفاً، والشرط هو الطهاره ـ أو النجاسه هي المانع ـ ولمّا ينكشف وقوع الصّلاه في النجاسه، يظهر فقدها للشرط أو وجدانها للمانع، وتكون الصّلاه باطله ويجب إعادتها.

وإن كان للعلم بالطهاره موضوعيّه، فإن كان جزء الموضوع، كان الجزء الآخر هو الطهاره ـ أو عدم النجاسه ـ . ولمّا إنكشف وقوع الصّلاه في النجاسه، وجب إعادتها.

وإن كان العلم تمام الموضوع للحكم بصحّه الصّلاه، فلا أثر لاستصحاب الطهاره، لعدم الموضوعيّه لها.

لكنّ الإمام عليه السّلام حكم بالصّحه إستناداً إلى الإستصحاب.

فظهر سقوط هذا الوجه.

ولا يخفى: أن «اليقين» في «لا تنقض اليقين بالشك» موضوعٌ وركنٌ للإستصحاب، وهو في نفس الوقت طريقٌ إلى المستصحب ـ كعداله زيد مثلاً ـ

وليس تمام الموضوع بالنسبه إليه.

الجواب الرابع

وأجاب السيّد الخوئی(١) عن الإشكال ــ بعد الإيراد على كلام الكفايه والميرزا ــ بما ملخّصه: إن فی الصّحيحه ثلاثه صور مفروضه:

الصّوره الأُولى: ما إذا كان عالماً بالنجاسه تفصيلاً، وقد حكم فيها الإمام عليه السّلام بالإعاده.

والصّوره الثانيه: ما إذا كان عالماً بالنجاسه إجمالاً، وقد حكم فيها بالإعاده كذلك.

ومن الواضح عدم جريان الإستصحاب مع وجود العلم تفصيلاً أو إجمالاً.

أمّا فی الصّوره الثالثه، فلم يفرض العلم بالنجاسه، وفيها لم يحكم الإمام بالإعاده، واستدل لذلك بوجود الحكم الظاهری قائلاً «لأنّک كنت على يقين ...». فهذه صغرى المسأله، والكبرى هی إجزاء الأمر الظاهری بالإستصحاب عن الأمر الواقعی، وقد كان مفروغاً عنه عند زراره.

وهذا هو الوجه للحكم بعدم الإعاده.

وفيه:

إنّ هذا الإستدلال موقوف على كون الكبرى مفروغاً عنها عند زراره، لأنّها غير مقبوله إلّا فی الطهاره، ولا طريق لنا لإثبات أن زراره كان عالماً بهذه الكبرى فی باب الطهاره.

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ٦٨.

الجواب الخامس

مـا أفاده المحقّق العراقى،(١) فـإنّه ذكر بـأنّ الإشـكال مبنى على أنّ النجاسه المرئيّه بعـد الصّـلاه هى النجاسه المعلومه قبلها، فإن مقتضى القاعده حينئذٍ عدم جريان الإستصحاب، لانتقاض اليقين باليقين.

أمّا مع إحتمال أن لا تكون نفس النجاسه المعلومه سابقاً، فالإستصحاب تام والإشكال مندفع.

ووجه هـذا الإحتمال هو: إن زراره قال فى السؤال المتقـدّم: «فوجـدته»، وهذا ظاهر فى وجدان نفس النجاسه السّابقه، أمّا فى هذا السؤال فيقول: «رأيت»، فقـد تغيّر التعبير، وهـذا يوجب الشـك فى كون مـا رآه نفس مـا تيقّن به سابقاً، وإذا حـدث الشك تمّت أركان الإستصحاب.

ثمّ أشكل على نفسه: إن ظاهر قول زراره «ولم ذلك» هو التعجّب من تغيّر الحكم، حيث حكم فى السؤال السّابق بالإعاده، وفى هذا السّؤال بعدمها، وتعجّب زراره يكشف عن وحده الموضوع فى السؤالين وإلّا لما تعجّب.

وأجـاب: بأنّ زراره لم يكن متعجّباً، واختلاف تعبيره فى السؤالين ــ حيث فى الأوّل جاء بالضـمير «فوجـدته» وفى الثانى لا يوجد الضمير ــ كافٍ لإيجاد الإحتمال بكون النجاسه المرئيّه بعد الصّلاه غير المتيقّنه قبلها.

أقول:

إنّا إذا دقّقنا النظر فى الأسئله وجدنا الثالث فى نفس موضوع السؤالين

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ۴٧.

السّابقين، غير أنّه فى الأوّل عالم تفصيلاً، وفى الثانى عالم إجمالاً، وفى الثالث شاكّ، أى هو شاك فى نفس ما كان عالماً به فى السؤالين، وهو النجاسه المتيقّنه سابقاً.

وكذلك الحال فى السؤال الرابع والخامس ... فلا منشأ للإحتمال الذى طرحه هذا المحقّق.

نعم، فى السؤال الثالث قال: «رأيت» ولم يقل «رأيته» وهذا كثير فى الإستعمالات، خاصّةً بعد وجود الضمير «وجدته» فى السؤال السّابق، فهو قد رأى نفس ما كان وجده فى السؤال السّابق ـ غير أنّه كان هناك عالماً بالنجاسه وهنا شاك ـ . ويشهد بما ذكرنا مجىء الضمير «رأيته» فى السؤال السّادس.

وتلخّص: إن هذا الوجه خلاف ظاهر الصّحيحه.

وبعد:

فإن تمّ شىء من الأجوبه الخمسه فهو، وإلاّ، فإنّ الإستدلال بالصّحيحه لحجّيه الإستصحاب تام، وإن جهلنا كيفيّه إنطباقه على المورد، كما فى الكفايه وغيرها.

الصّحيحه الثالثه

اشاره

عن زراره عن أحدهما: قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز ثنتين؟

قال عليه السّلام: يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحه الكتاب ويتشهّد ولا شىء عليه.

وإذا لم يدر فی ثلاث هو أو فی أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أَخری ولا شیء عليه، ولا ينقض اليقين بالشک، ولا يدخل الشک فی اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشک باليقين ... .(۱)

وهذه الروايه صحيحه ومسنده، وفيها «محمد بن إسماعيل النيسابوری» راويه «الفضل بن شاذان» وهو عندنا ثقه.

وموضع الإستدلال قوله عليه السّلام: ولا ينقض اليقين بالشک.

وذلک: لأنّ سبب أمره بالبناء علی عدم الإتيان بالركعه الرابعه هو كونه متيقّناً بذلک سابقاً وشاكّاً فيه لاحقاً.

إشكالات ذكرها الشيخ

إشكالات ذكرها الشيخ(۲)

وهی ترجع إمّا إلی عدم المقتضی وإمّا إلی وجود المانع.

ما يتعلّق بالمقتضی:

إنّ أمر الإمام بأن يؤتی بالركعه لا يخلو من حالين، فإمّا هی متّصله بالثلاث وإمّا هی منفصله عنها. فإنْ أُتی بها متّصلةً، دلّت الصّحيحه علی الإستصحاب، لأنّه أصل محرز ــ والأُصول المحرزه تقوم مقام العلم ــ فلو كان عالماً بعدم مجیء الركعه الرابعه كان عليه الإتيان بها متّصله، فالإستصحاب يدلّ علی ذلک كذلک.

لكنّ هذا خلاف ضروره المذهب، لأنّها قائمه علی الإتيان بالركعه

۱- ۱. وسائل الشيعه ۸ / ۲۱۶، الباب ۱۰ من أبواب الخلل فی الصّلاه، رقم ۳.

۲- ۲. فرائد الأُصول ۳ / ۶۲.

المشكوك فيها منفصلةً لا متّصله.

إذنْ، لابدّ من حمل «اليقين» فى الصّحيحه على اليقين بالفراغ والبراءه، لأنّ الإشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقينيّه، فيأتى بها منفصلةً، فإن كانت الصّلاه ناقصه تمّت وإلاّ كانت الركعه نافلةً، وهذه هى ركعه الإحتياط.

إذن، سقط الإستدلال.

مضافاً إلى أن الفقهاء عامةً إستفادوا من الصّحيحه قاعده اليقين.

ويشهد بذلك: أنّ الإمام عليه السّلام أجاب عن السؤال بالشك فى الركعتين الأولبين بين الإثنين والأربع بالإتيان بالركعتين مع فاتحه الكتاب، أمّا فى السّؤال عن الشك بين الثلاث والأربع، فإنّها إن كانت الركعه متّصلةً لكان مخيّراً بين الفاتحه والتسبيحات، والتخيير لا يجتمع مع الإستصحاب، بل الفاتحه تجتمع مع المنفصله.

مضافاً إلى أنّ فى موثقه عمّار من أخبار باب الشك فى عدد الركعات «إذا شككت فابنِ على اليقين. قال: هذا أصل؟ قال: نعم».(١) واليقين فيها هو اليقين بالبراءه، والأخبار يفسّر بعضها بعضاً.

ما يتعلّق بالمانع

بعد التنزّل عمّا ذكر، فإنّه إن كانت الصّحيحه تتعلّق بالإستصحاب، وجب الإتيان بالركعه متصلةً، وهذا (أوّلاً) ينافى المشهور من الروايات فى الباب، ويقع التعارض، ولابدّ من الأخذ بالمشهور بين الأصحاب. (وثانياً) الصّحيحه موافقه للعامّه، فأصاله الجهه فيها غير تامّه.

ص: ٨١

١- ١. وسائل الشيعه ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل فى الصّلاه، رقم ٣.

ومقتضى الدقه فى المقام، إرجاع الإشكال إلى مقام المقتضى، فإنّه مع عدم تماميّه جهه (الجهه) لا مقتضى للصحّه حتّى يقع التعارض والترجيح بالشهره.

الكلام على الإشكالات

١ ـ ذكر الشيخ: أنّ أمر الإمام بالإتيان الركعتين بفاتحه الكتاب يشهد بكونهما مفصولتين، وهذا قرينه على أنّ المراد قاعده اليقين.

وفيه: إنّ التكليف فى الركعتين الموصولتين هو التخيير، فلعلّ الإمام ذكر أحد فردى التخيير، ولم يكن مراده القراءه بالفاتحه تعييناً.

سلّمنا، لكنّ عدم ذكر الإمام التشهد والتسليم ظاهر فى كونهما موصولتين، لأنّ الركعه المفصوله إنّما تكون بعد التشهد والتسليم، وعدم ذكر الإمام ذلك يشهد بكونهما متّصلتين، فيقع التعارض بين ظهور إشتمال الصّدر على القراءه بالفاتحه، وظهور عدم إشتمال الذيل على التشهد والتسليم.

فإن قلنا: لمّا كان المقام مقام العمل، فالقرينه فى الذيل مقدّمه على القرينه فى الصّدر، فالظهور يستقر على الركعه الموصوله. وإن لم نقل، فالصّحيحه مجمله.

٢ ـ إستشهد الشيخ بفهم الأصحاب.

وفيه: إنّ الذى إستظهر من الصّحيحه قاعده اليقين فيما نعلم، هو (السيّد المرتضى) وأمّا غيره، فلا علم لنا بآرائهم فى معنى الصّحيحه، فلعلّهم يقولون بدلالتها على الإستصحاب كما سيأتى.

٣ ـ قال: إن وزان هذه الصّحيحه وزان موثّقه عمّار، فكما أن «اليقين» هناك هو اليقين بالبراءه لا اليقين فى الإستصحاب، كذلك هنا.

ص: ٨٢

وبعباره أخرى: نحمل الصّحيحه على «اليقين» بالبراءه بقرينه موثّقه عمّار.

وفيه:

أوّلًا: لقائل أن يقول: لماذا لا يكون العكس، بأن نرفع اليد عن ظاهر الموثّقه بظاهر الصّحيحه؟

وثانياً: مقتضى القاعده هو النظر فى كلّ روايهٍ على حده. نعم، لو كانت (الموثّقه) متّصلهً (بالصّحيحه) لكان لما ذكر وجه.

۴ ـ قال: إن الصّحيحه إن حملت على (اليقين بالبراءه) لكان (أصاله الجهه) محفوظهً. أمّا بناءً على ظهورها فى (الإستصحاب) فلابدّ من حملها على (التقيّه).

وفيه:

إنّ معنى (أصاله الجهه) هو حمل كلام المتكلّم على الجديّه عند الشك، أى: إنّه إذا شككنا هل مراده هو المعنى المستعمل فيه اللّفظ أو غيره؟ فإن الأصل هو إراده المعنى المستعمل فيه، وأنّ الإراده الجديّه لم تتخلّف عن الإراده الإستعماليّه، والدليل على هذا الأصل هو البناء العقلائى.

وعليه، فالحمل على التقيّه ـ يعنى عدم إراده المعنى المستعمل فيه جدّاً ـ يحتاج إلى القرينه.

أمّا لو كان المعنى المستعمل فيه معلوماً، فتردّد بين معنيين، فلا أصل لتعيين المراد الجدّى فى أحدهما، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وفيما نحن فيه: لفظ «اليقين» تردّد بين «اليقين» المقصود فى باب (الإستصحاب) و(اليقين) المقصود فى (اليقين بالبراءه). فالمعنى الموضوع له

اللّفظ والمستعمل فيه معلوم، لكنّ المراد الجدّى تردّد بين الأمرين، فما هو الأصل؟ لا يوجد أصل فى المقام، والقضيّه خارجه عن موارد الحمل على التقيّه.

وهذا هو الجواب عمّا ذكره الشيخ.

وأشكل صاحب الكفايه(۱) على المطلب الأخير وهو الحمل على التقيّه بما حاصله:

إنّ المقام من صغريات الإستصحاب، ومقتضى إطلاق دليله وجوب الإتيان بالركعه، إلّا أنّه يتقيّد بالنصوص الوارده فى أنّ الركعه لابدّ من الإتيان بها منفصلهً، خلافاً للعامّه.

أجاب السيّد الخوئى:(۲) إنّ الصّحيحه إذا كانت محمولةً على الإستصحاب تكون النسبه بينها وبين النصوص نسبه التباين لا الإطلاق والتقييد، فيعود إشكال الشيخ.

توضيح ذلك: إن مفاد (لا تنقض) هو عدم الإتيان بالركعه الرابعه يقيناً كما تقدّم، فيجب الإتيان بها متّصلةً، لكنّ النصوص صريحه فى وجوب الإتيان بها منفصله، وبين الإتصال والإنفصال تباين.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن ملاك التباين هو: أن يتّصل الخبران المنفصلان أحدهما بالآخر، فإن حصل التنافى بينهما فهما متباينان، وإن أصبح أحدهما قرينةً على الآخر فلا تباين، كما هو الحال فى: أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق من العلماء، وإذا لم يكن التنافى فى حال الإتصال فهو غير موجود فى حال الإنفصال بالضروره.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۹۶.
۲- ۲. مصباح الأُصول ۳ / ۷۴.

وهنا لو وصلنا الصّحيحه بنصوص الإحتياط يكون الحاصل: لا تنقض اليقين بالشك، فيجب الإتيان بالركعه المشكوك فيها منفصله عن الركعات الثلاث.

والحاصل: إنّ الصّحيحه تفيد وجوب الإتيان، والنصوص تفيد كيفيّه الإتيان، فهى فى الحقيقه شارحه للصّحيحه، لا منافيه لها.

وهذا تمام الكلام على إشكالات الشيخ، وقد ظهر عدم ورود شيء منها.

إشكالان للمحقق العراقى

اشاره

إشكالان للمحقّق العراقى(١)

الأوّل

إن عدم جريان الإستصحاب فى ركعات الصّلاه إنّما هو على القواعد ولو لم يكن لنا أدلّه خاصّه بالبناء على الأكثر فى الشكوك الصّحيحه، وذلك بوجوب التشهد والتسليم فى الركعه الرابعه، وفى الشك بين الثلاث والأربع يفيد الإستصحاب عدم الإتيان بالرابعه، وبعد الإتيان بركعهٍ أُخرى لا سبيل إلى إثبات كونها هى الرابعه ليقع التشهد والتسليم فيها إلّا البناء على القول بالأصل المثبت.

توضيحه:

إنّ مفاد الإستصحاب هو (ليس التامّه) أى: إنّ الركعه الرابعه لم تتحقّق، لكنّ الأثر مترتّب على مفاد (ليس الناقصه). فالذى أفاد الإستصحاب عدم تحقّق الرابعه، والذى نريده رابعيّه الموجود، لأنّ التشهد والتسليم يكونان فى الركعه الرابعه. نعم، اللّازم العقلى لعدم تحقّق الرابعه أن يكون المأتى به هو الرابعه، وهذا أصل مثبت.

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ۶۰.

الجواب

وقد ردّ عليه السيّد الخوئی(۱) بوجهين:

۱ ـ إنّه لا دليل علی وجوب إيقاع التشـهد والتسليم فی الركعه الرابعه بعنوانه حتّی نحتاج إلی إثبات كون هذه هی الركعه الرابعه ... .

وفيه:

إنّه يوجد الدليل علی ذلک، وهو معتبره أبيبصير وفيها: «فإذا جلست فی الرابعه فقل: بسم اللّه وباللّه، الحمد للّه، وخير الأسماء للّه، أشهد أنْ لا إلآه إلّا اللّه وحده لا شريک له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله ... .(۲)

فهی صريحه فی وجوب الإتيان بالتشهد والتسليم فی آخر الرابعه.

۲ ـ وعلی تقـدير تسـليم قيام الدليل علی وجوب إيقاع التشـهد والتسـليم فی الركعه الرابعه، فإنّه لا مانع من جريان الإستصـحاب لولا الأخبار الخاصّه.(۳)

أقول:

وهذا الجواب هو الصّحيح. وتوضيحه: لمّا يشک هل هذه هی الثالثه أو الرابعه، يستصحب عدم الإتيان بالرابعه، فيأتی بركعهٍ، فإذا ركع وسجد وجلس، يتيقّن بكونه فی الرابعه فيتشهد ويسلّم.

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۳۱، مصباح الأُصول ۳ / ۷۳.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۶ / ۳۹۳، الباب الثالث من أبواب التشـهّد.

۳- ۳. المصدر ۸ / ۲۲۵ ـ ۲۲۶، الباب ۱۵ من أبواب الخلل فی الصّلاه.

الثانی

وأشکل: بأنّ هذا الإستصحاب إستصحابٌ فی الفرد المردّد، وهو غیر جارٍ.

توضیحه: إنّ الذی یترتّب علیه الأثر الشرعی هو واقع الرکعه الرابعه لا مفهومها ـ لأن الحکم الشرعی لا یترتّب علی المفهوم. أی: لیس المفهوم موضوعاً للحکم الشرعی ـ والواقع هنا مردّد، لأن هذه الرکعه المشکوک فیها، إمّا هی الثالثه واقعاً، فالرابعه غیر متحقّقه واقعاً، وإمّا هی الرابعه، فهی متحقّقه. فالفرد الواقعی مردّد، والإستصحاب غیر جارٍ فی الفرد المردّد.

مثلاً: الموضوع للحکم بالإفطار هو غروب الشمس واقعاً، لا مفهوم الغروب، والغروب الواقعی إمّا هو إستتار القرص وإمّا زوال الحمره. فلو إستتر القرص والزوال للحمره غیر حاصل وشکّ فی تحقّق الغروب، لم یکن لاستصحاب مفهوم عدم الغروب أثر، فإن أرید إستصحاب الإستتار، فلا شک فیه حتّی یستصحب، وإن أرید إستصحاب زوال الحمره، فلا شک فی عدم زواله.

وفیما نحن فیه: الموضوع المستصحَب هو واقع الرکعه الرابعه، فإن کانت الرکعه التی هو فیها هی الثالثه، فالرابعه غیر متحقّقه یقیناً، وإن کانت هی الرابعه فهی متحقّقه یقیناً.

وفیه:

إنّه لمّا یشکّ فی أنّه أتی بالرابعه أو لا؟ فإنّ نفس هذا الشک یکون موضوعاً للحکم الظاهری الشرعی بوجوب الإتیان بالرکعه، وهذه هی قاعده الإشتغال، لأنّ مجرّد الشک موضوعٌ لهذه القاعده، والمفروض تحقّق الشک، ومع جریانها

لا حاجه إلى الإستصحاب. هذا بالنسبه إلى الحكم الظاهرى.

وأمّا الحكم الواقعى، فالموضوع له «من لم يأت بالركعه واقعاً»، فإنّ تكليفه واقعاً هو الإتيان بها. فإن لم يكن قد أتى بها، كان وجوب الإتيان بها حكماً واقعيّاً، وإن كان قد أتى بها، فلا وجوب واقعاً. وحيث أن ما بيده مردّد بين الثالثه والرابعه، فهو شاك بالوجدان فى أنّه أتى بالرابعه أو لا؟ وفى هذه الحاله يستصحب عدم الإتيان بالرابعه.

نظير ما إذا تنجّس ثوبه يقيناً وتردّدت النجاسه بين البول والدم، فإن غسله مرّةً شك بالوجدان فى زوال النجاسه، لأنّه إن كان دماً فقد زال يقيناً وإن كان بولاً لم يزل يقيناً. وحينئذٍ، يستصحب بقاء النجاسه إتفاقاً.

ولا يقاس المقام بمسأله الشك فى الغروب، لأن المشكوك فيه هناك ليس الخارج، لأن الواقع فى الخارج لا شك فيه، إن كان الإستتار فواقع يقيناً، وإن كان زوال الحمره فغير واقع يقيناً، وموضوع الحكم الشرعى هو أحد الأمرين، وحيث لا شك فلا إستصحاب.

التحقيق

وبعد، فإنّ التحقيق عدم تماميّه الإستدلال بالصّحيحه هذه لحجيّه الإستصحاب، لأن النصوص ثلاثه:

١ ـ إذا شككت فخذ بالأكثر.

٢ ـ إذا شككت فاعمل على الأكثر.

٣ ـ موثّقه عمار: إذا شككت فابنِ على الأكثر.

وعليه، فلو شک بين الثلاث والأربع يبنى على الأربع، وهـذا حکم تعبّـدی، ومقتضـی الإستصـحاب فی الصّـحيحه عدم البناء على الأكثر. وحينئذٍ يلزم التعبّد ــ فی عدم الإتيان بالرابعه ــ بالمتنافيين، فالصّحيحه مجمله.

ولا يخفى أنّ المراد من «اليقين» فی «لا تنقض اليقين ...» هو اليقين الفعلی، لا اليقين الـذی يحصـل فيما بعـد، حتّى يكون دليلاً على اليقين بالبراءه الحاصل بعد الإتيان بركعه الإحتياط، فلولا إشكالنا المذكور، لما كان فی دلاله الصّـحيحه على الإستصـحاب تأمّل، لاندفاع جميع الإيرادات.

الروايه الرابعه: موثّقه إسحاق بن عمّار

اشاره

قال عليه السّلام:

إذا شككت فابنِ على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال: نعم.(۱)

تقريب الإستدلال: إنّ الإمام عليه السّـلام أمر بالبناء على اليقين بالشـیء متى شکّ فيه بعد اليقين فيه. وسؤال إسحاق: هذا أصل؟ إشاره إلى ما ورد عنهم عليهم السّلام فی الخطاب لأصحابهم: إنّما علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع.(۲)

۱- ۱. وسائل الشيعه ۸ / ۲۱۲، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصّلاه، الرقم ۲.

۲- ۲. المصدر: ۲۷ / ۶۲، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی وما يجوز أن يقضى به، الرقم ۵۲.

فالبناء على اليقين عند الشک أصلٌ من الأصول التی تتفرّع منها الأحکام.

الإشکال علیه

وقد أشکل: بأن من موارد ذلک ما إذا شک هل أتی بالرکعه الرابعه أو لا؟ فإن مقتضی البناء على اليقين أن یأتی بالرابعه متّصله. فیرد على الإستدلال بالموثّقه ما ورد على الصّحیحه.

الجواب:

قد ذکرنا أنّ مقتضی الإستصحاب هو الإتیان بالرابعه. أمّا أن تکون متّصله؟ فلا دلاله على ذلک. فالصّحیحه مطلقه ویقیّد إطلاقها بما دلّ على وجوب الإتیان برکعه الإحتیاط منفصلهً. هذا أوّلاً.

وثانیاً: قد عرفت سقوط الإستدلال بالصّحیحه، للتناقض بینها وبین النصوص الاُخرى.

وأمّا الموثّقه، فسالمه عمّا ورد على الصّحیحه، لأنّها کانت فی خصوص الشک فی الرکعات، والموثّقه أصل عام کما عرفت، فالیقین فیها مطلق والشک مطلق، وإطلاقها فی مسأله الرکعات یتقیّد بالنصوص الاُخرى.

والحاصل:

إنّ الموثّقه دلیل على الإستصحاب لوجهین:

الأوّل: إطلاقها بالنسبه إلى الشک فی الرکعات وغیره.

والثانی: ما تقدّم من أنّ ظاهر عنوان «اليقين» هو اليقين الفعلی، وهذا ظاهر فی الإستصحاب، لأن (اليقين) بالبراءه، لیس فعلیّاً، وإنّما یحصل بعد تحقّق

العمل، مثل الإتيان بركعه الإحتياط عند الشک فی الرکعات.

فدلاله الموثّقه علی الإستصحاب تامّه.

الروایه الخامسه: روایه الخصال

اشاره

قال علیه السّلام:

«من کان علی یقینٍ فشکّ، فلیمض علی یقینه، فإنّ الیقین لا ینقض بالشک»(۱) أو «من کان علی یقین فأصابه شک فلیمض علی یقینه، فإنّ الیقین لا یدفع بالشک».(۲)

والکلام فیها سنداً ودلالهً.

سند الروایه

قال الشیخ: لکنّ سند الروایه ضعیفٌ بالقاسم بن یحیی، لتضعیف العلّامه له فی الخلاصه، وإن ضعف ذلک بعض باستناده إلی تضعیف ابن الضغائری المعروف عدم قدحه. فتأمّل.(۳)

وقال السیّد الخوئی: إنّ الروایه ضعیفه غیر قابله للإستدلال بها، لکون قاسم بن یحیی فی سندها وعدم توثیق أهل الرجال إیّاه، بل ضعّفه العلّامه. وروایه

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱ / ۲۴۶، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الرقم ۶.

۲- ۲. المستدرک ۱ / ۲۲۸.

۳- ۳. فرائد الأُصول ۳ / ۷۱.

الثقات عنه لا يدلّ على التوثيق على ما هو مذكور فى محلّه.(۱)

أقول:

قد وقع الكلام فى آراء العلّامه فى الرجال من جهات:

۱ ــ كونه من المتأخّرين، فآراؤه حدسيّه.

۲ ــ كونه يقول بأصاله العداله.

۳ ــ إعتماده فى التضعيفات على ابن الغضائرى، وهو غير معتمد.

فأجاب شيخنا عن الوجهين الأوّلين فى بحث الفقه، واختار الإعتماد على أقوال العلّامه. وأمّا الوجه الثالث، فذكر أنّ سبب الإشكال فى تضعيفات ابن الغضائرى هو عدم ثبوت نسبه الكتاب إليه، لكنّ النسخه كانت موجودةً عند العلّامه.

ولكنّ غير واحدٍ من الأعلام كالميرزا والعراقى لم يتعرّضوا للسّند، ممّا يدلّ على قبولهم الرّوايه.

وصاحب الكفايه وإن ضعّف القاسم قال: إنّ ضعف سند الروايه لا يضرّ بالإستدلال بها بعد وقوع مورد الإستدلال منها فى الصّحاح ... .(۲)

وأمّا شيخنا الأُستاذ، فقد أفاد أنّ الشيخ الصّدوق(۳) قد وثّق القاسم بن يحيى، حيث قال فى زياره من زيارات الإمام الحسين عليه السّلام مرويّه بواسطته بأنّها أصحّ الزيارات. وعلى هذا، فإن هذا التوثيق يتقدّم على تضعيف العلّامه، بعد سلامته من الإشكالين المذكورين.

ص: ۹۲

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۷۹.

۲- ۲. درر الفوائد: ۳۱۲.

۳- ۳. من لا يحضره الفقيه: ۲ / ۵۹۸.

أقول:

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ تصحيح الصّدوق تلك الزياره لا يدلّ على وثاقه الرّاوى، لكونه بمعنى الوثوق بالصّدور، كما هو مصطلح قدماء الأصحاب، فيبقى تضعيف العلاّمه على حاله.

دلاله الروايه

ثمّ إنّه قد وقع الكلام فى دلاله الروايه على الإستصحاب، فقد أشكل الشيخ:(۱)

بأنّ الروايه فى مورد (قاعده اليقين) لا (الإستصحاب). وتوضيح الفرق بين القاعدتين هو:

إنّه يعتبر فى (الإستصحاب) وجود (اليقين) و(الشک) وتقدّم (المتيقَّن) على (المشكوک) فى الزمان، فالمتيقّن حدوث الشىء والمشكوک فيه بقاؤه، أمّا نفس (اليقين) و(الشک) فلا يشترط الإختلاف الزمانى بينهما، بل يمكن أن يكونا فى زمانٍ واحد، أو يتقدّم الشک على اليقين. بل المهمّ فى الإستصحاب هو الإختلاف زماناً بين المتيقَّن والمشكوک.

أمّا فى قاعده اليقين، فيعتبر الإتّحاد بين المتيقَّن والمشكوک فيه من حيث الزمان، والإختلاف بين اليقين والشک من حيث الزمان، وذلک، لأنّه إن كان المتيقَّن متّحداً مع المشكوک فيه إستحال إتّحاد زمان الشک واليقين، إذ لا يعقل أن يكون الشىء الواحد متيقَّناً ومشكوكاً فيه معاً.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۶۹.

مثاله: ما إذا تيقّن بعداله زيد فی يوم الجمعه، ثمّ شكّ فی عدالته فی نفس يوم الجمعه، فهذا هو قاعده اليقين. أمّا فی الإستصحاب، فإنّه يشک فی يوم السّبت فی بقاء العداله، فكان زمان المشكوک والمتيقّن واحداً فی قاعده اليقين ومختلفاً فی الإستصحاب.

إذا عرفت هذا الفرق:

فقد أشكل الشيخ: بأنّ الروايه فی مورد (قاعده اليقين) لا الإستصحاب، وذلک:

لأنّ الروايه: من كان علی يقينٍ، فشکَّ، ... وقد جاءت كلمه «كان» و«فشکّ» بصيغه (الماضی) ومدلول هذه الصيغه هی النسبه التحقّقيّه، وهذه النسبه تلازم الزمان الماضی، فهی ظاهره فی تحقّق (اليقين) سابقاً.

هذا من جههٍ.

ومن جههٍ ثانيه: إن «الفاء» هنا تقيّد الترتّب والتفرّع، فمدخولها متفرّع علی ما قبلها.

وعلی هاتين الجهتين: تكون الروايه فی مورد (قاعده اليقين) لأن موردها أن يتحقّق اليقين ثمّ الشکّ فالزمان مختلف، لكن زمان المتيقَّن متّحد مع زمان المشكوک فيه.

وهنا جهه ثالثه وهی: إنّ كلمه «النقض» إنّما تستعمل حيث يكون متعلَّق اليقين والشک (واحداً)، فلو اختلفا لم يصدق عنوان (النقض) فی صوره المخالفه مع اليقين.

ومن هنا قال العلماء بأنّ تطبيق «لا تنقض ...» علی موارد الإستصحاب تعبّدی، لعدم تحقّق مفهوم النقض فيه حقيقةً.

الأجوبه عن إشكال الشيخ

ثمّ إنّه وإن عدل الشيخ عن الإشكال، وذكر(١) أنّ الإنصاف دلاله الروايه على الإستصحاب، ولكن قد اهتمّ المتأخّرون عنه بالإشكال المذكور وأجابوا عنه بوجوه:

الوجه الأوّل

ما ذكره صاحب الكفايه حيث قال:(٢) وهو وإن كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره في إختلاف زمان الوصفين، وإنّما ذلك في القاعده دون الإستصحاب ضروره إمكان إتّحاد زمانهما. إلاّ أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العباره، ولعلّه بملاحظه إختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقّن من نحوٍ من الإتّحاد.

وحاصله: إنّ المتيقَّن والمشكوك يكونان في الإستصحاب في زمانين، لأنّ المتيقَّن هو حدوث الشيء والمشكوك فيه بقاؤه، لكنّ اليقين متّحد مع المتيقَّن والشك متّحد مع المشكوك فيه. وإن شئت فقل: إنّ اليقين فانٍ في المتيقّن والشك فانٍ في المشكوك فيه، فيسرى إختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، وصحّ أن يقال: من كان على يقينٍ فشكّ.

وفيه:

لكن يرد عليه: إنّه وإن كان اليقين والشك صفتين نفسانيّتين لا ينظر إليهما إلاّ بالنظر الطريقيّ، لكونهما فانيين في المتيقَّن والمشكوك كما تقدّم، وكذلك

ص: ٩٥

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٧٠.

٢- ٢. كفايه الأُصول: ٣٩٧.

العلم والظنّ. إلاّـ أنّ هـذه الجهه لاـ توجب رفع اليـد عن ظـاهر اللّفظ المجعول موضوعاً لحكم من الأحكام، لأنّه فى هـذه الحاله يكون ملحوظاً على نحو الإستقلال، كما فى: إذا علمت فاشهد وإذا كنت شاكّاً فلا، وكما فى: لا تتّبع الظنّ.

ومـا نحن فيه من هـذا القبيل، فالإمام عليه السّـلام لمّا قال: من كان على يقينٍ فشكّ فليمض على يقينه، قـد أخـذ اليقين والشـك على نحو الموضوعيّه، وحمله على الطريقيّه بلا وجه.

الوجه الثانى

مـا ذكره غير واحدٍ(۱) عن السـيّد الميرزا الشـيرازى: من أنّ الأصـل فى الزمـان هو الظرفيّه، وحمـل ما كان كـذلك على القيـديّه يحتاج إلى المؤنه.

وفيمـا نحن فيه: الشـك واليقين إنّمـا يكونـان فى الزمـان، وحملهمـا على القيـديّه ــ كمـا فى قاعـده اليقين ــ خلاف الأصل. إنّ الشك فى القاعده يسرى إلى اليقين السّابق، أمّا فى الإستصحاب، فإنّه يطرأ فيما بعد ولا يسرى.

والحاصـل: إنّه لابـدّ من أن يكون «كـان على يقينٍ» ظرفاً كما هو مقتضـى الأصل، فيكون الروايه دليلًا على الإستصـحاب، وليس قيداً حتّى يكون من أدلّه قاعده اليقين.

وفيه:

ويرد عليه: إنّه ليس الزمان فى القاعده قيداً، بل هو ظرف كذلك. وبعباره

ص: ۹۶

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۵۵، مصباح الأُصول ۳ / ۷۸.

أخرى: ليست القاعده متقوّمةً بقيديّه الزمان، بل قوامها الإتّحاد بين المتيقَّن والمشكوك، بخلاف الإستصحاب.

الوجه الثالث

ما ذكره المحقّق العراقى(۱) من أنّ «كان» و«الفاء» كما يستعملان فى السّبق واللّحوق الزمانى، كذلك يستعملان فى السّبق واللّحوق الذاتى والسّبق واللّحوق الرتبى، كما يقال: كانت العلّه فتحقّق المعلول.

وفيه:

ويرد عليه: صحيحٌ أنّ السّبق واللّحوق فى الروايه ـ حيث قال: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه ـ ليس زمانيّاً، بل قد حكم بالمضىّ على اليقين، وتأخّر الحكم عن الموضوع رتبى لا زمانى. لكنّ مراد الشيخ شىء آخر، إنّه يقول: بأنّ «كان» فعل ماضٍ يدلّ على النسبه التحقّقيّه، فإن كانت هذه النسبه فى الزمانيّات استلزمت التقدّم والتأخّر الزمانى، وإن كانت فى غير الزمانيّات مثل الخبر: «كان اللّه ولم يكن معه شىء»(۲) إنسلخت عن الزمان، وكان التقدّم والتأخّر ذاتيّاً. وفى الروايه: «من كان على يقين» يكون فى الزمان، و«الفاء» وردت على الشك. ومن المعلوم أنّ النسبه بين اليقين والشك ليس نسبه العلّه والمعلول حتّى يكون التقدّم والتأخّر ذاتيّاً، ولا نسبه الحكم إلى الموضوع، حتّى يكون رتبيّاً، فهو ـ لا محاله ـ زمانى، وهو فى مورد قاعده اليقين.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۶۳.
۲- ۲. الفصول المهمّه فى أُصول الأئمّه ۱ / ۱۵۴.

الوجه الرابع

ما ذكره المحقّق العراقی ــ وأخذه السيّد الخوئی ــ وهو الجواب الصّحيح.

وذلک: إنّ الأصل فی العناوين هو الفعليّه، فإذا قيل: أکرم العلماء، کان المراد هو العالم بالفعل لا من کان أو سيکون، وعليه، فإنّ «من کان علی يقين فشک فليمض علی يقينه» ظاهر فی اليقين الفعلی، لا ـ أنّه کان فی وقتٍ من الأوقات علی يقينٍ فشکّ، وحينئذٍ، يکون ظاهراً فی الإستصحاب، لأن اليقين فی قاعده اليقين زائل بسرايه الشک إليه، ولولا فعليّه اليقين لم يصح أن يقول فليمض علی يقينه.

ويؤيّد ذلک، ورود نفس العباره فی سائر النصوص الدالّه عل الإستصحاب، فإنّ المدار فی تلک النصوص هو الوحده العرفيّه بين متعلّقی اليقين والشک.

وتلخّص: تماميّه الإستدلال بروايه الخصال وإندفاع الإشکال دلالهً.

الروايه السادسه: مکاتبه الکاشانی

اشاره

روی الصفّار عن علی بن محمّد القاشانی قال:

کتبت إليه ــ وأنا بالمدينه ــ أسأله عن اليوم الذی يشکّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟

فکتب عليه السّلام: اليقين لا يدخل فيه الشک، صُم للرؤيه وأفطر للرؤيه».(۱)

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۰ / ۲۵۵، الباب الثالث من أحکام شهر رمضان، رقم ۱۳.

قال الشيخ:(۱) والإنصاف أن هذه الروايه أظهر ما فی هذا الباب من أخبار الإستصحاب، إلّا أن سندها غیر سلیم.(۲)

الكلام فی الدلاله

توضیح المطلب وتقریب الإستدلال هو: إنّ السؤال عن حكم یوم الشكّ، وكان جواب الإمام أنّ الیقین لا یدخل فیه الشک، وهذه قاعده عامّه، وقد فرّع عنها: صم للرؤیه وأفطر للرؤیه. ولا یخفی أنّ یوم الشک قد یكون آخر شعبان حیث یشک فی دخول رمضان، فیستصحب عدم دخوله فلا یصوم. وقد یكون آخر رمضان، حیث یشک فی خروج رمضان، فیستصحب بقاء شهر رمضان فیصوم.

ووجه أظهریّه هذه الروایه من غیرها هو: أنّ «اللّام» فی صحیحه زراره مثلًا: «لا ینقض الیقین بالشک» یحتمل أن تكون للعهد، أی الیقین بالوضوء خاصّه فلا تكون الصّحیحه قاعده كلیّه. وفی صحیحته الأُخری ــ فی الشک فی عدد الركعات ــ كان یحتمل أن یكون المراد من «الیقین» هو الیقین بالفراغ من الصّلاه والبراءه، فلا تدلّ علی الإستصحاب. وفی الموثّقه احتمل كون المراد قاعده الیقین.

أمّا هذه الروایه، فلا یتوجّه إلیها شیء من الإحتمالات. مضافاً إلی أنّ الإمام قد أعطی فی الجواب قاعده كلیّهً، وقد كان بإمكانه أن یجیب بقدر السؤال فی خصوص صوم یوم الشك ویقول: صم للرؤیه وأفطر للرؤیه.

ص: ۹۹

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۷۱.

۲- ۲. المصدر.

الإشكال على الإستدلال

أورد على الإستدلال بوجهين:

(الأوّل) من الكفايه وتبعه الميرزا، وهو يرجع إلى ناحيه المقتضى، قال:(١)

وربّما يقال: إنّ مراجعه الأخبار الوارده فى يوم الشك يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لابدّ فى وجوب الصّوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الإستصحاب.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنّ المراد من «اليقين» و«الشک» هو اليقين والشک الفعليّان، ومن شكّ فى أن هذا اليوم من شعبان، و من رمضان، من رمضان أو من شوال، فهو على يقين فعلاً بعدم دخول رمضان وبقاء شعبان وببقاء رمضان وعدم دخول شوال، وهذا اليقين يوافق الإستصحاب.

والثانى: ما ذكره السيّد الخوئى:(٢) من أنّ ما أفاده صاحب الكفايه لا ينطبق على آخر الروايه، وهو تفريع الإمام عليه السّلام بقوله: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه. (قال) لأنّه لو كان عدم إدخال اليوم المشكوك فيه فى رمضان لما كان التفريع بالنسبه إلى «وأفطر للرؤيه» صحيحاً ... .

١- ١. كفايه الأُصول: ٣٧٩، أجود التقريرات ٤ / ٥٧.

٢- ٢. مصباح الأُصول ٣ / ٨٠.

وبالجمله، فإنّ نتیجه الإشکال عدم وجوب الصّوم فی الیوم المشکوک کونه من رمضان أو شوّال، وهذا باطل، لوجوب صومه بالضّروره، وهذا هو مقتضی الإستصحاب. کما کان الواجب عدم وجوب الصّوم فی الیوم المشکوک کونه من شعبان أو رمضان.

ثمّ إنّ المیرزا أضاف: بأنّ قوله علیه السّلام: «الیقین لا یدخله الشک» یناسب قاعده الیقین بالنسبه إلی شهر رمضان. أمّا فی الإستصحاب فالتعبیر هو عدم نقض الیقین بالشک.

وفیه: إنّ التعبیر المذکور وارد فی صحیحه زراره الثالثه أیضاً. علی أنّه لا فرق لغهً بین «النقض» و«لا یدخل».

(الثانی) من المحقّق العراقی، وهو یرجع إلی ناحیه المانع، قال ما حاصله:(۱)

إنّ هذا الإستصحاب، أی: إستصحاب بقاء شعبان، وإستصحاب بقاء رمضان ... أصل مثبت، لأنّ الأثر الشرعی ــ وهو وجوب الصّوم فی رمضان ــ مترتّب علی شهر رمضان، لکنّ إستصحاب بقاء شهر رمضان لا یفید وقوع الصّوم فی رمضان إلّا علی الأصل المثبت، لأن اللّازم العقلی لبقاء شهر رمضان وقوع صوم یوم الشک فی شهر رمضان.

وبعباره أُخری: إن نتیجه الإستصحاب هو: إن شهر رمضان باق وشهر شوال لم یدخل. وهذا مفاد کان التامّه ولیس التامّه، لکنّ الأثر یترتّب علی مفاد کان الناقصه: هذا الیوم من رمضان. وهذا لازمٌ عقلی للإستصحاب.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۶۵.

الجواب

والجواب عن هـذا الإشـكال يتمّ بـالنظر إلى كلمـات المحقّق العراقى نفسـه، وذلـك إنّـه ـ فى التنبيه الرابع مـن تنبيهـات الإستصحاب(١) ـ ينصُّ على أنّـه لاـ حـاجه فى وجـوب الصّـوم إلى ظرفيّه رمضـان له، بـل تكفى المعيّه فى الوجـود بين الصّـوم ورمضان.

فما ذكره هنا يناقض كلامه هناك.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّه يقول فى ذيل كلامه هناك بجواز التمسّك بالإستصحاب حتّى على القول بلزوم الظرفيّه بأن يقال إذا شك فى الزمان: إن هذا الصّوم الواقع فى يوم الشكّ لو كان واقعاً فى اليوم السّابق عليه لكان من صوم شهر رمضان، فالآن أيضاً كذلك.

أقول:

أمّا الوجه الثانى، فمبنىّ على جريان الإستصحاب التعليقى، وسيأتى الكلام على حجّيه الإستصحاب التعليقى وعدم حجّيته، وأنّه بناءً على الحجّيه هل هو حجّه فى الأحكام فقط أو فيها وفى الموضوعات؟

لكنّ المحقّق العراقى قائل بالحجّيه. فيقع التناقض بين كلاميه.

والتحقيق: أنّ الإستصحاب التعليقى غير جارٍ، لا فى الأحكام ولا فى الموضوعات، ويبقى الوجه الأوّل.

والذى فى أكثر النصوص فى الأبواب المختلفه «صيام شهر رمضان». إلاّ أنّ

ص: ١٠٢

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ١۵۵.

فی خبر الصّدوق فی العلل عن الرضا علیه السّلام «صیام فی شهر رمضان».(۱) وبینهما ــ فی بدو النظر ــ تعارض، ویکون «صیام شهر رمضان» هو الموافق للکتاب فی قوله: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ ».(۲) لکنّ الصّحیح أنّ النسبه هی الإطلاق والتقیید، فتلک تفید وجوب صوم شهر رمضان، وروایه العلل تفید الخصوصیّه، وتکون النتیجه: ضروره وقوع الصّوم فی شهر رمضان ــ بمفاد کان الناقصه ــ وحینئذٍ، یکون إستصحاب بقاء شهر رمضان بالنسبه إلی وقوع الصّوم فی شهر رمضان أصلًا مثبتاً. فیتمّ إشکال المحقّق العراقی، لعدم حجّیه الأصل المثبت.

لکنّ الصّحیح هو النظر فی مدلول النصوص، لیظهر هل المعتبر وقوع الصّوم فی شهر رمضان بمعنی الظرفیّه، أو أنّ الموضوع مرکّب من الصّوم ومن شهر رمضان، ویکفی إجتماع الأمرین فی الوجود؟ والتحقیق هو الثانی، لأن الأدلّه الدالّه علیه معتبره بلا کلام، وأمّا روایه العلل المشتمله علی «فی»، فهی مخدوشه سنداً. علی أنّه وإن کان الصّدر مشتملاً علی ذلک، لکنّ فی الذیل «صوم شهر رمضان»، فیحمل الصّدر بقرینه الذیل علی عدم القیدیّه للظرف. بل إنّ أهل العرف متی أرادوا الکلام عن الأمر الزمانیّ عبّروا بالظرف، وحینئذٍ، تکون نصوص شهر رمضان سالمهً عن المعارض.

هذا، مضافاً إلی أن النسبه بین الشیئین تارهً: تکون نسبه العرض إلی الجوهر، بأن یکون أحدهما قائماً بالآخر، والأصل الأوّلی فی ذلک هو مفاد کان الناقصه،

ص: ۱۰۳

۱- ۱. بحار الأنوار ۹۳ / ۳۷۰.

۲- ۲. سوره البقره، الآیه ۱۸۵.

فعـداله زيـد مثلاً قائمه بزيدٍ ويقال: زيد عادل، لا أن هناك موضوعين بمفاد كان التامّه، أحدهما زيد والآخر عدالته. والظاهر أن «الصّوم» و«شـهر رمضان» من القبيل الثانى، إذ ليس أحدهما قائماً بالآخر، بل لكلٍّ منهما وجود مستقل، غير أنّ الصّوم ــ لمّا كان زمانيّاً ــ لا يتحقّق بدون الزمان. وكذلك البياض والجدار.

وعلى هـذا، فـإنّ إستصـحاب بقـاء الشـهر يكفى للحكم بوجوب الصّوم، وكـذلك إستصـحاب بقاء اليوم يوجب الحكم بوجوب الصّلاه اليوميّه.

وتلخّص، إندفاع شبهه مثبتيّه الإستصحاب.

فلا إشكال فى دلاله المكاتبه على الإستصحاب.

الكلام فى السند

ويبقى الكلام فى على بن محمّد القاسانى، فأمّا النجاشى(١) فقال: كان فقيهاً. ثمّ نقل عن أحمد بن محمّد بن عيسى أنّه سمع منه أشياء منكره. ثمّ قال لم نجد فى أقواله وكتبه منكراً. وأمّا الشـيخ،(٢) فقد ضـعّفه لما حكى عن أحمد بن محمّد بن عيسـى وتبعه بعض الأكابر.

لكنّ صاحب كتاب نقـد الرجال(٣) حمل تضـعيف الشـيخ على السّـهو، فكأنّه إشـتبه على بن محمّد القاسانى برجلٍ آخر. فإن تمّ ذلك، بقى كلام النجاشى بلا معارض، كما أنّ العلاّمه وثّقه.

۱- ۱. رجال النجاشى: ۲۵۵.

۲- ۲. رجال الشيخ: ۳۸۸.

۳- ۳. نقد الرجال ۳ / ۲۷۲.

والأظهر وثاقته وفاقاً لشيخنا الأستاذ، فإنّه لو تنزّلنا عمّا تقدّم واستقرّ التّعارض بين كلامى الشيخ والنجاشى، فالمقرّر عندهم تقدّم كلام النجاشى.

وهذا تمام الكلام على المكاتبه.

كلام الشيخ فى نصوص الإستصحاب

وبعد الفراغ من ذكر النصوص المستدلّ بها للإستصحاب قال الشيخ:

هذه جمله ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للإستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصّحيح منها وعدم صحّه الظاهر منها. فلعلّ الإستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد.(١)

أقول:

فى هذه العباره مطلبان، أحدهما: أن لا خبر من النصوص المذكوره بتامّ السّند والدلاله على حجّيّه الإستصحاب. والآخر: جواز الإستدلال بمجموع الأخبار المذكوره باعتبار التجابر والتعاضد.

فأمّا الأوّل، فقد ظهر ممّا تقدّم وجود الروايه التامّه دلالةً والمعتبره سنداً بين الروايات المذكوره، وكونها واردةً فى باب خاصّ كباب الطّهاره غير مضرّ بالإستدلال، بعد اشتمالها على القاعده الكليّه من أنّ اليقين لا ينقض بالشك.

وأمّا الثانى، فما هو مراده من هذا الكلام بعد دعوى عدم وجود خبرٍ صحيح السّند وتام الدلاله؟ كأنّه يريد جبر دلاله الصّحيح سنداً بتماميّه دلاله الخبر

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٧١.

غير الصّحيح، وجبر سند الخبر التام دلالةً بصحّه سند الخبر غير التامّ دلالةً. وبالجمله: أن يجبر كسر كلٍّ من السند والدلاله بتماميّته فى الطرف الآخر. وهل هذا صحيحٌ؟

وقال تلميذه المحقّق الآشتيانى: بأنّ مراده أنّ ضمّ الإحتمالات بعضها إلى البعض يفيد الوثوق. وهذه قاعده عقليّه وعقلائيّه.(۱)

ولكنّه خلاف ظاهر العباره، على أنّه يتوقّف على وصول عدد الروايات إلى الحدّ المفيد للوثوق لذلك. وبالجمله، فإنّه إن حصل الوثوق بالصّدور كان الوثوق به هو الدليل على المبنى، وإلّا لزم التحقيق عن مراد الشيخ، فإنّه إذا تمّ الإستدلال بالمجموع من باب التجابر والتعاضد، فسيكون قاعدةً كبرويّه تفيد فى موارد كثيره فى الفقه والأُصول.

روايتان بضميمه عدم الفصل

اشاره

ذكر الشيخ إحداهما وقال: فيها دلاله واضحه. واستدلّ المحقّق العراقى بالأُخرى. إلّا أنّ الإستدلال بهما للإستصحاب يتوقّف على ثبوت عدم القول بالفصل.

كلام الشيخ

قال الشيخ: وربّما يؤيّد ذلك بالأخبار الوارده فى الموارد الخاصّه، مثل روايه عبداللّه بن سنان.(۲)

۱- ۱. بحر الفوائد ۶ / ۲۷۳.

۲- ۲. فرائد الأُصول ۳ / ۷۲.

أقول:

قال عبداللّه بن سنان: سأل أبی أبا عبداللّه وأنا حاضر: إنّی أعیر الذمّی ثوبی وأنا أعلم أنّه یشرب الخمر ویأکل لحم الخنزیر فیردّه علیَّ، فأغسله قبل أن أُصلّی فیه؟

فقال أبوعبداللّه: صلّ فیه ولا ـ تغسله من أجل ذلک، فإنّک أعرته إیّاه وهو طاهر ولم تستیقن أنّه نجّسه، فلا بأس أنْ تصلّی فیه حتّی تستیقن أنّه نجّسه.(۱)

قال الشیخ: وفیها دلاله واضحه ... نعم، هی مختصه بإستصحاب الطهاره دون غیرها. ولا یبعد عدم القول بالفصل بینها وبین غیرها ممّا یشک فی إرتفاعه بالرافع.

الإشکال علیه

أشکل علیه المحقّق الخراسانی:(۲) بأنّ الموضوع فی الخبر هو عدم الإستیقان بالنجاسه، فالموضوع هو الشک فی النجاسه، وإذا کان کذلک فالروایه تدلّ علی قاعده الطهاره لا الإستصحاب.

الجواب

لکن یجاب عنه: بأنّ مقتضی الأصل هو التطابق بین مقامی الثبوت والإثبات، وکلام الإمام علیه السّلام مشتمل علی «لا تغسله من أجل ذلک» ثمّ التعلیل بقوله «فإنّک أعرته ...». ولو کان المراد قاعده الطهاره لم تکن حاجه إلی التعلیل بما ذکر، بل کان تمام الموضوع «عدم الإستیقان». فمن مقام الإثبات یستکشف مقام الثبوت، وأنّ المقصود هو الإستصحاب.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۳ / ۵۲۱، الباب ۷۴ من أبواب النجاسات، الرقم ۱.

۲- ۲. درر الفوائد: ۳۱۲.

الإشكال الصّحيح

نعم، يرد على الشيخ دعوى عدم القول بالفصل، فإنّ الفصل موجود، لخلاف السيّدين المرتضى وابن زهره، لأنّهما يقولان بالإستصحاب إستناداً إلى الروايه، في خصوص كتاب الطهاره فقط.

سلّمنا، لكنّ قول بعض الفقهاء بالإستصحاب في ساير الأبواب الفقهيّه هو من باب إفاده الظن، وبعضهم يقولون بذلك من باب بناء العقلاء، فليسوا مجمعين على كونه من باب الأخبار.

كلام المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقي(۱) بدلاله الخبر:

عن ابن بكير عن أبيه قال قال لي أبوعبدالله عليه السّلام: إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ. وإيّاك أن تحدث وضوءً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت.(۲)

قال: يدلّ على الإستصحاب بضميمه عدم الفصل بين الوضوء وغيره.

ولا يخفى أنّ النهي متعلّق بإحداث الوضوء لا بتجديد الوضوء، فإنّ الوضوء على الوضوء نور على نور.

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم على إستدلال الشيخ، فإنّ السيّدين مخالفان في المسأله.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۶۶.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۱ / ۲۴۷، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ۷.

ویرد علی إستدلالهما معاً وجه آخر، وهو: إنّ القضیّه فی کلتا الروایتین شبهه موضوعیّه، والإستصحاب فی الشبهات الموضوعیّه قاعده فقهیّه، وهو فی الشبهات الحکمیّه مسأله أُصولیّه، ومن الفقهاء من لا یری جریان الإستصحاب فی الشبهات الحکمیّه. کما سیأتی فی محلّه إن شاء اللّه.

روایات أُخری

اشاره

واستدلّ جماعه من الأکابر کصاحبی الفصول والکفایه(۱) بأخبار قاعده الطهاره، مثل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فلیس علیک ...».

وهذه الروایه مطلقه.

وقوله علیه السّلام: «الماء کلّه طاهر حتّی یعلم أنّه قذر».(۲)

وهذه فی خصوص الماء.

وبأخبار قاعده الحلّ کقوله علیه السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام».(۳)

الإحتمالات فی هذه الروایات

وقد ذکروا لهذه الأخبار سبعه وجوه:

۱- ۱. الفصول الغرویّه: ۳۷۳، کفایه الأُصول: ۳۹۸.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۱ / ۱۳۴، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، رقم ۵.

۳- ۳. المصدر ۱۷ / ۸۷، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به.

الأوّل: أن یکون المراد الأحکام الواقعیّه للأشیاء.

الثانی: أن یکون المراد الطّهاره والحلیّه الظاهریّه لکلّ شیء شکّ فی طهارته وحلیّته.

الثالث: أن یکون المراد قاعده الإستصحاب.

الرابع: أن یکون المراد الأعم من الطّهاره الواقعیّه والظاهریّه.

الخامس: أن یکون المراد الطّهاره الظاهریّه والإستصحاب.

السّادس: أن یکون المراد الطّهاره الواقعیّه والإستصحاب.

السّابع: أن یکون المراد الطّهاره الواقعیّه والطّهاره الظاهریّه والإستصحاب.

واختلفت أنظار الأعلام فی المراد من هذه الأخبار، واختار کلٌّ منهم وجهاً من الإحتمالات، ولا یخفی أنّ أربعه منها لها علاقه بمسأله الإستصحاب:

مختار المحقّق الخراسانی فی الحاشیه

فاختار المحقّق الخراسانی فی حاشیه الرسائل(۱) الإحتمال السّابع، فالمجعول بها ثلاثه أحکام:

حکمٌ واقعی، وحکمٌ ظاهری وهو الإستصحاب وهو أصل محرز، وحکم ظاهری آخر وهو الطهاره، وهو أصل غیر محرز.

وتقریب ذلک: إن «کلّ شیء» له عموم أفرادی، فکلّ فردٍ من أفراد مفهوم «الشیء» محکومٌ بالطهاره الواقعیّه، و«الشیء» له إطلاق أحوالی، لأنّه تاره: مشکوک

۱- ۱. درر الفوائد: ۳۱۲.

فيه من حيث الطهاره والنجاسه. وأَخرى: غير مشكوك فيه، وبهذا الإطلاق تُجعل الطهاره الظاهريّه. هذا بالنسبه إلى الصّدر.

وأمّا الذيل، فمفاده إستمرار الطهارتين، الواقعيّه والظاهريّه، حتّى العلم بالنجاسه.

ثمّ إنّه أفاد: بأنّ «كلّ شيء لك طاهر» مخصّص بلا ريب، لأن البول مثلًا نجس في الشريعه، فلو أُريد التمسّك بالعموم في المائع المشكوك كونه ماءً أو بولاً، كان من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيّه.

فأجاب: بأنّه إنّما يلزم ذلك إن كان التمسّك بالعام من حيث الطهاره الواقعيّه، لكنّا نتمسّك به من حيث الطهاره الظاهريّه ولا يتوجّه عليه الإشكال.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ الشك من أحوال «المكلّف» لا من أحوال «الشيء» حتّى يتمّ الإطلاق الأحوالي.

فأجاب: بأنّ «الشيء» _ أي شيء من الأشياء _ له عنوان أوّلي، وهو الماء والتراب والحجر والشجر ... وله عنوان ثانوي، وهو المشكوك الطهاره والنجاسه. فالمشكوك في طهارته ونجاسته شيءٌ، وإذا دخل في مفهوم الشيء شمله العموم الأفرادي، ولا حاجه إلى التمسّك بالعموم الأحوالي ليرد الإشكال.

وتلخّص:

إنّ الروايه تفيد الطهارتين الواقعيّه والظاهريّه، والتمسّك به في مورد الشك في الطهاره الظاهريّه ليس تمسّكاً بالعام في الشبهه الموضوعيّه. وأيضاً: ليس التمسّك بالإطلاق الأحوالي ليرد الإشكال المذكور، بل هو بالعموم الأفرادي.

الإشكال عليه أوّلاً:

لكنّ المحقّقين الميرزا والفشاركی والعراقی(۱) أشكلوا عليه: كيف يجعل الطهاره الواقعيّه والظاهريّه معاً بقوله: كلّ شیء لك طاهر، مع أنّ الحكم الظاهری متأخّر رتبةً عن الحكم الواقعی، لأن موضوعه هو الشك فی الحكم الواقعی؟

جواب المحقّق الإصفهانی

وقد أجاب المحقّق الإصفهانی:(۲) بأنّ الأُمور النفسانيّه متقوّمه فی مرحله الوجود بالنفس لا ـ بالوجود الخارجی، وإلّا يلزم أن يصير النفسانی خارجيّاً أو الخارجی نفسانيّاً.

فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه هی: إن الحكم فعلٌ نفسانی من أفعال الحاكم، لأنّه اعتبارٌ منه بحسب المصالح والمفاسد ــ إمّا فی نفس الحكم وإمّا فی متعلقَّه ــ وإذا كان نفسانيّاً فمتعلّقه نفسانی كذلك كما تقدّم.

وحينئذٍ نقول: إنّ الطهاره الظاهريّه المجعوله بالروايه اعتبارٌ من الشارع، فهو أمر نفسانی، وموضوعه ــ وهو الشك ــ ليس الشك الخارجی القائم بالمكلَّف حتّی يرد الإشكال.

والحاصل: إنّ هنا شكّين، أحدهما الصّوره النفسانيّه للشك، وهذا هو

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۶۰، درر الأُصول: ۵۳۱، نهايه الأفكار ۴ / ۶۸ ــ ۶۹.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۵ / ۹۵.

الموضوع لاعتبار الشارع الطهاره الظاهريّه. والآخر: هو الشک القائم بالمکلَّف. وهـذا ليس الموضوع للحکم، لأنّ الخارج لا يأتی إلی النفس. وإذا کان الموضوع نفسانيّاً والحکم نفسانيّاً، کان التقـدّم والتأخّر بينهما طبيعيّاً، والمتقـدّم والمتأخّر الطبيعيّان يوجـدان بوجود واحدٍ، کالواحد والاثنين، فإنّه لمّا يوجد الإثنان يوجدان بوجود واحد. فالإشکال مندفع.

الجواب

وناقشه الأُستاذ: بأنّ ما ذکره تام، إلّا أن تطبيقه علی المورد غير صحيح، وذلک: لأنّ الحکم الشرعی تابع للملاکات، والملاکات قـائمه بالخـارج لا ـ بـالنفس. فـالحکم بالطهاره المجعول تبعاً لمصـلحه التسـهيل غير مترتّب علی الشک فی نفس الحاکم بل علی الشک الخارجی، فالذی يتوجّه إليه الحکم بالطهاره هو المشکوک فيه الخارجی.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ للأحکام ثلاثه أوعيه، وعاء نفس الحاکم ووعاء الخارج ووعاء الإعتبار. فلمّا يجعل الحاکم الحکم، فإنّه يوجـد أوّلاً فی وعـاء نفسه، ثمّ يوجـد فی وعـاء الإعتبـار، فعـدم کون الحکم فی الخـارج لا ـ يلازم کونه فی ذهن الحاکم فقط، بل هو فی عالم الإعتبار موجود وإن زال من ذهن الحاکم بسبب موته مثلاً.

والحاصـل: إنّ الأحکـام مطلقـاً لهـا وجود فی عـالم الإعتبار وإن مات الحاکم، فموضوع الطهاره الظاهريّه هو الشک القائم بنفس المکلّف، ولا ريب فی أنّ متعلَّق هذا الشک هو الحکم الواقعی المتقدّم رتبهً علی الحکم الظاهری. فإشکال القوم

وارد ولا يندفع بما أفاد هذا المحقّق على دقّته.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّـا بحسب مقـام الإثبـات، فـإنّ النسـبه بين قاعـده الطهاره والطهاره الواقعيّه هى نسـبه الحاكم إلى المحكوم، لأن دليل القاعـده يوسّع دائره الطهاره الواقعيّه من حيث الآثار، كما فى «الطواف بالبيت صلاه»، فالآثار مترتّبه ما لم يتحقّق العلم بالخلاف، وإذا كان أحدهما حاكماً والآخر محكوماً كيف يُجعلان بالجعل الواحد؟

فالإشكال من المحقّقين تام ثبوتاً وإثباتاً.

رأى المحقّق الخوئى

ثمّ إنّ المحقّق الخوئى(١) بعد أن ذكر إشكال القوم على صاحب الكفايه، إعترف بوروده عليه بناءً على مسلكه ومسلك الميرزا من أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللّفظ، لأنّه لا يمكن إيجاد الشيئين الطّوليين بجعلٍ واحدٍ. ثمّ قال:

وأمّـا على مـا سـلكناه من أنّ الإنشاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللّفظ، إذ ليس اللّفظ إلّا وجوداً لنفسه، والمعنى إعتبار نفسانى لا يكون اللّفظ موجداً له، بل هو مبرز له، ولا فرق بين الخبر والإنشاء من هذه الجهه، فكما أنّ الخبر مبرز لأمر نفسانى فكذا الإنشاء، إنّمـا الفرق بينهمـا فى المـبرز ـ بالفتـح ـ فـإنّ المـبرز فى الإنشـاء مجرّد إعتبـار نفسـانى، وليس وراءه شـىء ليتّصـف بالصـدق والكذب، وهذا بخلاف الجمله الخبريّه، فإنّ المبرز بها هو قصد الحكايه عن شىء فى الخارج، فهنا شىء

١- ١. محاضرات فى أُصول الفقه ٣ / ٨۵. وانظر مبانى الاستنباط: ۴٢.

وراء القصد وهو المحكى عنه، وباعتباره يكون الخبر محتملاً ـ للصدق والكذب، وقد ذكرنا تفصيل ذلک فى مقام الفرق بين الخبر والإنشاء. فلا مانع من أن يبرز حكمين يكون أحدهما فى طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أوّلاً الحكم الواقعى لموضوعه، ثمّ يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهرى، وبعد هذين الإعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، ولا يلزم منه محذور.

الإشكال عليه

ولكنّ شيخنا أشكل عليه:

أوّلا: صاحب الكفايه يرى أنّ الإنشاءات أسبابٌ لوجود المنشآت.

وثانياً: إن المشكله لا تنحلّ على مسلک السيّد الخوئى أيضاً، لأن الحكم بناءً عليه هو الإعتبار المبرز ــ لا الإعتبار النفسانى وحده ــ وحينئذٍ، فإنّ إبراز الطهارتين الواقعيّه والظاهريّه بقوله: كلّ شىء لک طاهر، مع وجود الإختلاف بينهما فى المرتبه غير ممكن، فيعود الإشكال.

هذا كلّه فى إشكال القوم على المحقّق الخراسانى، وقد ظهر وروده عليه.

الإشكال عليه ثانياً

ويرد عليه ــ كما ذكر السيّد الخوئى أيضاً ــ بأنّ غايه ما يقتضيه شمول إطلاق الشىء على الشىء المشكوک فى حكمه هو ثبوت الحكم له بما أنّه شىء لا ـ بما أنّه يشک فى حكمه، (توضيح ذلک): إنّ الأحكام الواقعيّه إنّما تتعلّق بموضوعاتها بما هى من دون أن يكون لخصوصيّات الأفراد دخل فى الموضوع أصلاً، فإنّ

الموضوع فی قضیّه «الخمر حرام» مثلاً ـ هو ذات الخمر بما هی، وأمّا خصوصیّات الأفراد من کون بعضها قلیلاً ـ وبعضها کثیراً وبعضها معلوماً وبعضها مشکوکاً فیه، فهی خارجه عن حدود الموضوع بالمرّه. وهذا بخلاف الأحکام الظاهریّه، فإنّها تتعلّق بموضوعاتها بوصف کونها یشک فی حکمها. وعلیه لا یمکن الجمع بین موضوعی الحکمین فی إطلاق واحد، إذ النسبه بینهما نسبه اللاّبشرط وبشرط شیء کما هو واضح.

وبعباره أُخری: إنّ مفاد الإطلاق إنّما هو رفض القیود وإلغاء الخصوصیّات لا الجمع بینها، فإطلاق لفظ الشیء وإن کان یقتضی ثبوت الطهاره أو الحلیّه المجعوله فی الروایات لکلّ ما یصدق علیه مفهوم الشیء حتّی مشکوک النجاسه أو الحرمه، لکن لا بوصف کونه مشکوک النجاسه أو الحرمه، بل بما أنّه شیء ومصداق لمفهومه، فحینئذ، لا ـ تکون الطّهاره أو الحلیّه الثابته له بالإطلاق طهاره أو حلیّه ظاهریّه، لتقوّم الحکم بالطّهاره أو الحلیّه الظاهریّه بأخذ الشک فی موضوعها، علی ما هو الشأن فی موضوع کلّ حکم ظاهری.

قال: وهذا الإشکال متین جدّاً.(۱)

الإشکال علیه ثالثاً

ویرد علیه کذلک: إنّ تعدّد مدلول الروایه ـ بأن تدلّ علی الطهاره الواقعیّه والطهاره الظاهریّه ـ من أین؟ إن کان من طرف الموضوع، فإن الموضوع فی

ص: ۱۱۶

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۴۳.

الروايه هو «الشيء» الملغى عنه الخصوصيّات، وإن كان من طرف المحمول، فإنّه «طاهر» وهو محمول واحد. وإذا كان الموضوع واحداً والمحمول واحداً، فما هو المنشأ للإختلاف والتعدّد؟

الدفاع عنه بوجهٍ آخر

وربّما يقال: بأنّ بيانات الأئمّه حاكيه عن الأحكام وليست جاعلةً، فالإمام بقوله: «كلّ شيء لك طاهر» يخبر عن الطهارتين بهذه الجمله الواحده.

وفيه:

لابدّ من المطابقه بين الحاكى والمحكى، والتخلّف لا يكون إلّا عن السّهو أو العمد، والإمام برىء عنهما. وإذا كان الحاكى «كلّ شىء لك طاهر» والمحكى «كلّ شىء طاهر» و«كلّ شىء مشكوك الطهاره والنجاسه طاهر» لزم التخلّف.

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقّق الخراسانى فى معنى صدر الروايه.

وأمّا أن يستفاد الإستصحاب من ذيل الروايه، ففيه:

إنّه سواء على قول الشيخ: بأن الإستصحاب إستمرار بقاء ما كان، أو قول الكفايه: التعبّد ببقاء الحكم أو الموضوع، أو قول الميرزا: حرمه نقض اليقين عملاً أو قول الإصفهانى: إبقاء اليقين السّابق إعتباراً، فإنّه _ على جميع الأقوال _ تكون أدلّه الإستصحاب متكفّلةً لجعل الإستمرار، والروايه: «كلّ شىء لك طاهر» و«كلّ شىء لك حلال» متكفّله لاستمرار الطهاره والحليّه، فهى جاءت لجعل الحكم المستمر، لكنّ جعل الحكم المستمرّ شيء، وجعل إستمرار الحكم شيء آخر. فلا دلاله على الإستصحاب. هذا أوّلاً.

ص: ١١٧

وثانیاً: فرقٌ بین مدلول دلیل الإستصحاب ومدلول الروایه، ففی الروایه جعل العلم بالخلاف غایهً للطهاره والحلیّه، فیمکن أن یکون المقیّد هو الموضوع وهو «الشیء»، وأن یکون المقیّد الحکم وهو «الطهاره» و«الحلّ»، وأن یکون «النسبه» مقیَّدهً. لکن العلم فی الإستصحاب قیدُ إستمرار الحکم وإستمرار الموضوع، فعداله زید باقیهٌ إلی حین العلم بالفسق، وحرمه الشیء باقیه إلی حین العلم بالخلاف.

(فالعلم) قیدٌ (للإستمرار والبقاء) فی (الإستصحاب). أمّا فی (الروایه) هو قید (للموضوع) أو (الحکم) أو (النسبه).

فلیس مدلول الروایه هو الإستصحاب.

هذا تمام الکلام علی مختار المحقّق الخراسانی فی حاشیه الرسائل، فالإحتمال السّابع ساقط.

سقوط الإحتمال الثالث

وبما ذکرنا من عدم إمکان الجمع بین الطهارتین، یظهر النظر فی إحتمال أن المدلول هو الطهارتان بلا دلالهٍ علی الإستصحاب.

رأی المحقّق الخراسانی فی الکفایه

وممّا ذکرنا یظهر النظر فی رأی الکفایه، حیث إختار أنّ المجعول فی الروایه هو الطهاره الواقعیّه والإستصحاب، فکلّ شیء طاهر واقعاً، وهی باقیه إلی زمان العلم بالقذاره، وهو الإحتمال السّادس.

لأـن (العلم) فى الروايه قيـد، فـالموضوع مقيَّد بعـدم العلم، فأصـبحت الطهاره الواقعيّه لِما لم يعلم بنجاسـته وطهارته، لأنّها حملت على الشىء بما أنّه شىء، لكنّ الغايه قيّدت الموضوع بالعلم، والجمع بين العلم وعدم العلم، أى بين الإطلاق والتقييد محال.

نعم، يمكن الجمع بين (الطهـاره الواقعيّه) و(الإستصـحاب) ببيانٍ آخر، كأن يقول: كلّ شـىء طاهر. ثمّ يقول: وهـذه الطهاره باقيه إلى العلم بالقذاره. أمّا الروايه، فلا تفيد ذلك إلاّ مع التقدير.

فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

رأى صاحب الفصول

ونظر صاحب الفصول من أن المجعول الطهاره الظاهريّه والإستصحاب، وهو الإحتمال الخامس، غير صحيح أيضاً:

أمّا أوّلاً: فلأنّ جعل الطهاره الظاهريّه يغنى عن جعل الإستصحاب، وكذا العكس، فلا أثر عملى لجعلهما معاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الروايه ظاهره فى جعل الطهاره المستمره، والإستصحاب هو جعل إستمرار الطهاره، كما تقدّم.

فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

الإحتمال الأخير

وأمّا الإحتمال الآخر من أنّ المجعول هو الحكم الواقعى (الطهاره)

و(الحليّه) و(العلم) طريقٌ. أی: کلّ شیء ظاهر ما لم تعلم بملاقاته للنجاسه، وکلّ شیء حلال ما لم تعلم بحرمته، وهو الإحتمال الأوّل.(۱)

ففیه:

إنّ الأصل فی العناوین هو (الموضوعیّه)، والحمل علی (الطریقیّه) بلا دلیل غیر جائز.

التحقیق

والحق فی الروایات المذکوره عند شیخنا والسیّد الأُستاذ(۲) هو: أنّها جاءت لإفاده (الطهاره الظاهریّه) و(الحلیّه الظاهریّه) وهو الإحتمال الثانی، وهذا هو المنسوب إلی المشهور، فالإحتمالات غیره کلّها ساقطه، إمّا ثبوتاً وإثباتاً، وإمّا إثباتاً فقط، وإمّا ثبوتاً فقط، فهی أجنبیّه عن الإستصحاب.

۱- ۱. نسب إلی صاحب الحدائق ۲ / ۱۳۶.

۲- ۲. منتقی الأُصول ۶ / ۱۳۰.

التفصیلات فی الإستصحاب

اشاره

ص: ۱۲۱

قد وقع الخلاف بين القائلين بحجّيه الإستصحاب على أقوالٍ هى فى الحقيقه تفصيلات فى المسأله.

وتوضيح ذلك: إنّ الإستصحاب يتشكّل من المتيقَّن واليقين والشك، وبلحاظ هذه الأُمور ـ وكذا بلحاظ دليل الإستصحاب ـ يتحقّق التفصيل. فما وقع فيه الخلاف وانتهى الحال إلى التفصيل أُمور أربعه، وذلك لأن:

(المتيقّن) السّابق المستصحب، قد يكون وجوديّاً وقد يكون عدميّاً. والعدمى تارةً: عدم نعتى وأُخرى: عدم أزلى. وهنا وقع الخلاف فى جريان الإستصحاب فى العدم الأزلى.

وأيضاً، فإنّ المتيقّن قد يكون الموضوع للحاكم الشرعى، وقد يكون الحكم الشرعى، وقد قيل بعدم جريان الإستصحاب فى الشبهات الحكميه.

وإن كان الموضوع، فقد يكون أمراً قارّاً وقد يكون غير قارٍّ أى متدرّج الوجود. وهذا على قسمين: غير القارّ بالذات وهو الزمان، وغير القارّ بالعرض وهو الزمانيّات، فقيل بعدم جريان الإستصحاب فى الأُمور غير القارّه.

وإن كان الحكم، فقد يكون حكماً جزئيّاً وقد يكون كليّاً. وهنا وقع الخلاف.

ص: ۱۲۳

وأيضاً: هو إمّا حكم وضعی وإمّا حكم تكليفی. وقد قيل بعدم جريانه فی الأوّل.

وأيضاً: الحكم قد يكون معلّقاً، مثل: «العنب إذا غلا يحرم» فقيل بعدم جريانه فی الأحكام التعليقيّه.

وأيضاً: الحكم إمّا شرعی وإمّا عقلی. فقيل بعدم جريانه فی الثانی.

و(دليل الإستصحاب) إمّا السّيره أو حكم العقل أو الأخبار.

و(المتيقّن) المستصحب، له دليل، وهو شرعی أو عقلی. وقد وقع الخلاف فيه.

و(اليقين) بالحكم، تارةً: وجدانی، كما لو حصل من الخبر المتواتر. وأُخرى: تعبّدی، كما لو حصل من خبر الواحد. وقد وقع فيه التفصيل وقيل بعدم جريان الإستصحاب إن كان اليقين تعبديّاً مستفاداً من الدليل الظنّی.

ثمّ (الشكّ) تارةً: يكون فی المقتضی، وأُخرى: فی الرافع، وثالثه: فی رافعيّه الموجود. وهنا وقع الخلاف. فذهب الشيخ _ تبعاً للخونساری تبعاً للمحقّق الحلّی، وتبعه الميرزا النائينی _ إلی إختصاص جريان الإستصحاب بالشك فی الرافع، وأمّا مع الشك فی المقتضی فلا يجری.

وخالف صاحب الكفايه ومن تبعه، وذهبوا إلی الجريان فی الشك فی المقتضی أيضاً.

ص: ۱۲۴

تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى والرافع

المراد من المقتضى

وقد وقع الكلام في مراد الشيخ من المقتضى، بسبب الإبهام والإجمال في كلماته، فذكر فيه إحتمالات.(١) وملخّص القول في ذلك هو أنّ (المقتضى) يأتي على أربعه معان:

١ _ ما يترشّح منه الأثر في باب العلل والمعاليل التكوينيّه، وهو أحد الأجزاء الثلاثه للعلّه التامّه.

٢ _ موضوع الحكم، كقولهم: إنّ المقتضى لوجوب الحج هو المكلَّف، وقولهم: البيع سببٌ للملكيّه، وهكذا ... .

٣ _ ملاك الحكم، فيقال: ليس لهذا الحكم مقتضٍ، أي لا ملاك له من المصلحه والمفسده.

٤ _ قابليّه المستصحب للبقاء وإستعداده.

ص: ١٢٥

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ٢٣، مباني الإستنباط: ٥١.

قالوا: ومراده هذا المعنى الرّابع.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ قد مثّل فى بحثه باللّيل والنهار وبخيار الغبن بعد الزمان الأوّل، فما كان من هذا القبيل فهو من الشك فى المقتضى، وما كان من قبيل الحدث بعد الوضوء، فهو من الشك فى الرافع ... فالمعنى الرابع هو مراد الشيخ.

لكنّ هذا فى الموضوع واضح، كمثال المصباح حيث أنّ زيته محدود وإذا انتهى ينطفئ، ففى هذه الحاله لا يجرى الإستصحاب، بخلاف ما إذا كان المصباح مضيئاً وشكّ فى انطفائه بالهواء، فإنّه من الشك فى الرافع.

ويوجد فى الأحكام ما يكون من الشك فى المقتضى، وهو مورد النسخ، لأنّه إنتهاء أمد الحكم، فلو شك فى بقائه كان من الشك فى المقتضى. وأمّا ما فى غير مورد النسخ، فإنّ الحكم قد يقع الشك فى أنّه محدودٌ فى أصل جعله، كما فى خيار الفسخ بالغبن والعيب وخيار الحيوان، ففى هذه الموارد يرجع إلى الشك فى المقتضى، وأمّا فى خيار المجلس فإنّ الشك يرجع إلى الرافع.

وفى الزوجيّه المنقطعه، يرجع الشك فى بقائها إلى الشك فى المقتضى، بخلاف الدائمه، فإنّه يشك فى تحقّق الطلاق مثلاً، وهو شكٌّ فى الرافع.

وبالجمله، فإنّ المجعولات الشرعيّه إمّا مغيّاه وإمّا غير مغيّاه، فإن كان من الثانى، رجع الشك إلى الرافع، وإن كان من الأوّل، فقبل تحقّق الغايه يحكم بالبقاء، لأن الشك فى الرافع، وأمّا بعد تحقّق الغايه، فتارةً: تكون الغايه من قبيل الشبهه الموضوعيّه، وأُخرى: من قبيل الشبهه الحكميّه. وفى الثانى تارةً: يُشك فى صدق المفهوم، فالشبهه مفهوميّه، وأُخرى: يكون منشأ الشك تعارض الدليلين أو إجمالهما.

ص: ۱۲۶

مثلاً: الصّوم مغيّى بالغروب، والغروب هو إستتار القرص، فالشبهه حينئذٍ موضوعيّه، والشک يرجع إلى المقتضى، لأنّا لا ندرى هل أمد الصّوم ۱۲ ساعه أو أكثر. وما فى مصباح الأُصول من أنّه من الشک فى الرافع عرفاً. ففيه: إنّه ليس نظر العرف محكّماً فى مثل المورد، بل المرجع هو العقل.

وبالجمله، فإنّ مورد الرجوع إلى العرف معيّن، وكذا مورد الرجوع إلى السّيره العقلائيّه، وأمّا فى مثل الغروب حيث يشک فى إستتار القرص وعدمه، فإنّه من الشک فى المقتضى، لأنّ الإستتار أصبح الغايه لوجوب صلاه العصر، فاستصحاب بقاء الوجوب من الشک فى المقتضى.

وكذا فى الشبهه المفهوميّه، كما لو شک فى مفهوم الغروب المجعول غايةً لوجوب الصّلاه، هل هو إستتار القرص أو زوال الحمره المشرقيّه، فلو إستتر والحمره موجوده وشک فى بقاء وجوب صلاه العصر، فإنّه من الشک فى المقتضى.

وإن كان منشأ الشک التعارض أو الإجمال، كما لو تردّد وقت قضاء صلاه العشاء بين نصف اللّيل أو طلوع الفجر، فإنّه بعد نصف اللّيل وقبل الطلوع، يشک فى بقاء وقت صلاه العشاء، وهو من الشک فى المقتضى، لأن الغايه هى الزمان.

فظهر ممّا ذكرنا موارد الشکّ فى المقتضى فى الموضوعات والمقتضى فى الأحكام.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من شأنه الزوال، فالشک فى بقائه من الشک فى المقتضى، وكلّ ما كان من شأنه الإستمرار، فالشک فى بقائه من الشک فى الرافع،

ص: ۱۲۷

كالملكيّه والطهاره والنجاسه والزوجيّه الدائمه.

وبما ذكرنا يظهر عدم تماميّه بعض ما أُورد على الشيخ فى الكتب، كقول بعضهم(۱) فيما لو شك فى بقاء الملكيّه فالأصل العملى هو اللّزوم. وفى المعاطاه: لو شک فى اللّزوم فهو من الشک فى المقتضى، لكون المعاطاه من العقود الجائزه بالذات. وفيه: إنّ المعاطاه جائزه بالذات، لكنّ الملكيّه الحاصله ـ سواء بالعقد اللاّزم أو الجائز ـ تحتاج إلى الرافع. وكذا فى الملكيّه الحاصله من الهبه ـ وإن كانت من العقود اللاّزمه ـ فإنّها من الشک فى الرافع وهو رجوع الواهب فى هبته.

والكلام الآن فى خلاف:

دليل التفصيل

ويتوقّف فهم دليل الشيخ على بيان أمرين:

الأوّل: إذا ورد اللّفظ فى لسان الدليل الشرعى، فإن أمكن حمله على المعنى المتيقّن، لزم ذلک بمقتضى أصاله الحقيقه، وإلاّ حمل على المعنى المجازى له، فإن تعدّد المجاز، لزم حمله على أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى.

والثانى: إذا كان فى الكلام متعلِّق ومتعلَّق، ودار الأمر بين الأخذ بعموم المتعلَّق أو رفع اليد عن ظاهر المتعلِّق، أُخذ بظاهر المتعلِّق وخصّص به عموم المتعلَّق، كما لو قال: لا تضرب أحداً. فإنّ (أحداً) عامٌ يشمل الحىّ والميّت. لكنّ «الضرب» ظاهر فى «الإيلام» وهو لا يتحقّق فى «الميّت»، ففى هذه الحاله يبقى

۱- ۱. حاشيه السيّد على المكاسب: ۷۳. الطبعه القديمه.

«الضرب» على ظاهره، ويتخصّص العام ب_«الحى».

وبعد هاتين المقدمتين المسلّم بهما نقول فى تقريب الدليل على التفصيل:

إن دليل الإستصحاب هو قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشک»، فاشتمل على لفظ (النقض) المتعلّق ب_«اليقين». لكنّ المعنى الحقيقى ل_(النقض) فى اللّغه هو «حلّ الشىء المحكم»، قال تعالى: «كَالَّتى نَقَضَتْ غَزْلَها »(١) وحمل الكلمه فى الروايه على هذا المعنى غير ممكن، فتسقط أصاله الحقيقه، ولابدّ من الأخذ بالمعنى المجازى وهو «رفع اليد عن الشىء». لكنّ المتعلَّق لرفع اليد قد يكون أمراً مستمرّاً محكماً، وقد يكون أمراً غير قابل للإستمرار، وإذا دار الأمر بين الحمل على هذا أو ذاک، تعيَّن الأوّل، لكونه الأقرب إلى المعنى الحقيقى. فلابدّ وأن يكون المنقوض أمراً محكماً مستمرّاً جاء النهى عن رفع اليد عنه.

ونتيجه ذلک: أنّ المنهى عنه فى الروايه هو رفع اليد عن الأمر القابل للبقاء والإستمرار، لا الشىء غير القابل لذلک.

إشكالٌ ذكره الشيخ وأجاب عنه

والإشكال هو: إنّ لازم هذا الكلام إرتكاب مجازٍ علاوهً على المجاز اللّازم إرتكابه بالضروره _ أعنى ما تقدّم ذكره فى كلمه النقض _ وهو لزوم حمل «اليقين» على «المتيقَّن». وذلک: لأنّ «المتيقَّن» أصبح على قسمين، ما له إقتضاء البقاء والإستمرار، وما ليس له إقتضاء البقاء والإستمرار، فلازم ذلک حمل «اليقين» على

ص: ۱۲۹

۱- ۱. سوره النحل، الآيه ۹۲.

«المتيقَّن»، وهذا خلاف أصاله الحقيقه.

فأجاب رحمه اللّه: بأنّ إرتكاب هـذا المجاز الزائد لازم، سواء قلنا بعموم الدليل للشكّ فی المقتضـی أو قلنا بالتفصـيل، فلابدّ من حمـل «اليقين» على «المتيقَّن» على كـلّ حـال. وذلـك: لأنّ النهی قـد تعلَّق بالنقض، وهـذا يسـتلزم أن يكون المنهیّ عنه اختياريّاً للمكلَّف، إذ النهی لا ـ يتعلَّق بغير المقـدور ـ كمـا أن البعث لا ـ يتعلَّق بغير المقـدور ـ فلابـدّ من حمـل اليقين على المتيقَّن، لأـنّ النهی عن اليقين غير معقول، لعدم إمكان الإنتهاء عنه لخروجه عن الإختيار والقدره، لكونه فعل القلب.

هذا هو دليل الشيخ على التفصيل.(۱)

إشكالات المحقّق الخراسانی

وقد أورد المحقّق الخراسانی على تفصيل الشيخ بوجوه:(۲)

الأوّل: قولكم: إنّ أقرب المجازات هو (المتيقّن) القابل للبقاء. فيه: إنّ إسناد (النقض) إلى (المتيقَّن) غير صحيح. يدلّ على ذلك: أنّ الحجر المستقر فی مكان قابل للبقاء فيه إلّا أن يرفعه رافع، لكن لا يقال: نقضت الحَجَر من مكانه. وهذا يكشف عن أن صحّه إسناد النقض ليس بلحاظ إقتضاء البقاء للمتعلَّق.

الثانی: إنّ إسناد (النقض) إلى (المتيقّن) وهو الحمل على المجاز، منوط

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۷۸.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۳۹۰، درر الفوائد: ۳۱۶.

بعدم صحّه إسناده إلى المعنى الحقيقى وهو (اليقين)، لكن الإسناد المذكور لازم فضلاً عن إمكانه، لأن (اليقين) أمر محكم، وكلّ أمرٍ محكم يصحّ إسناد النقض إليه، كالميثاق والعهد والبيعه وغير ذلك.

الثالث: لو كان صحّه إسناد النقض وتعلّقه منحصراً بما إذا كان ممّا يستمرّ ويبقى، لزم عدم صحّه قولنا: «نحن على يقينٍ باشتعال السراج» مع الشكّ بمقدار الزيت فيه، والحال أنّ الكلام المذكور صحيح، كما لو كان فى حال العلم بوجود الزيت الكثير فيه الموجب لاستمرار الإشتعال.

الرابع: إن مجرّد الأقربيّه إلى المعنى الحقيقى لا ـ يكفى لحمل اللّفظ عليه، فإنّ قاعده الأقرب يمنع الأبعد جاريه فى الإرث، وأمّا جريانها فى كلّ موردٍ فيحتاج إلى الدليل، والملاك فى باب ظواهر الألفاظ هو الظهور، أى قالبيّه اللّفظ للمعنى عرفاً.

والخلاصه:

إنّ (النقض) يُسند إلى (اليقين) نفسه، لأن اليقين أمر محكم، فكان أعمّ من مورد الشك فى المقتضى والشك فى الرافع، فاليقين من هذا الحيث مطلق، وقد قال الشيخ برفع اليد عن الإطلاق، كما رفعت اليد عن العموم فى (أحداً) فى المثال الذى ذكره. لكنّ رفع اليد عن الإطلاق إنّما يصح فيما لو حمل اليقين على المتيقَّن، وقد أبطل هذا المحقّق ذلك بمثال الحجر.

ما أورده على نفسه وأجاب عنه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى أشكل على نفسه بوجهين وأجاب عنهما:

١ ـ إنّ «النقض» متعلِّق بـالمنقوض من جههٍ وبالناقض من جهه، قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشک». وإنّما يصـدق نقض اليقين بالشک فيما إذا لم يجتمعا فی الوجود، ضـروره أنّ النقض لا يجتمع مع المنقوض، فصدق النقض متقوّم بعدم إجتماعهما، حتّى يتحقّق رفع المنقوض بالناقض.

وهـذا الأمر تام فی قاعـده اليقين، لأنّ الشکّ واليقين يتعلَّقان بالشـیء الواحـد، کاليقين بعـداله زيـد فی يوم الجمعه، والشک فی عدالته فی يوم الجمعه، فهما متعلِّقان بالشیء الواحد لکنّهما غير موجودين فی وقتٍ واحد. أمّا فی الإستصحاب، فإنّ متعلَّق اليقين هو الحـدوث ومتعلَّق الشـک هو البقـاء، فکان اليقين والشک مجتمعين فی الوجود، فأنا الآن على يقين من الطهاره بالأمس وعلى شـکّ من بقـاء الطهاره بعـد الأمس، وإذا اجتمعا فی الوجود وکلّ منهما متعلِّق بغير ما تعلَّق به الآخر، لم يصـدق عنوان «النقض»، فـإن لم يکن للمتيقَّن إقتضاء البقاء، لم يصـدق النقض لا حقيقهً ولا مجازاً، وإن کان له إقتضاء البقاء، صـدق العنوان مجازاً، وإذا فرض الإقتضاء حتّى يصدق العنوان مجازاً تمّ نظر الشيخ.

فأجاب:

بأنّ المفروض هو النظر إلى المتعلَّق بالنظر العرفی ـ وعليه الشـيخ أيضاً ـ وحينئـذٍ، لابـدّ على جميع المبانی فی الإستصـحاب من إلغـاء خصوصـيّه الحـدوث والبقاء، وهـذا ما تفيـده النصوص أيضاً بعـد التأمّل، إذ يقول عليه السّلام: «لأنّک کنت على يقينٍ من طهارتک فشـککت»، حيث تعلَّق اليقين والشکّ بالطهاره، لا بالحدوث والبقاء للطهاره، وإذا أُلغيت الخصوصـيّه صدق (النقض)، أی: لا ترفع

ص: ١٣٢

اليد عن اليقين بالشک.

٢ ــ إنّ المنهی عنه لا يخلو عن أن يكون هو (النقض) بنفسه، أو (آثار النقض) ولا ثالث لهما.

أمّا عن (اليقين) نفسه، فلا يتحقّق (النقض)، لأن إنتقاض اليقين بالشک ليس أمراً إختياريّاً حتّی يُنهی عنه. هذا أوّلاً. وثانياً: لا معنی للنهی عن اليقين بنفسه، لأن الأحكام والآثار مترتّبه علی (المتيقَّن).

وأمّا عن (الآثار)، فإن النهی عن النقض باطل كذلک، لأنّه لو كان لليقين موضوعيّه الإستصحاب، أمكن النهی عن نقضه بلحاظ آثاره، لكنّ اليقين طريقی، وإذا كانت الآثار للمتيقَّن لم يصح النهی عن النقض بلحاظ الآثار.

وإذا سقط تعلّق النهی عن النقض نفسه والآثار، تعيَّن تعلُّقه بـ(المتيقَّن)، وعلی هذا يتمُّ نظر الشيخ.

فأجاب:

إنّ اليقين الذی يتحقَّق فی النفس طريقیٌّ فی ذاته، والنظر إليه بالنظر الموضوعی خلاف الطبع، فإنّ الإنسان دائماً غافل عن يقينه وإنّما يلحظ المتيقَّن. فحكم (اليقين) من هذه الجهه حكم (النور)، حيث أنّه ينظر به إلی الأشياء، وليس هو المنظور إليه. فصحيحٌ أنّ المأخوذ فی النصوص هو كلّی اليقين، لكنّ حيثيّه الطريقيّه موجوده فی ذات جزئیّ اليقين. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ مقتضی إسناد النقض إلی اليقين مع كون اليقين أمراً غير إختياری، هو أن يكون المقصود النهی عن النقض عملاً.

والحاصل: إنّ اليقين طريقٌ إلى المتيقَّن، فالنظر هو إلى آثار المتيقَّن لا اليقين وإن كان الإسناد إلى اليقين، وهذا النقض عملى وليس بالمعنى الحقيقى. فالإشكال مندفع.

والتحقيق جريان الإستصحاب مطلقاً وسقوط تفصيل الشيخ، لأنّ المقتضى لعموم الإستصحاب موجود، وهو إطلاق النصوص، والمانع مفقودٌ، لأنّه ليس إلّا توهّم عدم تماميّه إسناد النقض مع عدم إحراز المقتضى، وقد بطل هذا التوهّم بوجوه عديده، وظهر أن إسناد النقض إلى اليقين صحيحٌ، واليقين مأخوذ طريقاً إلى المتيقَّن، وإسناده إليه صحيح كذلك، لأن اليقين أمر محكمٌ، وهذا الأمر المحكم لا ترفع اليد عنه بالشكّ.

تنقيح المطلب

هذا، ويعود البحث كلّه إلى وجود المقتضى لإسناد «النقض» إلى «اليقين» وعدم المانع عنه، فإنّه إن كان المقتضى لإسناد النقض إلى اليقين بما هو يقينٌ ــ أى بقطع النظر عن منشأ حدوثه وعن متعلَّقه ــ موجوداً، وانتفى المانع عن ذلك، كان الإستصحاب جارياً مع الشك فى المقتضى والشك فى الرافع، كما هو رأى المحقّق الخراسانى ومن تبعه. وإن لم يكن المقتضى موجوداً، أو وجد المانع عنه، لم يجر مع الشك فى المقتضى، وإختصّ بمورد الشك فى الرافع. كما هو رأى الشيخ ومن تبعه، فيقع الكلام فى مرحلتين:

مرحله الإقتضاء

اشاره

وفيها ثلاثه آراء:

ص: ١٣۴

١ _ رأى المحقّق النائينى

يقول الميرزا:(١) إنّ للإنسان حالةً نفسانيّةً لا يحتمل الخلاف معها. وهذه الحاله يعبَّر عنها بالعلم وبالقطع وباليقين، لكنّ مادّه «النقض» لا تسند إلى العلم والقطع، وإنّما تسند إلى اليقين فقط. والسرّ فى ذلك هو: إنّ التعبير عن تلك الحاله بالعلم والقطع إنّما يكون حيث يراد لحاظ المقابل للحاله، وهو حاله الشك أو الظنّ، وأمّا التعبير باليقين، فإنّما هو حيث يوجد المقتضى للجرى العملى على طبق المتيقَّن، لأنّ من حصل له اليقين بشىء فإنّه يتحرّك بطبعه نحو العمل على طبق ما يتيقَّن به. فالإختلاف فى الألفاظ الثلاثه هو بحسب الموارد، وقد عرفت الخصوصيّه فى «اليقين»، وهى أنّه متى حصل لم يكن منفكّاً عن العمل، كما هو الحال لمن حصل له اليقين بالقيامه، فإنّه لا يقعد عن العمل المنجى له فى ذلك العالَم.

وإذا كانت هذه خصوصيّه اليقين، فإنّ إقتضاء الجرى العملى على طبق المتيقَّن إنّما يكون إذا كان للمتيقَّن إقتضاء البقاء فى عمود الزمان، فإذا لم يكن كذلك لم يسند إليه النقض.

ومن هنا يظهر وجه موافقه الميرزا للشيخ فى التفصيل فى الإستصحاب.

وفيه:

والنظر فى ما أفاده الميرزا يتّضح بما جاء فى الصّحيحه الثالثه، حيث قال عليه السّلام: «اليقين لا ينقض بالشك ولكنّه ينقض الشك باليقين»، فإنّه أسند

١- ١. فوائد الأُصول ۴ / ٣٧٣، أجود التقريرات ۴ / ۶٧.

«النقض» إلى «اليقين» وإلى «الشک» معاً، مع أنّ «الشک» لا يستتبع الحرکه على طبقه، وليس له إقتضاء البقاء.

فما ذکره رحمه اللّه مردود.

۲ _ رأى السيّد الخوئى

وذهب السيّد الخوئى(۱) إلى أن «النقض» يُسند إلى «اليقين»، بلحاظ حيثيّه «الثُبات» الذى تدلّ عليه مادّه اليقين.

وفيه:

إنّ مادّه اليقين لا تتعلَّق إلّا بالأمر الثابت. هذا صحيحٌ، وفى اللّغه کذلک، حيث يطلق اليقين على الأمر الثابت، فلولا ثبوته لم يکن اليقين به. لکنّ الذى نريده هو الثبات فى نفس مادّه اليقين، ولا دليل عليه. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن ما ذکره مردود بما فى الصّحيحه، حيث أُسند النقض إلى الشک کما أُسند إلى اليقين، مع أنّ الشکّ لا ثبات له.

۳ _ رأى المحقّق الخراسانى

فإنّه ذکر أنّ إسناد النقض إلى اليقين هو بلحاظ إستحکامه وإبرامه، ففى لسان العرب(۲) أن النقض إفساد ما أبرمته من بناءٍ أو عقد، وفى الکتاب «نَقَضَتْ

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۳۰، مبانى الإستنباط: ۵۸.

۲- ۲. لسان العرب ۷ / ۲۴۲.

غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّهٍ ».(۱) وفی الأخبار كذلك. والحاصل: إنّ النقض إنّما يتعلَّق بما هو مبرم مستحكمٌ، لغهً وكتاباً وسنّهً، وكذلك تستعمل الكلمه فی البحوث العلميّه حيث يقال هـذا الرأی منقوضٌ بكذا. وعلی هذا، فلابدّ من حمل ما ورد فی الصّحيحه الثالثه علی المجاز.

ونتيجه ذلـك: تمـاميّه الإقتضاء لحمل النقض علی الأعمّ ممّا له قابليّه البقاء وما لا قابليّه فيه للبقاء فی عمود الزمان، فالإستصحاب جارٍ فی الطرفين، والتفصيل مردود.

مرحله المانع

وقد ذكر وجهان للمنع:

أحدهما: ما تقدّم من أنّ إسناد النقض لا يخلو، إمّا أن يكون لليقين نفسه وإمّا لآثار المتيقّن.

وقد تقدّم الجواب عنه.

والثانی: هو إنّ التمسك بدليل الإستصحاب مع الشك فی المقتضی من التمسّك بالدليل فی الشبهه الموضوعيّه. ذكره الميرزا.

توضيحه:

لا يخفی أنّه قـد وقع الكلام فی التمسّك بالعام فی الشـبهه الموضوعيّه للمخصّص، والمشـهور عـدم الجواز، وهو الصّحيح. وقد ذهب السيّد صاحب العروه إلی الجواز.

۱- ۱. سوره النحل، الآيه ۹۲.

وأمّا التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه لنفس الدلیل العام، فلا خلاف فی عدم جوازه، لأن من البدیهی أن کلّ حکم فهو متفرّعٌ علی الموضوع، وما لم یحرز الموضوع فلا یجوز التمسّک بالدلیل القائم علی الحکم، لأنّ الحکم لا یثبت الموضوع.

وبعد هذه المقدّمه:

إن الموضوع فی دلیل الإستصحاب هو «النقض»، وقد تعلّق به النهی، فکان غیر جائز. إذن، لابدّ دائماً عند التمسّک بدلیل الإستصحاب من إحراز النقض، وإلّا یکون من قبیل التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه للعام.

وهذه الکبری مسلّمه.

وأمّا من ناحیه الصّغری، فلو کانت الزوجیّه منقطعه وأمدها الشهر الواحد، فإنّه إذا جاء رأس الشهر تصبح الزوجیّه منتقضةً. وأمّا إذا کانت دائمةً، ووقع الطلاق بعد شهرٍ، کانت الزوجیّه منقوضةً ووقع النقض علی الیقین بالزوجیّه. ولا یخفی الفرق بین «النقض» و«الإنتقاض». وعلی هذا، فلو شککنا فی أنّ الزوجیّه منقطعه حتّی تکون منتقضةً عند رأس الشهر، أو هی دائمه فجاء الطلاق ونقضها، وقع التردّد بین «النقض والإنتقاض»، وکان التمسّک بدلیل الإستصحاب من التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه للدلیل العام.

وعلی هذا، فإنّه فی موارد الشک فی المقتضی _ کما فی المثال المذکور، حیث یشک فی بقاء الزوجیّه بعد الشهر _ یکون الشکّ فی صدق عنوان «النقض» ومعه لا یجوز التمسّک بالدلیل.

ص: ۱۳۸

الجواب

أمّا نقضاً:

فقد ذكر الميرزا فی فوائد الأُصول فيما لو تردّد شهر رمضان بين (٢٩) يوماً و(٣٠) يوماً أن له إستصحاب بقاء شهر رمضان. ولا ريب أن الشهر إن كان (٢٩) يوماً، فقد انتقض الشهر فی اليوم التالی، ولا يصدق عنوان النقض، كما هو الحال فی الزوجيّه الإنقطاعيّه.

وأيضاً: إنّه فی مبحث إستصحاب الزمان،(١) قال بجريان الإستصحاب فی بقاء اللّيل وبقاء النهار. ومن الواضح أنّ منشأ التردّد بين بقاء اللّيل وبقاء النهار هو الشكّ فی أنّ اللّيل (١١) ساعه أو (١٢) ساعه مثلًا. إن كان (١٢) ساعه فقد انقضى اللّيل، وإن كان (١١) ساعه فهو باق. لكن لا ريب فی أنّ اللّيل بعد (١٢) ساعه منتقض بالنهار، ولا يصدق هنا عنوان «النقض». مع أنّه أجرى فيه الإستصحاب.

وأيضاً: ففی التنبيه(٢) السّابع، والبحث عن جريان الإستصحاب فی أحكام الشرائع السّابقه، قال بجريان الإستصحاب، مع أنّ الشكّ فی بقاء الشرائع السّابقه من قبيل الشك فی المقتضى لا الرافع.

وأيضاً: فإنّه ذهب إلى الجريان ــ فی التنبيه السّادس ــ فی موارد الشك فی النسخ، ونصّ على عدم الإشكال فيه.

١- ١. فوائد الأُصول ۴ / ۴٣۵.

٢- ٢. المصدر ۴ / ۴٧٨.

وأیضـاً: ذهب إلی الجریـان فی جمیع موارد الشـکّ فی تحقّق الغـایه، فی الشـبهه الحکمیه، کالشـک فی أنّ غـایه وجوب صـلاه العشـاء هو نصف اللّیـل أو طلوع الفجر؟ وفی الشـبهه الموضوعیّه، کالشکّ فی تحقّق اللّیل فی قوله تعالی «أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ ».(۱) مع أنّ الشک فی المقتضی!

هذا کلّه نقضاً.

وأمّا حلاًّ: فإنّ المشکله التی ذکرها هی دوران الأمر فی مورد الشک فی المقتضی بین النقض والإنتقاض، فالنقض مشکوک فیه، ویکون التمسّک بدلیل الإستصحاب ـ وموضوعه النقض ـ من التمسّک بالدلیل فی الشبهه الموضوعیّه لنفس الدلیل. فنقول:

إنّ الشـبهه الـتی تتحقّق للمجتهـد هی الموضوعیّه والحکمیّه، لکنّ الـتی تتحقّق للمقلِّد هی الموضوعیّه فقـط ـ وإن کـان یقع فی الشـبهه الحکمیّه بتبع الشـک فی الموضوع، لکنّهـا حینئـذٍ شـبهه فی الحکم الجزئی ـ . وأمّـا الشـبهه الحکمیّه الکلیّه فلا تقع إلاّ للمجتهـد، ومنشـأ الشـک فیها فقـد الـدلیل أو إجماله أو التعارض. کما أنّه فی الموضوعیّه هو الأُمور الخارجیّه، کما لو قال أکرم العالم وتردّد حال زید بین أن یکون داخلاً تحت هذا العموم أو یکون خارجاً.

والموضوع فی قضـیّه «لا تنقض الیقین بالشـک» هو الیقین بالحـدوث والشـک فی البقـاء، فإن تحقّق هـذا الموضوع حرم النقض العملی قطعاً، وإن وقع الشک فیه کانت الشبهه

۱– ۱. سوره البقره، الآیه ۱۸۷.

موضوعيّه. لكنّ التردّد والشک فی الصّفات النفسانيّه غير معقول، فأمر اليقين والشک يدور مدار الوجود والعدم، والعلم بوجودهما أو عدمهما علمٌ حضوری لا حصولی.

فلو وقع الشکّ فی المقتضی للبقاء، کما فی النکاح المنقطع، تعلَّق اليقين بحدوث الزوجيّه والشک فی بقائها بعد الشهر، وکلاهما متحقّق بالوجدان، فالإستصحاب جارٍ بلا کلام. نعم، لو کان الأجل فی الواقع هو الشهر، فإن الزوجيّه منتفيه يقيناً، لکنّ هذا المعنی فی الزوجيّه الدائمه أيضاً ــ حيث الشک فی الرافع وهو الطلاق ــ موجود. فإن أُريد لحاظ الواقع، لم يکن فرق بين الشک فی المقتضی والشک فی الرافع. وإن أُريد لحاظ تعلّق اليقين والشک، لم يکن فرق بينهما، وشمول الدليل لهما ثابت، لتماميّه الأرکان. فالقول بأنّ دليل الإستصحاب لا ينطبق علی مورد الشبهه الموضوعيّه، غير صحيح.

فظهر: إنّ أرکان الإستصحاب مع الشک فی المقتضی تامّه، والنهی متعلّق بنقض اليقين، الأمر المحکم المبرم الذی هو موجود فی مورد الشکّ فی المقتضی کالشکّ فی الرافع.

إشکالان من المحقّق العراقی

وأشکل المحقّق العراقی علی الميرزا ــ والشيخ أيضاً ــ بوجهين:(۱)

أحدهما: إنّ هذا التفصيل يستلزم إختصاص الإستصحاب بالأحکام الوضعيّه دون التکليفيّه.

۱- ۱. نهايه الأفکار ۴ / ۸۵، تعاليق فوائد الأُصول ۴ / ۳۷۳.

توضيحه:

إنّ الأشياء التكوينيّه منها ما يحتاج فى حدوثه فقط إلى العلّه، ومنها ما يحتاج إليها حدوثاً وبقاءً. والإعتباريّات كذلك، فالملاك فى الأحكام الوضعيّه هو الجعل. ففى الملكيّه والزوجيّه ونحوهما يكون المصلحه فى نفس جعلها. وأمّا فى الأحكام التكليفيّه، فإنّ الملاك فى المتعلَّق كالصّلاه والصيام ونحوهما، وهو المصلحه، والمفسده فى شرب الخمر والقمار ونحوهما، والحكم بالوجوب أو الحرمه موجود حدوثاً وبقاءً.

ولمّا كان الحكم التكليفى يدور مدار الملاك فى المتعلَّق، فإنّ الشك فى المقتضى يعود بالضّروره إلى الشك فى الملاك، فلو شك فى بقاء حرمه الخمر على أثر المرض _ مثلاً _ وقع الشك فى مفسده الشرب فى هذا الحال، فلا مجال للإستصحاب على مبنى الشيخ، وأمّا فى الأحكام الوضعيّه، فإنّ الشك فى البقاء لا يرجع إلى الملاك _ لأنّ الملاك ليس فى المتعلَّق _ فالإستصحاب جارٍ.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّه إنّما يرد لو كان المراد من (المقتضى) هو (الملاك). لكن الميرزا يقول بأنّ (المقتضى) هو (القابليّه للبقاء). وعليه، فمتى شك فى القابليّه للبقاء لم يجر الإستصحاب، كما فى النكاح المنقطع. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن حقيقه الحكم _ وضعاً وتكليفاً _ هو الإعتبار، وهذا الإعتبار ليس مهملاً بالنسبه إلى الزمان، فإمّا الإطلاق وإمّا التقييد، والحكم الوضعى لمّا يعتبر،

فإمّا هو مطلق وإمّا مقيّد بزمانٍ، والتقييد لا يكون بلا ملاک، وکذا الإطلاق، إذ الإطلاق والتقييد بلا ملاکٍ محالٌ على المولى الحکيم، فإن کان فى أصل جعل الحکم الوضعى ملاک، فلا ريب فى وجوده له بقاءً فى عمود الزمان.

الإشکال الثانى

إنّ القول باختصاص دليل الإستصحاب بالشکّ فى الرافع وعدم جريانه فى مورد الشک فى المقتضى، يستلزم أمرين: أحدهما: القول بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى. والثانى: القول بعدم حکومه الإستصحاب على قاعدتى الحلّ والطهاره. والحال أنّ الشيخ والميرزا يقولان بقيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى، ويقولان بالحکومه. فبين ما ذکراه هنا وهناک تهافت.

توضيحه:

أمّا فى الأمر الأوّل: فإنّه متى أُخذ العلم فى لسان الدليل موضوعاً للحکم الشرعى ـ تمام الموضوع أو جزء الموضوع ـ فإنّ الإستصحاب بلحاظ دليل إعتباره يقوم مقام العلم، وذلک لأن للعلم جهات، منها: أنّه صفه نفسانيّه. ومنها: أنّه طريق إلى المعلوم وکاشف عنه. ومنها: إنّه إذا حصل تحقّق البناء القلبى على طبقه. ومنها:إنّه إذا حصل تحرّک الإنسان عملاً على طبقه.

لکنّ المأخوذ فى لسان الأدلّه الشرعيّه هو أخذ العلم بلحاظ العمل وترتيب الأثر عليه، فتارةً: يکون الأثر لنفس العلم، کقوله: إذا علمت فاشهد. وأُخرى: يکون الأثر للمعلوم، مثل: إذا علمت بطهاره ثوبک فصلّ فيه.

وبلحاظ الآثار فى العلم والمعلوم، يقوم خبر الواحد مقام العلم، أمّا مثل

قاعده الطهاره، فلا يقوم مقام العلم فی أثره، وإنّما يقوم مقامه فی أثره المعلوم.

ووقع الخلاف بينهم فی قيام الإستصحاب مقام العلم فی آثار المعلوم فقط أو فی آثار العلم والمعلوم معاً؟ على قولين، والشيخ والميرزا على الثانی.

لكنّ لازم التعبّد بلحاظ المتيقَّن _ فی دليل الإستصحاب _ الذی هو مبنی عدم جريانه مع الشك فی المقتضی، هو عدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعی.

وأمّا فی الأمر الثانی، فإنّ الشيخ والميرزا يقولان بحكومه الأصل المحرز كالإستصحاب على الأصل غير المحرز كقاعده الطهاره، فإنّ الموضوع فی قوله عليه السّلام: «كلّ شیء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» هو الشكّ، والغايه لهذا الحكم الظاهری هو العلم بالقذاره. وكذا الكلام فی «كلّ شیء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام».

فإذا جرى إستصحاب الطهاره فی موردٍ، كان حاكماً على قاعده الطهاره، لأن بجريانه يرتفع موضوع القاعده أی الشكّ، وتتحقّق الغايه.

هذا هو الأصل المسلّم. وهو الحق.

لكنّ الميرزا لمّا كان يقول فی الإستصحاب بأنّ التعبّد فيه ليس بلحاظ اليقين وإنّما هو بلحاظ المتيقَّن _ وهذا هو مبنی القول بعدم جريانه فی مورد الشكّ فی المقتضی _ يقع فی التهافت، لأن جريان الإستصحاب فی الطهاره _ وكذا الحليّه _ على القول المذكور لا يحقّق «العلم» المأخوذ «غايةً» فی القاعدتين، وإذا لم يتحقّق، فالموضوع _ وهو «الشك» _ موجودٌ، فلا تقدّم للإستصحاب على

القاعدتين بالحكومه، لأنّه لو جرى وتقدّم لارتفع الشكّ وحصل اليقين التعبّدی.

فعلی المیرزا رفع الید إمّا عن قوله بالتفصیل وإمّا عن قوله بالحکومه.

الجواب:

والجواب عن الإشکال فی الأمر الثانی هو أن المیرزا فی قاعدتی الطهاره والحلّ یقول: بأن معنی القاعدتین هو البناء علی الطهاره والحلّ مادام الشكّ فیهما، أی مادام لم یعلم بالطهاره أو الحلیّه الواقعیّه، فالحکم الشرعی هو الطهاره والحلیّه ظاهراً، فلو علم بذلك وجداناً أو تعبّداً إرتفع موضوع القاعدتین. وعلی هذا، یتمّ تقدّم الإستصحاب علی القاعدتین بالحکومه، لأنّه یفید العلم التعبّدی.

فبالدقه فی کلام المیرزا یندفع الإشکال.

وأمّا الإشکال علی کلام المیرزا فی الأمر الأوّل، فالإنصاف أنّه وارد، لأنّه ـ علی ما فی تقریر الشیخ الکاظمی ـ یصرّح بأنّ التعبّد فی الإستصحاب هو بلحاظ آثار المتیقَّن، وعلی هذا، فإنّه یعتبر فی المتیقَّن أن یکون قابلًا للبقاء والإستمرار.

إنّ إشکال المحقّق العراقی علی هذا الکلام وارد، لأن دلیل الإستصحاب ـ بناءً علیه ـ غیر متعرّض لآثار الیقین، وفی العلم الموضوعی یترتّب الأثر علی نفس العلم والیقین.

ولکن یمکن الجمع بین کلام المیرزا فی المقام، وکلامه فی أوّل بحث القطع، وبذلك یرتفع الإشکال بأن یقال:

لقد ذکر المیرزا هناك أنّه إذا کان الموضوع للحکم مرکّباً من جزئین أحدهما العلم، فإنّ التعبّد بالعلم یوجب التعبّد بالجزء الآخر. مثلًا: الموضوع فی «صلّ

خلف معلوم العـداله» مركّب من العـداله والعلم بالعـداله. فلو تعبّـد بالعلم بالعـداله عن طريق الإستصـحاب، حَصَل التعبّد بالعداله كذلك وتحقّق الموضوع. وكذا فى «معلوم الخمريه يحرم شربه».

فظهر مـن كلامـه أنّـه إذا أُخــذ (العلـم) فى (الموضـوع) وتعبّـد ببقـائه، يـترتّب أثر العلـم وأثر المعلـوم كليهمـا. وعلى هـذا، ففى الإستصـحاب، وإن كان الملحوظ هو المتيقَّن لا اليقين، لكنّ مورد التعبّـد هو «اليقين»، أى: لا تنقض اليقين بالشكّ عملاً، ونتيجه ذلك: ترتّب أثر اليقين وأثر المتيقَّن معاً.

فالإشكال من هذه الجهه أيضاً مندفع.

وهذا تمام الكلام على تفصيل الشيخ.

ص: ۱۴۶

التفصيل بين الشبهات الحكميّه والموضوعيّه

اشاره

ذهب إليه المحقّق الخوئى ونسبه إلى المحقّق النراقى، ونسب إلى بعض الأخباريين أيضاً كالأسترآبادى وصاحب الحدائق.

فالإستصحاب جارٍ فى الشبهات الموضوعيّه دون الحكميّه.

مقدّمه

لا يخفى الفرق بين الشبهه الموضوعيّه والشبهه الحكميّه.

ففى الأولى: يكون الموضوع واضحاً للمكلَّف بجميع قيوده وحدوده، غير أن إنطباقه على المورد مشكوك فيه، كما فى «أكرم العادل» فإنّ مفهوم (العادل) معلومٌ تماماً، والمشكوك فيه إنطباقه على (زيد) وأنّه مصداقٌ للعادل حتّى يجب إكرامه أو لا فلا يجب؟

وأيضاً: فإنّ رفع هذا الموضوع، أى عدم إنطباقه على المورد، ليس بيد الشارع، بل بيد المكلَّف.

فهاتان خصوصيّتان للشبهه الموضوعيّه.

ص: ۱۴۷

فإن لم يكن للموضوع حاله سابقه، كأن لا نـدرى هل كان زيد عادلاً سابقاً أو لا، فهذا خارج عن البحث. وإن كان لنا علم بحاله فى السّابق، والآن نشك فى بقائه على تلك الحال، حتّى يترتّب الأثر الشرعى من الصّلاه خلفه وغير ذلك أو لا يترتّب؟ فهنا يجرى الإستصحاب عند الكلّ ــ إلاّ من ينكر حجّيه الإستصحاب مطلقاً ــ لكنّه يصير قاعدهً فقهيّه، كما تقدّم فى أوائل بحث الإستصحاب. وهذا هو السرّ فى قول الأخباريين بجريان الإستصحاب فى الشبهه الموضوعيّه، لعدم كونه من مسائل الأُصول.

وأمّا فى الثانيه: فالموضوع واضح كذلك تماماً، غير أنّ الشبهه فى الحكم.

والشبهه الحكميّه تارهً: فى الحكم الجزئى. ومنشأ الشبهه حينئذٍ هو الشك فى الموضوع، كأن نشك فى مطهريّه هذا المائع بسبب الشك فى أنّه ماء مطلقٌ أو لا؟ أو أنّه كرٌّ أو لا؟ وفى هذه الشبهه تجرى قاعده الشك السّببى والمسبّبى. ولا يتمسّك بالإستصحاب إلاّ فى طرف الكريّه، فيستصحب بقاؤها إن كان كُرّاً، وعدم بقائها إن لم يكن، وحينئذٍ، ينتفى الشكّ فى طرف المسبّب، أى الثوب المغسول بهذا الماء.

وأُخرى: فى الحكم الكلّى. وهذا مورد البحث فى هذا المقام.

ومنشأ الشك فى الشبهه الحكميّه الكليّه أحد أُمور ثلاثه:

إمّا فقد الدليل، وإمّا إجمال الدليل، وإمّا التعارض.

ورفع الشبهه الحكميّه الكليّه بيد الشارع لا المكلّف، بخلاف الشبهه الحكميّه الجزئيّه.

والأمر فى الشبهه الحكميّه الكليّه راجع إلى الفقيه فقط.

وإذا جرى الإستصحاب فى هذه الشبهه كان مسأله أُصوليّه، ومن هنا قال جماعه من الأخباريين بعدم الجريان، لأنّهم مخالفون لعلم الأُصول.

هذا ... والشبهه الحكميّه الكليّه على قسمين، لأنّه تارةً: يقع الشك فى مرتبه الجعل. وأُخرى: فى مرتبه المجعول. وتوضيحه:

إن للحكم مرتبتين ـ خلافاً لصاحب الكفايه القائل بأربعه مراتب ـ وهما (مرتبه جعل الحكم)، حيث يُجعل الحكم بنحو القضيّه الحقيقيّه. و(مرتبه فعليّه الحكم) بفعليّه موضوعه. وإذا كان كذلك، فإنّه قد يقع الشك فى (الجعل) فلا ندرى هل الحكم قد جعل لعشر سنين أو عشرين، وهذا البحث هو موضوع إستصحاب عدم النسخ. وقد يقع الشك فى (المجعول) ومنشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو التعارض. وهذا محلّ البحث.

دليل التفصيل

والمثال الذى ذكره المحقّق النراقى للتفصيل ـ وفيه الإشاره إلى الدليل كما سيأتى بالتفصيل ـ هو ما لو علم بوجوب الجلوس ـ مثلًا ـ فى يوم الجمعه إلى الزوال وشك فى وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب يجرى، لكنّه معارض باستصحاب بقاء عدم الوجوب أزلًا. وهذا التعارض أحد الأدلّه وسنتكلّم عليه. فلنذكرها بالتفصيل:

الأوّل

ما يستفاد من كلمات بعض المحدّثين، وهو: التمانع بين أخبار الإحتياط

وأخبار الإستصحاب. فأخبار الإحتياط مثل قوله عليه السّلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»(١) و«قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فی الهلكه»(٢) ونحو ذلك، جاريه فی الشبهه الحكميّه. وجريان الإستصحاب فی هذه الشبهه لا يجتمع مع هذه الأخبار.

الجواب

ويجاب عن هذا الوجه:

أوّلاً: بأنّ الإحتياط فی الشرع غير واجب إلاّ فی موردين، أحدهما: فی أطراف العلم الإجمالی بالتكاليف الإلزاميّه. والآخر: فی موارد الشبهه البدويه قبل الفحص. أمّا فی غيرهما، فلا دليل علی وجوب الإحتياط.

والتحقيق عدم جريان الإستصحاب فی الموردين المذكورين، وعليه أعاظم الأُصوليين، أمّا فی الأوّل، فللتعارض، وأمّا فی الثانی، فلعدم المقتضی.

وثانياً: إنّه لو فرض عدم شمول أخبار الإحتياط للشبهه البدويه بعد الفحص أيضاً، فإنّ النسبه حينئذٍ بين دليل الإحتياط ودليل الإستصحاب هی حكومه الثانی علی الأوّل أو وروده عليه، لأنّ دليل الإحتياط لا يكون مهملاً، والإطلاق ــ بمعنی جريانه حتّی مع وجود المؤمّن من الشارع ــ محال. فيكون مقيّداً عقلاً بما لا يكون هناك مرخّص. فكان دليل وجوب الإحتياط معلّقاً علی عدم مجیء المرخّص، والإستصحاب مرخّص شرعی.

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضی، رقم ۴۶.

٢- ٢. المصدر ٢٧ / ١٥٩.

الثانی

إنّ أخبار الإستصحاب كلّها وارده فی الشبهات الموضوعیّه، ولا یوجد خبر فی جریانه فی الحكمیّه. وهذا یوجب إنصراف إطلاق دلیل الإستصحاب إلی الشبهه الموضوعیّه. أو أنّ هذه الشبهه هی القدر المتیقَّن فی مقام التخاطب، فلا ینعقد الإطلاق.

الجواب

إن كان المراد ورود النصوص فی مورد الشبهات الموضوعیّه.

فإنّ المورد غیر مخصّص.

وإن كان المراد أنّ الموضوع فی النصوص هو الشبهه الموضوعیّه، فالجواب:

أوّلاً: إنّ المورد الذی ورد فیه الإطلاق لیس القدر المتیقَّن فی مقام التخاطب، وإلّا یلزم عدم جواز التمسّک بأیّ مطلقٍ. وثانیاً: كون القدر المتیقّن مانعاً من إنعقاد الإطلاق ـ وإن قال به صاحب الكفایه ـ غیر تام.

الثالث

إنّ الكبری الوارده فی نصوص الإستصحاب مثل: «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک» لمّا كانت مسبوقه بالیقین بالطهاره والشک فی الحَدَث، فالظاهر أنّ (اللّام) فی (الیقین) و(الشک) هی (للعهد)، فالمراد هو یقین زراره بالطهاره وشكّه فی الحدث، وتلک شبهه موضوعیّه، فالإستصحاب خاصّ بها.

وبعباره أُخری، فإن الدلیل محفوفٌ بما یحتمل القرینیّه، فلا ینعقد الإطلاق لیشمل الشبهه الحكمیّه.

الجواب

لو حمل (اللاّم) على (العهديّه) كان الوجه صحيحاً، ولكنّه لا يحمل على ذلك، لأنّ قوله «ليس ينبغى ...» إشاره إلى أمرٍ عقلىّ وتعليلٌ به، وهو أنّ العقل لا يجوّز رفع اليد عن اليقين بالشک، وهذا التعليل يوجب إلغاء الخصوصيّه، ويجعل الروايه عامّه للشبهتين.

الرابع

إنّ أدلّه الإستصحاب ملقاه إلى العرف، فالمقصود منها ما هو المتعارف وما عليه الإرتكاز العقلائى. وبعباره أُخرى: إنّ تلک النصوص وارده فيما عليه العقلاء ومحفوفه بالإرتكاز العقلائى. ومن المعلوم أنّ الغالب فى عمل العقلاء بالإستصحاب هو موارد الشبهه الموضوعيّه، فهم إذا حَدَث موضوعٌ كان بناؤهم فى الغالب على بقاء ذلک الموضوع، لأن الغالب فى الموضوعات هو البقاء.

والحاصل: إنّ هذه الغلبه فى الإرتكاز تمنع من إنعقاد الإطلاق للأخبار.

الجواب

قد تقدّم أنّ عمل العقلاء وبنائهم على عدم الإعتناء بالشک بعد اليقين، إمّا هو من باب الإطمينان بالبقاء، وإمّا من باب الإحتياط، أو من باب الرجاء. فدعوى قيام السّيره العقلائيّه على التعبّد بالعمل على الحاله السّابقه ــ إعتماداً على اليقين بالحدوث والشک فى البقاء ــ غير تامّه، وعليه، فإن إطلاق الأخبار محكّم.

الخامس

إنّ التمسّک بالدليل للقول بجريانه فى الشبهه الحكميّه من التمسّک بالدليل

فی الشبهه الموضوعیّه، وهو باطل بالإتفاق.

وتوضیح ذلک: إنّ موضوع الحکم تارةً: محرز الإطلاق، وأُخری: محرز التقیید، وثالثةً: یکون الموضوع مقیّداً بقیدٍ ثمّ یقع التبدّل والتغیّر فی الموضوع فیوجب الشک فی الحکم، لأنّ الحکم تابع للموضوع، فمتی وقع الشک فی الحکم کان هذا الشک ناشئاً من الشک فی الموضوع، فلو أرید التمسّک بالدلیل حینئذٍ لإبقاء الحکم، کان من التمسّک بالدلیل فی شبهته الموضوعیّه، ولزم إسراء الحکم من موضوع إلی آخر. وهذا باطل.

وبالجمله، فإن جریان الإستصحاب فی الشبهه الحکمیّه غیر ممکنٍ ثبوتاً، لأنّا عندما نشکُّ فی الشبهه الحکمیّه فی الحکم، فإنّ هذا الشک ناشئ من الشک فی الموضوع، أی ناشئ من إحتمال تبدّل الموضوع (وهو النقض)، وإذا کان الموضوع مشکوکاً فیه، کیف یتمسّک ب_(لا تنقض) مع الشک فی موضوعه وهو (النقض)؟

الجواب

ویکفی فی الجواب عن هذا الوجه أن نقول: بأنّه إنّما یتمّ لو کان موضوع الإستصحاب مأخوذاً من العقل. لکنّ المقرّر أنّه یؤخذ من العرف، وعلی هذا، فلا تحصل الشبهه الموضوعیّه لمفهوم النقض.

توضیحه:

إنّ کلّ لفظٍ أُخذ موضوعاً فی لسان الدلیل، فلابدّ من معرفه مفهومه العرفی ثمّ تطبیقه علی المورد. فإذا قال الشارع: «توضّأ بالماء». لزم معرفه مفهوم لفظ الماء عند العرف، ثمّ نری بعقلنا هل هذا المائع المعیَّن ماءٌ أو لا، فالمفهوم عرفی وتطبیقه عقلی.

ثمّ إنّ الموضوع، إن كان باقياً على حاله، فالحكم كذلك، وإن احتمل التبدّل فيه، فإنّ التبدّل يكون تارةً: فى قِوام الشىء، وأُخرى: فى أحواله، فإن كان فى المقوّمات، كان الإستصحاب إسراء الحكم من الموضوع إلى الموضوع الآخر. وأمّا إن كان فى الأحوال فلا، لأنّ العرف لا يرى إلّا نفس الموضوع.

والحاصل: إنّ المعتبر فى الإستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف، والعرف يرى ذلك إن كان التغيّر الموجب للشك فى الحالات لا فى المقوّمات.

هل المحقّق النراقى قائل بالتفصيل؟

قد ذكرنا عن السيّد الخوئى نسبه التفصيل إليه، وذكرنا المثال وهو الجلوس إلى الزوال، ولكن قال شيخنا دام بقاه: فى النسبه نظر، فنقول:

ذكر المحقّق النراقى: أنّ الأُمور على قسمين، وهى الأُمور الخارجيّه والأحكام الشرعيّه، وكلٌّ منهما ينقسم إلى ما له اقتضاء البقاء إلاّـ أن يرفعه رافع، وما ليس له إقتضاء البقاء. وقد جَعَل الأحكام الوضعيّه ــ من الأحكام الشرعيّه ــ ممّا له إقتضاء البقاء، كالطهاره والنجاسه والقضاوه والزوجيّه والملكيه ونحو ذلك. وأمّا الأحكام التكليفيّه، فقد قسّمها إلى ثلاثه أقسام، فمنها ما هو مقيّد، فله حدٌّ وغايه، ومنها ما هو مطلق، ومنها ما هو مهمل بالنسبه إلى الغايه والزمان. فأمّا الأوّل كوجوب الصّوم إلى اللّيل، فإن الحكم فيه ينتفى بتحقّق الغايه، فلا مجال فيه للإستصحاب، لعدم إقتضاء البقاء بعد الغايه. وأمّا الثانى، كحرمه شرب الخمر، فإن زواله يكون بمجىء الرافع، كالضرر مثلاً وهذا مجرى الإستصحاب. وأمّا الثالث ــ وهو الحكم غير المقيَّد وغير المطلق ــ فهو مورد تعارض الإستصحابين:

إستصحاب بقاء الحكم وإستصحاب عدم الحكم بعد القيد المشكوك فيه.

والحاصل: إنّه يقول بجريان الإستصحاب فی الأحكام الوضعيّه مطلقاً، وفی قسمٍ من الأحكام التكليفيّه، وهو عمده الأحكام وأكثرها. وإنّما يرى التعارض بين الإستصحابين فی قسمٍ واحدٍ من الأحكام التكليفيّه.

هذا خلاصه ما أفاده فی المناهج.(۱)

وأمّا فی المستند،(۲) ففی مسأله جفاف النجاسه، ذكر بأنّه قد يحصل الجفاف بالشمس، فالموضع طاهر. وقد يحصل بالهواء، فنجاسه الموضع باقيه. أمّا لو جفَّ الموضع النجس بإشراق الشمس والهواء معاً، فهل يطهر أو لا؟

(قال): يُلحظ المتقدّم، فإن كان الشمس فطاهر، وإن كان الهواء فالنجاسه باقيه. (ثمّ ذكر): أنّه لو أشرقت الشمس على الموضع ولكنّه جفَّ بالهواء، وقع التعارض بين موثقه الحضرمی: «ما أشرقت عليه الشمس فقد طَهُرَ»(۳) وصحيحه زراره: «إذا جفّفته الشمس طَهُر».(۴) حيث أنّ الموثّقه مطلقه بالنسبه إلی كون الجفاف بالهواء بعد الشمس، وحصوله بالشمس فقط، أمّا الصّحيحه فمفهومها عدم الطهاره إن كان الجفاف بغير الشمس، (قال) وإذا تعارضا تساقطا، وكان المرجع إستصحاب النجاسه.

وإذا كان هذا مبنی المحقّق النراقی فی أُصول وفقهه، فإنّ نسبه القول بالتفصيل إليه غير تامّه.

۱- ۱. مناهج الأحكام والأُصول: ۲۴۲.

۲- ۲. مستند الشيعه ۲ / ۴۹۵.

۳- ۳. وسائل الشيعه ۳ / ۴۵۳، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات، رقم ۵.

۴- ۴. المصدر، ۳ / ۴۵۱، الباب ۲۹، رقم ۱. باختلاف.

الدليل المهم للقول بالتفصيل

تعرّضنا لوجوه القول بالتفصيل ونقدها، وبقى الوجه المهمّ من بينها، وتقريبه:

قد ذكرنا أنّ للحكم مرتبتين: مرتبه الجعل ومرتبه المجعول، فمرتبه الجعل مقام الإنشاء والإعتبار، ومرتبه المجعول مقام الفعليّه، فإنّ الحاكم يفرض وجود الموضوع ويعتبر الحكم عليه بنحو القضيّه الحقيقيّه، كما فى آيه الحج، وكذلك فى الأحكام الوضعيّه. وأمّا مقام الفعليّه، فوجود الموضوع فى الخارج ضرورى. فهذه جهةٌ للفرق بين المرتبتين. والجهه الأُخرى: أنّه لا أثر من حيث الطاعه والمعصيه على المرتبه الأولى، بخلاف الثانيه، فإنّها ظرف تحقّق الطّاعه والمعصيه.

فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه هى: إنّ الأحكام بأجمعها مسبوقه بالعدم، فالماء القليل لم يكن نجساً بالملاقاه قبل التشريع، فلمّا جاءت الشريعه حكم بنجاسته، فإن تمّم كرّاً وَقَع الشكّ فى بقاء النجاسه السّابقه وعدم بقائها. وبعباره أُخرى: يقع الشك فى أنّ الشارع هل جعل لهذا الماء حكم الطهاره على خلاف الحكم السّابق، لأنّ الكرّ طاهر، أو لم يجعل؟ فالمرجع هو: «لا تنقض اليقين بالشك». فالمجعول وهو النجاسه للماء القليل باقٍ بالإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب يعارضه عدم الجعل الأزلى، فإنّ الأصل فى هذا الماء المتمَّم كرّاً عدم جعل النجاسه له، فيقع التعارض بين الإستصحابين.

وهذا التحقيق من السيّد الخوئى، ولا يوجد فى كلمات المحقّق النراقى.

ص: ۱۵۶

الكلام حول التفصيل بالتفصيل

اشاره

وقد وقع هذا التفصيل موقع البحث الطّويل بين الأعلام، فقد ردّ عليه الشيخ وصاحب الكفايه والميرزا وغيرهم، ودافع عنه السيّد الخوئى واختاره، وإليك التفصيل:

الإشكالات على هذا التفصيل

اشاره

وقد ذكر المحقّق الخوئى ما أشكل به الشّيخ وصاحب الكفايه وغيرهما على هذا التفصيل وحاول الرّد عليها، وأورد شيخنا الأُستاذ دام بقاه الإشكالات والردود وتكلّم عليها:

إشكال الشيخ

لقد أشكل الشيخ(١) وأجاب عن مثال الجلوس فى يوم الجمعه إلى الزوال بما حاصله:

إنّ الزمان إن كان مأخوذاً على نحوٍ يكون قيداً للوجوب، فلا مجال لإجراء الإستصحاب بعد الزوال، للقطع بارتفاع الوجوب، وإلّا يلزم إسراء الحكم من موضوعٍ إلى آخر، فلا ـ مجرى إلّا ـ لاستصحاب العدم الأزلى، وإن كان مأخوذاً على نحوٍ يكون ظرفاً للجلوس الواجب، فإنّ الإستصحاب يجرى فى وجوب الجلوس، لبقاء موضوعه، ولا يجرى إستصحاب العدم الأزلى، لانتقاضه بالوجود المطلق غير المقيَّد بزمانٍ معيَّن كما هو المفروض.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۱۰.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال:(۱) بأنّ الزمان إذا لوحظ ظرفاً للجلوس، فإنّ الإستصحاب كما يجرى فى الجلوس لتماميّه الأركان فيه، كذلك يجرى فى العدم الأزلى، لأنّ وجوب الجلوس أمر حادث مسبوقٌ بالعدم المطلق، والقدر الذى نعلم بانتقاضه هو وجوب الجلوس إلى الزوال، وأمّا بعد الزوال فوجوب الجلوس مشكوك فيه، فيجرى إستصحاب العدم الأزلى كذلك، ويقع التعارض بين الإستصحابين.

وهو جواب متين.

إشكال الكفايه

وحاصله: إنّ الزمان ظرف عرفاً لا ـ قيد، لأن أهل العرف يرون الموضوع ــ وهو الجلوس ــ بعد تصرّم الزمان باقياً، هذه هى الصغرى. والكبرى: إن العبره فى بقاء الموضوع ووحدته فى القضيتين بفهم أهل العرف لا بالدقّه العقليّه. فالإستصحاب الوجودى جارٍ، لتماميّه أركانه، ولا يبقى مجال لجريان إستصحاب العدم الأزلى ليعارضه.(۲)

الجواب

إنّه لا كلام فى ضروره وحده الموضوع بالنظر العرفى، ولكن هنا

۱- ۱. مبانى الإستنباط: ۷۱ ــ ۷۲.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۴۰۹ ــ ۴۱۰.

إستصحابان، فإنّ الجلوس بعد الزوال المشكوك فى وجوبه مسبوق باليقين بوجود وجوبه، فيجرى الإستصحاب الوجودى. ومسبوقٌ أيضاً باليقين بعدم وجوبه، فيجرى الإستصحاب العدمى. وإذا جرى الإستصحابان وقع التعارض بينهما.

وهذا الجواب متين.

إشكال المحقّق النائينى

وأشكل الميرزا بما حاصله:(١) أنّه يعتبر فى صحّه الإستصحاب كون زمان المشكوك فيه متّصلاً بزمان المتيقّن، وأمّا إتّصال نفس صفه اليقين بصفه الشك، فغير معتبر قطعاً. ولذا لو تيقّن أحد بعداله شخص فنام ثمّ شك بعد الإنتباه فى بقاء عدالته، يصح جريان الإستصحاب فيها بلا إشكال، مع أنّ صفه اليقين قد انفصلت عن صفه الشك بالنوم. وعليه فلا يمكن جريان إستصحاب عدم التكليف فى مفروض المثال، لانفصال زمان المتيقّن عن زمان المشكوك فيه باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال، كما لا يخفى.

الجواب

أجاب تلميذه المحقّق بأن: كبرى كون العبره فى صحّه جريان الإستصحاب باتّصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقّن وإن كانت صحيحه كما ذكر، إلاّـ أنّ المقام أيضاً من صغريات تلك الكبرى، وليس خارجاً عنها، وذلك، لما علم ممّا بيّنّاه من أنّ المراد من العدم المستصحب ليس هو العدم السّابق على فعليّه

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ١١١.

التكليف، بل المراد منه هو العدم الأزلى السّابق على جعل الأحكام وتشريعها، حيث أنّا نشك فى أنّ وجوب الجلوس فى مفروض المثال هل جعل ـ حينما جعل ـ وسيعاً بحيث يشمل ما بعد الزوال، أو كان مضيّقاً ومختصّاً بما قبل الزوال؟ وعليه فيتّصل زمان المشكوك فيه بزمان المتيقّن. كما لا يخفى.

وهذا الجواب متين.

إشكال آخر

وأورد المحقّق النائينى على التفصيل بوجهٍ آخر، بعد أن دافع عنه بالردّ على إشكال الشيخ، وشرح ذلك هو: إنّ الشيخ أجاب عمّا ذكر الفاضل النراقى فى مثال الجلوس إلى الزوال بما حاصله: إنّ الزمان ـ وهو الزوال ـ إمّا قيدٌ للواجب أو الوجوب وإمّا ظرف، فإن كان قيداً، فلا مجعول حتّى يستصحب عدم ليعارض الوجود، وإن كان ظرفاً فلا استصحاب للعدم، ويبقى إستصحاب الوجوب بلا معارض.

فدفع الميرزا الإشكال: بأنّ العدم الأزلى لمّا انقلب إلى الوجود لم يكن العدم بعد وجوده من العدم الأزلى حتّى يستصحب.

لكنّه أورد على النراقى: بأنّ الأثر للمجعول لا للجعل حتّى يجرى إستصحاب عدم الجعل، وتوضيحه:

إنّ للحكم مرتبتين هما مرتبه الإنشاء ومرتبه الفعليّه ـ خلافاً للمحقّق الخراسانى بأنّها أربع مراتب ـ ولكن لا خلاف فى أنّ الوجود الحقيقى للحكم هو وجوده فى مرتبه الفعليّه، ونسبه الوجود الإنشائى للحكم إلى الوجود الحقيقى الفعلى نسبه القوّه إلى الفعليّه، فإنشاء الحكم ليس الحكم بالفعل، وإنّما يُفرض

وجود الموضوع للحكم فى مرتبه الإنشاء، لكون الأحكام الشرعيّه بنحو القضايا الحقيقيّه، وفعليّه الحكم متوقّفه على فعليّه موضوعه، ولولا فعليّه الموضوع لم يتحقّق للحكم الفعليّه، إذ الحكم بلا موضوعٍ محال.

ثمّ إنّ الأثر يترتّب دائماً على الحكم الفعلى، وليس له فى مرتبه الإنشاء أثر، والمراد من الأثر هو وجوب الطاعه وحرمه المعصيه للحكم الشرعى الفعلى المتحقّق بتحقّق موضوعه.

وعلى ما تقدّم، فإنّه لابدّ من الأثر للتعبّد الإستصحابى وإلّا يكون لغواً، فإن استصحب وجود الحكم تحقّق الموضوع للأثر، وإن استصحب عدم الحكم رفع موضوع الأثر.

وبما ذكرنا يظهر تماميّه أركان الإستصحاب فى ناحيه عدم جعل الحكم، فالماء الذى زال تغيّره يوجد اليقين بعدم جعل النجاسه له أزلاً ـ كما أنّ الشك فى بقاء ذلك العدم موجود كذلك، إلّا أنّ الإشكال فى وجود الأثر لهذا الإستصحاب، لأنّ «عدم الجعل» ليس حكماً شرعيّاً، وليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمه المعصيه، لأن موضوع هذا الحكم العقلى هو مجعول المولى لا ـ جعله، إذ الأثر المذكور يترتّب على الإستطاعه الفعليّه التى بها يتحقّق الحكم الشرعى بوجوب الحج لا على قوله تعالى: «وَللّه ِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً ».(۱)

فالحاصل: عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر له، لأنّ الأثر العقلى يترتّب على الحكم الشرعى، وإنشاء الحكم ليس بالحكم.

۱- ۱. سوره آل عمران، الآيه ۹۷.

الجواب

أجاب المحقّق الخوئى عن إشكال شيخه بناءً على ما ذهب إليه من أنّ حقيقه الإنشاء هو الإعتبار والإبراز، وأن وزان الإعتبار وزان التصوّر، فكما أنّ المتصوَّر تارةً فعلى وأُخرى إستقبالى، كذلك المعتَبر، فقد يكون فعليّاً كاعتبار الزوجيّه بين زيدٍ وهند، وقد يكون إستقباليّاً كما فى كتاب الوصيّه، حيث أنّ الإعتبار فعلى والمعتَبر إستقبالى، والأحكام الشرعيّه أيضاً كذلك، فما كان منها مشروطاً بشرطٍ كان المعتَبر فيه إستقباليّاً، وما لم يتحقّق الشرط لم يترتّب عليه الأثر، كما فى إذا زالت الشمس فصلّ، و«وَللّه ِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... ».

ثمّ إنّه لا يعتبر فى الإستصحاب كون المستصحب ذا أثرٍ حدوثاً، بل إنّه يعتبر وجود الأثر له بقاءً، وقد تقدّم سابقاً أنّ حقيقه الإستصحاب هو التعبّد بالبقاء من الشارع.

وبناءً على ما ذكر يظهر ما فى كلام الميرزا من أنّه لا أثر للوجود الإنشائى للحكم، لأنّه بمجرّد تحقّق الموضوع يصير الشرط منشأً للأثر.

نظر الأُستاذ

إنّ من الواضح أن لا مجال لهذا البحث بناءً على الإتّحاد بين الجعل والمجعول كالإيجاد والوجود، إذ لا معنى حينئذٍ لإبقاء المجعول بالإستصحاب وإستصحاب عدم الجعل، والقول بالتعارض بينهما. وإنّما يجرى البحث بناءً على المغايره بينهما، بأن تكون النسبه بينهما هى السّببيّه والمسببيّه، فالجعل عباره عن الإنشاء والإعتبار، والمبرز والمجعول عباره عن المعتَبر وما يتحقّق بسبب الإنشاء.

ولكنّ صريح كلمات السيّد الخوئى فى الفقه والأُصول فى المواضع الكثيره

المختلفه هو أنّ الجعل والمجعول واحد حقيقهً، والفرق بينهما إعتبارى كالإيجاد والوجود.

وهل يتمّ ما ذكره بناءً على التعدّد والمغايره بين الجعل والمجعول؟

التحقيق: لا ـ لوجهين، أحدهما: ما تقدّم من أنّ الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمه المعصيه هو المعتَبر للمولى والمسبَّب لا الإعتبار والسّبب.

والثانى: إنّ السّعه والضيق فى الإعتبار يدوران مدار سعه وضيق المتعلَّق والمعتَبر، فإذا كانت النجاسه مجعولهً للماء المتغيّر فقط أوله وللماء الذى زال عنه التغيّر، كان الجعل والإنشاء والإعتبار فى كليهما واحداً، وإذا كان وجوب العتق للرقبه مطلقاً أو لخصوص المؤمنه، كان العتق فى كليهما واحداً، وكذلك فى إكرام العالم والعالم العادل، فإنّه لا أكثريّه وأقليّه فى الإعتبار حتّى يجرى الإستصحاب بالنسبه إلى العدم عند الشكّ فى تبدّل عدم الإعتبار إلى الوجود والجعل.

والحاصل: إنّ الحق مع المشهور القائلين بجريان الإستصحاب فى المجعول وعدم جريانه فى طرف عدم الجعل.

رأى المحقّق العراقى

وما ذكرناه هو الإشكال الصّحيح الوارد على التفصيل.

وأمّا ما أفاده المحقّق العراقى(١) من أن مشكله الإستصحاب هى عدم بقاء الموضوع بعد زوال القيد وتبدّله، فلا يجرى لعدم وحده الموضوع بين القضيّتين، وأنّه يمكن حلّها بتقريب: إنّه لا يمكن تقييد الموضوع بالحكم وعلل الحكم، لأنّ القيد فى مرتبه المقيَّد ولا يتأخّر عنه، وكلّ حكم فهو متأخّر رتبهً عن الموضوع.

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ١٠.

وعلیه، ففی مثـل: الماء إذا تغیّر ینجس، یکون التغیّر علّهً للحکم، وإذا لم یتقیّـد الموضوع بعلّه الحکم، کانت وحـده الموضوع ـ وهو ذات الماء ـ محفوظهً فی القضیّتین، فیجری الإستصحاب ویتمّ القول بالتفصیل. وتوضیح ذلک:

إنّ القیود علی قسـمین، فمنهـا مـا هو قیـدٌ للحکم ومنهـا مـا هو قیـدٌ للموضوع، والفرق بینهما هو أن قیـد الحکم دخیلٌ فی أصـل مصـلحه الحکم فهو علّهٌ لتحقّق المصـلحه، کالزوال بالنسـبه إلی الصّلاه، وأمّا قید الموضوع، فهو علّه لتحقّق الشیء ذی المصلحه، کالطهاره بالنسـبه إلی الصّلاه. والتغیّر فی المثال المذکور من قبیل القسم الأوّل، ولمّا إستحال أن یکون قیداً للموضوع وهو الماء، فإنّ الموضوع فی القضیّتین واحد والإستصحاب جارٍ.

فـإن قیـل: إنّه لمّا حکم بنجاسه الماء المتغیّر، لم یعقل الإهمال فی الموضوع، فهو إمّا مطلق عن التغیّر وإمّا مقیّد به، لکنّ الإطلاق أیضاً ساقط، فلا محاله یکون الموضوع ـ وهو الماء ـ مقیّداً بالتغیّر، فیعود الاشکال.

فـالجواب مـا ذهب إلیه المحقّـق العراقی من القـول بـالحصّه التـوأمه، فلیس الموضوع مطلقـاً بالنسـبه إلی التغیّر ولاـ مقیّـداً به، بل الموضوع للحکم بالنجاسه هو الحصّه من الماء التی کانت توأماً مع التغیّر، فکما أنّ «الوجود» فی قولنا زیـد موجودٌ، محمولٌ علی ذات زیدٍ لا بشرط وجوده وإلّا یلزم إجتماع المثلین، ولا بشرط عدمه، وإلّا یلزم إجتماع النقیضین، ولا بشرط من الوجود والعدم، کذلک الحال فی علل الأحکام بالنسبه إلی موضوعاتها.

وعلی الجمله، فإنّ مشکله التفصیل هی عدم جریان الإستصحاب، لعدم

وحده الموضوع، وهی مرتفعه بما ذکره من عدم تقیّد الموضوع بالتغیّر، فهو محفوظ فی القضیّتین وأرکان الإستصحاب تامّه.

الإشکال علیه

فقد أشکل علیه شیخنا دام بقاه، بأنّه لا ریب فی إختلاف المرتبه بین الحکم والموضوع، وأمّا بین علّه الحکم والموضوع، فلا یوجد الملاک للتقدّم والتأخّر فی المرتبه أصلاً. ویشهد بذلک إنقسام الماء إلی المتغیّر وغیر المتغیّر وقابلیّه تقیید المقسم بالقسم، فقوله بعدم إمکان تقیّد الماء بالتغیّر ممنوع.

المطلب الأخیر

قد ظهر أنّ الإشکال الوارد علی التفصیل هو عدم جریان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر.

ولقائل أن یقول بوجود الأثر لهذا الإستصحاب، فیکون جاریاً ویقع التعارض ویتمّ القول بالتفصیل، والأثر هو جواز الإفتاء والإخبار عن الحکم الشرعی. فقد کان الماء المتغیّر بالنجاسه محکوماً علیه بالنجاسه، ثمّ لمّا زال التغیّر وشک فی بقاء النجاسه، استصحبت النجاسه وحکم بوجوب الإجتناب عن هذا الماء. وهذا الأثر جارٍ فی جمیع موارد الشبهه الحکمیّه.

والجواب: إنّ جواز الإخبار عن حکم اللّه یدور مدار العلم به، قال تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ »(۱) والعلم ــ کما هو معلوم ــ تارهً وجدانی، وأُخری

۱- ۱. سوره الإسراء، الآیه ۳۶.

تعبّدى، كما فى خبر الثقه بناءً على الطريقيّه كما هو التحقيق، فيقوم مقام العلم الطريقى والموضوعى. وأمّا الإستصحاب، فهو أصل محرز، ويدلّ دليله على قيامه مقام العلم الطريقى، بأن يترتّب عليه أثر الواقع، وأمّا قيامه مقام العلم الموضوعى فلا، لأنّ الشك مأخوذٌ فى نصوص أدلّته _ بخلاف الأماره كخبر الواحد، حيث أُلغى فيها الشك _ فكيف يكون مفيداً للعلم تعبّداً؟ ومع عدم إفادته للعلم، كيف يجوز الإخبار؟

وأمّا السيّد الخوئى _ القائل بالتفصيل _ فقد اختلف كلامه، أمّا فى كتاب الهدايه فى علم الأُصول، فقد صرّح بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى، وأمّا فى مصباح الأُصول، فقد صرّح فى مورد بكونه من الأمارات، وفى موضع آخر بكونه من الأُصول، فنصّ فى موردٍ بقيامه مقام العلم وفى آخر بالعدم.

وعلى الجمله، فإنّ الشك مأخوذ فى أدلّه الإستصحاب. هذا أوّلاً.

وثانياً: ليس الإستصحاب فى السّيره العقلائيّه من الأمارات، بل إنّ أدلّه الإستصحاب تفيد عدم نقض اليقين بالشك من حيث العمل، سواءً وجد الظنّ بالبقاء أو لا.

ومع التنزّل عما ذكر، فلا أقل من الشك فى تنزيل الإستصحاب بمنزله العلم الموضوعى، والقدر المتيقّن هو تنزيله بمنزله العلم الطريقى فقط.

إشكال آخر

وأورد على التفصيل: بأن إستصحاب بقاء المجعول يقتضى بقاء النجاسه فى الماء المتمّم كرّاً، وإستصحاب العدم الأزلى يقتضى عدم نجاسته. لكنّ هذا الإستصحاب _ إستصحاب العدم الأزلى _ إنّما يجرى ليعارض إستصحاب بقاء المجعول، إن لم يكن له معارض فى مرتبته، إلّا أن إستصحاب عدم الجعل أزلاً

يعارضه إستصحاب عدم جعل الطهاره، لأنّ الطهاره أيضاً حكم مجعول وحالته السّابقه العدم فيجرى الإستصحاب، وإذا تعارضا تساقطا، وبقى إستصحاب بقاء المجعول جارياً بلا معارض.

الجواب

ذهب السيّد الخوئى إلى أنّه لا ـ يجرى إستصحاب عدم جعل الطهاره والإباحه، وذلك، لأنّ الأحكام المجعوله فى الشريعه هى الأحكام الإلزاميّه، وأمّا الأحكام الترخيصيّه، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيها ... .

هذا أوّلاً.

أقول:

سيأتى الكلام على هذا الجواب الذى هو التفصيل فى التفصيل.

وثانياً: إنّ إستصحاب عدم جعل الطهاره أزلاً يجرى ولكنّه لا ينافى إستصحاب عدم النجاسه كذلك.

توضيح ذلك:

إنّه يوجد فى المقام علمٌ إجمالى إمّا بجعل الإباحه أو الطهاره، وإمّا بجعل الحرمه أو النجاسه، ففى المرأه المنقطع عنها الدم علمٌ إجمالى إمّا بحرمه الوطى وإمّا بجوازه، لأنّ كلًّا من الحكمين مقتضى الإستصحاب، فيتعارض الإستصحابان. وهنا مسالك:

١ ـ مسلك الشيخ، عدم جريان الإستصحاب فى أطراف العلم، لوقوع التعارض بين صدر دليل الإستصحاب وذيله. لأن الصدر يقول بعدم النقض،

وذيل يقول بالنقض باليقين سواء كان تفصيليّاً أو إجماليّاً، فالإشكال إثباتي.

وأُجيب في محلّه بعدم لزوم التناقض، لأن مجرى الإستصحاب هو الخصوصيّه، ولا توجد اليقين بالخلاف في الخصوصيّتين، فإن اليقين هو بعدم جعل الإلزام والشك هو في بقاء هذا العدم، واليقين بعدم جعل الإباحه والشك هو في بقاء هذا العدم، وقد تعلّق اليقين في العلم الإجمالي بـ«الأحد» لا بـ«الخصوصيّه». فالذي تعلّق به اليقين لا يجري فيه الإستصحاب _ لعدم جريان الإستصحاب في «أحدهما» _ والذي يجري فيه الإستصحاب «كلّ واحدٍ من الخصوصيّتين».

٢ _ مسلك الميرزا: عدم الجريان، لعدم إمكان التعبّد بمقتضى الإستصحابين لمنافاتهما مع العلم الوجداني على خلاف أحدهما. فالإشكال ثبوتي.

وقد أُجيب في محلّه: بأنّ الموافقه الإلتزاميّه غير واجبه، فلا مانع من جريان الأصلين وإن كان أحدهما مخالفاً للواقع.

رأي السيّد الأُستاذ

والسيّد الأُستاذ _ بعد أن قرّب التفصيل وردّ على إشكالي الشيخ وصاحب الكفايه _ قال:

والتحقيق: إنّ ما أفاده النراقي وتابعه عليه السيّد الخوئي بالتقريب المتقدّم يبتني على أُمور:

أحدها: إنّ إستصحاب عدم الجعل ممّا يترتّب عليه أثر عملي مباشر وإلّا كان لغواً أو مثبتاً.

الثانی: إنّ عدم الجعل ممّا یمکن أن یکون مورداً للتعبّد الشرعی وإلّا لم یصح أن یجری فیه الإستصحاب، لأنّه لیس بمجعول شرعی ولیس بموضوع شرعی لأثر شرعی.

الثالث: إنّ الجعل یختلف سعه وضیقاً باختلاف المجعول سعه وضیقاً، وإلّا فلو فرض أنّه بنحو واحد کان المجعول متّسعاً أو ضیقاً لم یجر إستصحاب عدم الجعل فیما نحن فیه کما سیتّضح إن شاء اللّه تعالی.

وجمیع هذه الأُمور محل بحث وکلام، ولأجل ذلک لابدّ من إیقاع البحث فی جهات:

الجهه الأُولی: فی أنّ إستصحاب عدم الجعل هل یمکن أن یجری فی نفسه لترتّب أثر عملی علیه أو لا؟.

وقد ذهب المحقّق النائینی رحمه اللّه إلی الثانی، ببیان: انّ الآثار العملیّه العقلیّه من لزوم الإطاعه والتنجیز ونحوها إنّما یترتّب علی الحکم المجعول الفعلی بفعلیّه موضوعه، وإمّا الجعل بنفسه فلا یترتّب علیه أی أثر عملی.

وعلیه، فیکون التعبّد بعدم الجعل لغواً، لعدم أثر عملی مترتّب علیه، فلا یصح جریان الإستصحاب فیه لوضوح انّ التعبّد الإستصحابی إنّما هو بلحاظ الأثر العملی ... .(۱)

ثمّ أورد ردّ المحقّق العراقی علی هذا الإشکال وأجاب عنه ... ثمّ تکلّم علی الأمرین الآخرین.

ص: ۱۶۹

۱- ۱. منتقی الأُصول ۶ / ۷۵.

وعلى الجمله، فإنّ مسلكه متطابق مع مسلك شيخنا الأستاذ الذى تبعناه عليه، والعمده فى الجواب عن التفصيل هو إشكال المحقّق النائينى المذكور.

تفصيل فى التفصيل

هذا، وقد فصّل المحقّق الخوئى فى التفصيل المذكور: بأنّ التعارض بين الإستصحابين يختصّ بالأحكام الإلزاميّه، وأمّا الأحكام الترخيصيّه وهى الإباحه والحليّه، والطهاره الخبثيّه، والطهاره الحدثيّه، فلا يقع فيها التعارض بين إستصحاب بقاء المجعول وإستصحاب عدم الجعل.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بوجهين:

أحدهما: ما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «أُسكتوا عمّا سكت اللّه عنه»(۱) وقوله عليه السّلام: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».(۲) فإنّ هذه الأخبار ظاهره فى عدم تحقّق الشكّ فى الحليّه والإباحه حتّى يجرى إستصحاب عدم الجعل.

والثانى: إنّ الشريعه إنّما جاءت لبيان الأحكام الإلزاميّه من الواجبات والمحرّمات، والحليّه والطهاره لا يحتاجان إلى البيان، لأن الأشياء كلّها على الحليّه والطهاره.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه بوجوه منها:

أوّلًا: إنّ الكلام هنا فى الإباحه الواقعيّه، وحديث الحجب عند السيّد الخوئى

۱- ۱. بحار الأنوار ۲ / ۲۶۰.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۶۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، رقم ۳۳.

من أدلّه البراءه الشرعيّه، وهی حليّه وإباحه ظاهريّه.

وأمّا الخبر: أُسكتوا عمّا سكت اللّه عنه، فمخدوش سنداً ودلالهً.

وثانياً: كون الأشياء كلّها فی الشرائع السّابقه على الحليّه والطهاره أوّل الكلام، بل لعلّ الدليل على خلافه.

وثالثاً: إنّ الطهاره حكم شرعی وضعی، والحليّه حكم شرعی تكليفی، وكلاهما مجعولان فی الشريعه بحسب ظواهر الكتاب والسنّه كما لا يخفى.

خلاصه الكلام فی المقام

إنّه بعد الفراغ عمّا تقدّم، لابدّ من النظر فی أمر الإستصحابين من جهتين:

جهه المقتضی:

والتحقيق جريان الإستصحابين، لتماميّه أركانهما، فاليقين أزلاً بعدم جعل الحرمه لوطئ المرأه ـ مثلًا ـ قد تبدّل إلى اليقين بجعل الحرمه فی حال الحيض بقوله تعالى: «فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمحيضِ »،(1) وأمّا إذا إنقطع الدم وشك فی جعل الحرمه، فإنّه يستصحب عدم الجعل السّابق.

وكذلك الحال بالنسبه إلى إستصحاب عدم الإباحه أزلاً، فإنّه مع الشك فی تبدّل عدم جعل الحليّه إلى جعل الحليّه والإباحه، يستصحب العدم.

ومثل ذلك ما إذا شك فی طهاره الماء ونجاسته بعد زوال التغيّر عنه.

وإنّما الكلام فی:

---

۱ – ۱. سوره البقره، الآيه ۲۲۲.

جهه المانع، وتساقط الإستصحابين لوقوع التعارض فيما بينهما، فما هو المنشأ للمعارضه؟ وجوه:

أحدها: استحاله التعبّد بالمتناقضين كالحرمه وعدم الحرمه، أو الضدّين، كالطهاره والنجاسه.

ولكنّ هـذا المحـذور منتفٍ هنـا، إذ لاـ مـانع من عـدم جعـل الحرمه وعـدم جعـل الإبـاحه للشـىء الواحـد، بـأن يكون خاليـاً من الحكمين، وكذا عدم الطهاره وعدم النجاسه، كما فى الماء المتغيّر، لعدم التناقض أو التضادّ، كما هو واضح.

والثـانى: لزوم التمـانع فى حكم العقـل، لأـنّ العقـل يحكم بالإمتثـال إنبعاثـاً أو إنزجـاراً وبالرخصه، فإذا جُعل الحكمان من جعل الحرمه وجعل عدمها، يحصل التمانع فى حكم العقل.

وهـذا المحـذور منتـفٍ كـذلك، لأـنّ المفروض عـدم جعـل الحرمـه وعـدم جعـل الإبـاحه، وأنّ الموضـوع خـالٍ مـن الحكمين المتضادّين أو المتناقضين.

والثالث: لزوم الترخيص فى المعصيه والمخالفه العمليّه، ولذا لا يجرى الأصلان فى أطراف العلم الإجمالى.

وهذا المحذور أيضاً منتفٍ، لعدم وجود الحكم الإلزامى فى المقام.

وتلخّص إلى الآن أن لا مانع من جريان الأصلين، لعدم وجود المعارضه فيما بينهما.

ويبقى المحذور المهم المانع من جريان الإستصحابين والذى وقع الكلام حوله بين الأعلام، وهو:

إنّه قد تقرّر لدى المحقّقين قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى كقيامه مقام العلم الطريقى، وعليه، فإنّ للمجتهد الذى إستصحب عدم جعل الحرمه وعدم جعل الإباحه أن يخبر ـ بعد إنقطاع الدم عن المرأه ـ عن عدم حرمه وطيها وعدم إباحه وطيها، كما هو مقتضى الإستصحابين، ولكنّه يعلم إجمالاً ببطلان أحدهما وكذبه.

إذن، لا يجرى الأصلان فلا يتمّ القول بالتفصيل.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال ورفع المحذور بأن يقال: صحيحٌ أنّ الإطلاق حجّه، ومقتضى إطلاق أدلّه الإستصحاب قيامه مقام العلم الطريقى والموضوعى، بأن يترتّب على الإستصحاب أثر العلم والمعلوم كليهما، إلاّ أن الإطلاق يتقيّد بالمقيِّد الشرعى أو العقلى وترفع اليد عنه بقدر قيام المقيِّد. وفيما نحن فيه، لابدّ من رفع اليد عن قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعى، لأنّ قيامه مقامه يستلزم جواز الإخبار بما هو مخالف للواقع، وهذا غير جائزٍ عقلاً، وتكون النتيجه جريان الإستصحاب ورفع اليد عن الإطلاق بقدر قيام المقيِّد العقلى، وبذلك يتمّ التفصيل.

فإن قيل:

إنّه يعتبر فى الإستصحاب اليقين السّابق والشك اللاّحق وترتّب الأثر، فأمّا إستصحاب بقاء المجعول، فأثره التأمين من العقاب، لكنّ هذا الأثر حاصل بالوجدان، لعدم البيان على الجعل كما هو المفروض، فإثباته بالتعبّد غير معقول لأنّه تحصيلٌ للحاصل.

ص: ۱۷۳

فالجواب:

أمّا نقضاً، فإن العلماء يتمسّكون بالبراءه الشرعيّه مع وجود البراءه العقليّه.

وأمّا حلاًّ، فإنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان من الشارع، لكنّ البيان الشرعی علی العدم بيانٌ، فلا موضوع للقاعده، ولهذا نقول بعدم المجال للبراءه العقليّه مع وجود البراءه الشرعيّه.

وكيف كان:

فإنّ الإشكال بعدم الأثر الذی تقدّم ذكره الوارد علی هذا التفصيل كافٍ للردّ عليه، فالحق ما عليه المشهور من عدم الفرق بين الأحكام الكليّه وغيرها.

ص: ۱۷۴

التفصيلُ بين الأحكام المستنبطهِ من الأدلّه الشرعيّه والأحكام المستنبطه من حكم العقل

اشاره

ذهب الشيخ إلى عدم جريان الإستصحاب فى الأحكام الثابته بالدليل العقلى. والمراد هنا ما حكم به العقل بعد دركه الملاک الملزم، حيث أنّ الشارع يحكم على طبقه بمقتضى تبعيّه أحكامه للملاکات، كما عليه العدليّه، للملازمه الموجوده بين حكم العقل وحكم الشرع.

فقال الشيخ: بأنّ الحكم الشرعى إن كان مستنداً إلى الكتاب أو السنّه أو الإجماع، فمع وقوع تغيّرٍ مّا فى الموضوع، يقع الشک فى بقاء الحكم المتيقّن سابقاً فيحكم ببقائه بالإستصحاب، وأمّا الحكم المستند إلى قاعده الملازمه، فلا يجرى فيه الإستصحاب.

توضيح التفصيل

ويتّضح مرام الشيخ فى هذا التفصيل ـ الذى قيل إنّه لم يسبقه إليه أحد ـ بذكر الاُمور التاليه:

الأوّل: إنّه يعتبر فى الإستصحاب الشک فى بقاء المتيقّن السّابق، ولا يتحقّق

الشك إلّا بحصول تغيّرٍ مّا فى أحوال الموضوع.

والثانى: إنّه يعتبر فى الإستصحاب وحده الموضوع فى القضيّتين، ولذا لو تبدلّ الموضوع بأن كان التغيّر فى مقوّماته لا أحواله لم يجر الإستصحاب بلا كلام.

والثالث: إنّه لا يعقل أن يشك الحاكم فى موضوع حكمه، سواء الشارع أو العقل، للتضادّ الموجود بين الحكم والشك كما لا يخفى.

والرابع: الحكم العقلى على قسمين، نظرىّ، كحكمه باستحاله اجتماع الضدّين. وعملىٌّ، كحكمه بقبح الظلم وحُسن العدل. والموضوع للحكم العقلى مطلقاً هو علّه الحكم. وأمّا فى الأحكام الشرعيّه، فالعلّه للحكم غير الموضوع له، كما فى نجاسه الماء المتغيّر، حيث أنّ الموضوع هو الماء والحكم هو النجاسه والعلّه هو التغيّر، فكانت العلّه فى الأحكام الشرعيّه هى الملاك لها. نعم، قد تصير العلّه فى بعض الأحكام هى الموضوع، كما فى لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، إذ المسكر هو المحرَّم، وأمّا فى الأحكام العقليّه، فإن العلّه هى الموضوع دائماً، فلو قيل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، كان الموضوع للقبح هو الظلم، وإنّما كان ضربه قبيحاً لأنّه مصداقٌ للظلم. فالعلل فى الأحكام الشرعيّه خارجه عن الموضوعيّه، أمّا فى الأحكام العقليّه فهى الموضوعات لها.

تقريب التفصيل

ويستدلّ لهذا التفصيل:

أوّلاً: إنّ العقل لا يشك فى حكمه كما تقدّم، وكلّما كان علّةً وملاكاً فهو فى الأحكام العقليّه موضوع للحكم كما تقدّم أيضاً، وإذا كان الموضوع متيقّناً ولا يقع الشك فى الحكم، فلا موضوع للإستصحاب.

وثانياً: إنّ الإستصحاب متقوّم بكون الموضوع واحداً محفوظاً فى القضيّتين، فلا إستصحاب مع عدم وحده الموضوع أو الشك فيه بل هو من إسراء الحكم من موضوعٍ إلى آخر، فيكون أشبه شىء بالقياس.

وهذان التقريبان موجودان فى كلمات الشيخ قدّس سرّه، أحدهما إلى قوله «ألا ترى» والآخر ما أفاده بعده.(۱)

إشكال المحقّق الخراسانى

وقد أورد عليه المحقّق الخراسانى(۲) بما توضيحه:

إنّه لا ـ خلاف فى أنّ للحكم مرتبه الشأنيه ومرتبه الفعليّه، أمّا فى الحكم الشرعى، فمرتبه الشأنيّه هى مرتبه الإنشاء، ومرتبه الفعليّه هى مرتبه تحقّق الموضوع. وأمّا فى الحكم العقلى، فمرتبه الشأنيّه هى مرتبه الملاك، ومرتبه الفعليّه هى حكم العقل بعد إحراز الملاك.

ثمّ إنّ الحكم الشرعى يتبع الحكم العقلى الفعلى، فهو تابع له فى مقام الإثبات ــ دون مقام الثبوت الذى هو مرتبه الملاكات ــ . فإذا حكم العقل بحسن الشىء لوجود المصلحه فيه، حكم الشرع بوجوبه إن كانت المصلحه ملزمةً، ولكنّ هذا فى مقام الإثبات والكشف، وأمّا بالنسبه إلى الواقع، فإن الأحكام الشرعيّه تابعه للملاكات نفس الأمريّه، إذ الشارع عالم محيط بالملاكات، وأمّا العقل، فلا إحاطه له بها، ولذا يحتمل أن يكون حكمه من باب القدر المتيقّن من

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۳۸ ــ ۳۹.

۲- ۲. درر الفوائد: ۲۹۸ ــ ۲۹۹، كفايه الأُصول: ۳۸۶.

الملاـك، ويحتمـل أن يكون الملاـك للحكم الشـرعى أوسع دائرةً من ملاـك حكم العقل، كأن يأخـذ العقل فى ملاك حكمه قيـداً ولا يكون دخيلاً فى ملاك الحكم الشـرعى. وهـذا الإحتمال يكفى لوقوع الشك عنـد زوال القيد فى بقاء الحكم الشـرعى الذى جاء تبعاً لحكم العقل، فيحكم ببقائه وإن إرتفع الحكم العقلى بسبب زوال القيد، لتماميّه أركان الإستصحاب فيه.

وذكر المحقّق الخراسانى أيضاً: إحتمال تعـدّد الملاك، فإنّه وإن كشف الملاك عن طريق الحكم العقلى وثبت الحكم الشـرعى بقانون الملازمه، إلاّ أنّه يحتمل وجود ملاك آخر للحكم الشـرعى لم يتمكّن العقل من دركه، وهذا الإحتمال يوجب الشك فى بقاء الحكم ويجرى الإستصحاب.

ولا يتوهّم دفع هذا الاحتمال بأصاله عدم وجود الملاك الآخر، لكونه أصلاً مثبتاً.

وهذا بيان ما أورده المحقّق الخراسانى.

إشكال المحقّق النائينى

وأورد المحقّق النائينى على التفصيل: بأنّه إذا أخذ العقل فى موضوع حكمه خصوصيّةً، كانت الخصوصيّه مقوّمه لحكمه وبزوالها ينتفى الحكم، وأمّا الحكم الشـرعى، فإن العرف هو المشـخّص لكون الخصوصـيّه مقوّمةً أو هى من الحالات، لأن الأحكام ملقاه إليه، فإذا رأى أنّها من الحالات جرى الإستصحاب.

هذا ملخّص كلامه، وإليك نصّه:

ما أفاده قدّس سرّه فى ذلك يتركّب من مقدّمتين:

الأُولى: أنّ العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه، فلابدّ وأن يكون موضوع

حكمه بتمامه وكماله مبيّناً عنده؛ إذ لا يعقل الإهمال أو الإجمال فى موضوع الحكم عند الحاكم به، عقلاً كان أو غيره، فما لم يتغيّر موضوع الحكم بتغيّر مّا يستحيل إرتفاع الحكم العقلى عنه، ومع تغيّره وتبدّل الموضوع عمّا هو عليه يرتفع الحكم العقلى بارتفاع موضوعه لا محاله.

الثانيه: أنّ الحكم الشرعى المستكشف بالدليل العقلى حيث إنّ المفروض تبعيّته للحكم العقلى، فكلّ قيد اعتبر فى موضوعه يكون معتبراً فى موضوعه لا محاله، وإلاّ لزم عدم تبعيّته له، وحينئذٍ، فإذا تغيّر موضوع الحكم العقلى وتبدّل بعض خصوصيّاته، فلا محاله يكون الحكم الشرعى متبدّلاً أيضاً، ويرتفع الحكم الشرعى بتبع إرتفاع الحكم العقلى، والشكّ فى كونه محكوماً بمثل الحكم السّابق شرعاً إنّما يكون شكّاً فى الحدوث لا فى البقاء؛ لعدم اتّحاد القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه على الفرض.

والحقّ فساد هذا التفصيل، وعدم التفاوت فى جريان الإستصحاب بذلك؛ فإنّ ما أفاده فى المقدّمه الأُولى ــ من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيّناً بتمامه عنده ــ إنّما يصحّ فيما إذا كان حكم العقل بقبح شىء منحلاًّ إلى حكمين:

أحدهما: الحكم بقبحه. وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره نظير القضيّه الشرطيّه الدالّه على المفهوم. ومن الضرورى أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّه المحسّنه والمقبّحه، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شىء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن فى ذلك وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع إنتفاء بعض الخصوصيّات أيضاً.

فإذا فرضنا الشكّ فى بقاء الحكم العقلى مع انتفاء بعض الخصوصيّات غير المقوّم للموضوع بنظر العرف، فلا محاله يشكّ فى بقاء الحكم الشرعى أيضاً،

ص: ۱۷۹

ويجرى الإستصحاب؛ لاتّحاد القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه.

سلّمنا أنّ موضوع حكم العقل لابدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه، والقطع بانتفائه عند إنتفاء بعض خصوصيّاته، إلّا أنّ ما أفاده ــ من إرتفاع الحكم الشرعى بارتفاعه، كما أُفيد فى المقدّمه الثانيه ــ ممنوع، فإنّ الحكم الشرعى إنّما يتبع الحكم العقلى فى مقام الإستكشاف والإثبات لا ـ فى مقام الثبوت والواقع، فربّما يكون قيد له دَخْلٌ فى استقلال العقل بشىء إلّا أنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعى تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه، كانت مستكشفةً عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا إرتفاع الحكم العقلى التابع لاستكشافه الملاـك الواقعى، فلاـ يلزم من ذلك إرتفاع الحكم الشرعى التابع لنفس الملاـك الواقعى المحتمل بقاؤه؛ لاحتمال عدم دَخْل تلك الخصوصيّه فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محاله يشكّ فى بقاء الحكم الشرعى، ومع عدم كون تلك الخصوصيّه مقوّمةً للموضوع بنظر العرف بل من حالاـته الواسطه فى ثبوت الحكم للموضوع، تكون القضيّه المشكوكه متّحدةً مع القضيّه المتيقّنه، فيجرى الإستصحاب لا محاله.

ونظير ذلك ما سيجىء من جريان الإستصحاب عند تغيّر بعض الخصوصيّات المأخوذه فى الدليل اللّفظى، كما إذا قال المولى: «الماء المتغيّر نجس» أو «الماء إذا تغيّر ينجس» أو «المتغيّر بالنجاسه ينجس». فإنّ التغيّر حيث إنّه لا يعرضه النجاسه التى هى من قبيل الأعراض الخارجيّه القائمه بالجسم فى نظر العرف، فلا محاله يكون التغيّر علّةً لثبوت النجاسه للماء الخارجى، فإذا زال التغيّر عن الماء بنفسه وشكّ فى بقاء نجاسته، فالمشكوك فى نجاسته فعلاً ــ وهو الماء ــ هو الذى كان متيقّن النجاسه سابقاً، فلو بنى على المسامحه فى الموضوع واتّباع

ص: ۱۸۰

نظر العرف فیه من جهه مناسبات الأحکام مع موضوعاتها، فلا فرق فی ذلک بین ما إذا کان دلیل المستصحب عقلیّاً أو شرعیّاً، وإلّا فلا یجری الإستصحاب فی مطلق ما إذا کان الشکّ فی البقاء ناشئاً عن تغیّر بعض خصوصیّات الموضوع، من دون فرق بین الدلیل اللّفظی والعقلی.(۱)

النظر فیه:

وقد تنظّر شیخنا فی هذا الوجه ــ فی الدورتین ــ بما حاصله: أنّه إنّما یتمّ فی الأحکام الشرعیّه الملقاه إلی العرف، لأنّه لمّا خاطب العرف ولم یبیّن الخصوصیّه، فقد أوکل تشخیصها إلیهم وإلّا یلزم الإغراء بالجهل. لکنّ الکلام فی الحکم الشرعی التابع للحکم العقلی بقانون الملازمه، فإذا زال أحد القیود المأخوذه وتردّد حاله بین المقومیّه وعدمها، لم یجز التمسّک بدلیل الإستصحاب، لکونه شبههً موضوعیّهً له.

التحقیق فی المقام

والتحقیق أن یقال بعد إتّفاق الکلّ علی أن لیس للعقل حکم بل الأحکام العقلیّه هی المدرکات العقلیّه، فقولهم «کلّما حکم به العقل ...» مسامحه فی التعبیر:

إنّ الأحکام العقلیّه علی قسمین، أحدهما: الأحکام العقلیّه النظریّه. والآخر: الأحکام العقلیّه العملیّه. أمّا القسم الأوّل، فخارج عن البحث هنا. وأمّا القسم الثانی، فینقسم إلی حکم العقل فی باب الملاکات، حیث یکشف العقل المصلحه والمفسده، وإلی حکم العقل فی باب الحسن والقبح، حیث یکشف حسن الفعل

۱- ۱. أجود التقریرات ۴ / ۲۰ ــ ۲۲.

وقبحه. فإن كشف العقل عن الملاك الملزم في موردٍ، كان للشارع حكمٌ بحسب ذلك الملاك بناءً على مذهب العدليّه، بمقتضى قاعده الملازمه. ولكن لمّا كان العقل قاصراً عن درك الملاكات كلّها، فقد يكون هناك ملاك آخر حكم الشارع حكمه بلحاظه، وهذا الإحتمال يكون منشأً للشك وبذلك يجرى الإستصحاب فى الحكم الشرعى. فما ذكره المحقّق الخراسانى فى هذا القسم هو الصّحيح.

وأمّا فى القسم الآخر، وهو المدركات العقليّه فى باب الحسن والقبح، فالصّحيح ما ذهب إليه الشيخ، لأنّ العقل إذا أدرك حسن العدل، كان للشارع بعثٌ نحوه لا محاله ـ لأنّ الأفعال كما ذكر المحقّق الإصفهانى على ثلاثه أقسام، فمنها: ما ليس فيه إقتضاء الحسن والقبح، كالأكل والشرب ونحوهما. ومنها: ما فيه إقتضاء ذلك كالكذب، إذ قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً. ومنها: ما يكون حسناً ولا ينقلب عمّا هو عليه كالعدل أو قبيحاً ولا ينقلب كالظلم ـ فإذا حكم العقل بحسن ضرب اليتيم تأديباً، حكم الشرع بذلك، ورجع الحكم فيه إلى حسن العدل، وإذا حكم بقبح ضربه لا للتأديب، حكم الشرع بالحرمه، ورجع الحكم إلى قبح الظلم، فإن فرض أخذ العقل خصوصيّةً فى موضوع حكمه فى هذا الباب ووقع الشك فى كون الفعل حسناً أو قبيحاً، لم يكن للإستصحاب مجالٌ، لكونها شبهةً موضوعيّه لدليل الإستصحاب، فيكون الحق مع الشيخ.

رأى السيّد الأُستاذ

ثمّ إنّ سيّدنا الأُستاذ بعد أن قرّب التفصيل بوجهين ولم يرتضهما قال:

الوجه الثالث: دعوى أنّ الخصوصيّه المتبدّله أو المشكوكه مقوّمه بنظر

ص: ۱۸۲

العرف، فلا مجال للإستصحاب حينئذٍ. وذلك بأحد بيانين:

البيـان الأوّل: إن الكلام فيما نحن فيه فى الأحكام العقليّه المسـتتبعه لحكم الشـرع _ بناءً على الملازمه _ ، وهى تختص بأحكامه فى باب التحسين والتقبيح.

وعليه، فنقـول: إن كـلّ خصوصـيّه تكـون دخيله فى حكم العقـل بـالحسن أو القبـح، فهى تكـون قيـداً لفعـل المكلّـف المحكوم بـالحسن أو القبـح لا ـ قيـداً فى الموضوع. وبعباره أُخرى: إنّ الخصوصـيّات المأخوذه فى حكم العقل العارض على فعل المكلّف مأخوذه قيداً لمتعلّق الحكم لا لموضوعه، فلا محاله يتقيّد متعلّق الحكم الشـرعى المستكشف عن الحكم بتلك الخصوصيّات تبعاً للحكم العقلى.

فإذا حكم العقل بقبح الصّدق الضار، كان متعلّق الحكم الشرعى بالحرمه هو الصّدق المضر.

وقـد تقرّر أن كلّ خصوصـيّه تؤخذ فى المتعلّق تكون مقوّمه بنظر العرف، وليس الحال فيه كالحال فى الموضوع. فمع الشك فى تلك الخصوصيّه يمتنع الإستصحاب، وسيأتى بيان هذه الجهه فى محلّه.

البيان الثانى: إن الحكم العقلى بالقبح لم يتعلّق بالصّدق _ مثلاً _ حال إضـراره كى يقع الكلام فى أن جهه الضرر مقوّمه عرفاً أؤ ليست مقوّمه، بـل ليس لـدينا إلاّ ـ الحكم العقلى بحسن الإحسان وقبـح الظلم. والحكم بقبـح الصّـِدق المهلك أو حسن الكـذب النـافع، من بـاب أن الأوّل مصـداق الظلم القبيـح عقلاً ـ والثانى مصـداق الإحسان الحسن عقلاً، لا أن الحكم العقلى بالقبـح تعلّق بالصّدق مباشره بملاحظه اضراره.

إذن، فمتعلّق الحكم العقلى هو نفس الخصوصيّه، وهذه الأفعال مصاديق

للخصوصيّه، ويتبعه فى ذلک الحکم الشرعى، فالحرام هو الظلم والمحبوب هو الإحسان.

وعليه، فمع الشک فى بقاء الخصوصيّه يشک فى ثبوت متعلّق الحکم مباشره، فلا معنى للإستصحاب. فهو نظير إستصحاب حرمه ما ثبت حرمته بالدليل الشرعى عند الشک فى إنطباق موضوع الحرمه عليه، کما لو کان کلام کذباً، ثمّ شکّ فى أنّه کذب أو ليس بکذب، فإنّه لا معنى لإستصحاب حرمته مع الشک المزبور.

وهکذا الحال فى الشبهه الحکميّه، کما لو فرض زوال عنوان الظلم عن الصّدق، ومع هذا احتمل أن يبقى على حرمته، فإنّه لا معنى لإستصحاب حرمته، إذ متعلّق الحرمه السّابقه زال قطعاً، والصّدق فعلاً ليس من أفراده جزماً، فيمتنع صدق البقاء. فتدبّر.

وهذا الوجه ببيانيه متين لا دافع له، وهو ممّا يمکن إستفادته من عباره الشيخ رحمه اللّه خصوصاً بالبيان الأوّل ـ لقوله: «لأن الجهات المقتضيّه للحکم العقلى للحسن والقبح کلّها راجعه إلى قيود فعل المکلّف» ـ وإن کانت لا تخلو عن نوع إجمال.

ومنه تعرف بُعد ما أفاده صاحب الکفايه وغيره عنه وعدم إرتباطه به.

وبالجمله: التأمّل فى کلام الشيخ يقتضى أن يستظهر أن مراده ما ذکرناه، لا ما فهمه الأعلام قدس اللّه سرّهم، واللّه سبحانه العاصم العالم.(۱)

أقول:

فليتأمّل هل يعود هذا إلى بعض ما تقدّم؟ وهل يساعد عليه ظاهر کلام الشيخ؟.

ص: ۱۸۴

۱- ۱. منتقى الأُصول ۶ / ۱۸ ـ ۲۰.

التفصيل بين الأحكام الوضعيّه والأحكام التكليفيّه

اشاره

قد نسب إلی الفاضل التونی التفصیل بین القسمین من الأحکام الشرعیّه، وأنّه ینکر جریان الإستصحاب فی الأحکام الوضعیّه، قال: والمَنشأ له هو توهّم أنّها لیست مجعولهً ابتداءً من قبل الشارع. فأجاب بأنّها مجعوله له ولو بالواسطه.

قال السیّد الخوئی: ربّما یتوهّم عدم صحّه جریان الإستصحاب فی الأحکام الوضعیّه کما عن الفاضل التونی ... .(۱)

نصّ کلام الفاضل التونی

ولکنّ الأولی أن نورد نصّ ما جاء فی کتاب الوافیه _ کما فعل الشیخ، فإنّه قال: نسبه الفاضل التونی إلی نفسه وإن لم یلزم ممّا حقّقه فی کلامه. ثمّ أورد نصّ عبارته _ فإنّه قال بعد ذکر الإختلاف فی حجّیه الإستصحاب:

ولتحقیق المقام، لابدّ من إیراد کلامٍ یتّضح به حقیقه الحال فنقول: الأحکام الشرعیّه تنقسم إلی ستّه أقسام:

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۷۷.

الأوّل والثاني: الأحكام الإقتضائيه المطلوب فيها الفعل، وهی الواجب والمندوب.

والثالث والرابع: الإقتضائيّه المطلوب فيها الكفُّ والترک، وهی الحرام والمکروه.

والخامس: الأحکام التخييريّه الدالّه علی الإباحه.

والسّادس: الأحكام الوضعيّه، کالحکم علی الشیء بأنّه سبب لأمر، أو شرط له أو مانع عنه. والمضايقه بمنع أنّ الخطاب الوضعیّ داخل فی الحکم الشرعیّ ممّا لا يضرُّ فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا! فإذا ورد أمر بطلب شیءٍ، فلا يخلو إمّا أن يکون مؤقّتاً، أو لا.

وعلی الأوّل: يکون وجوب ذلک الشیء أو ندبه فی کلّ جزءٍ من أجزاء ذلک الوقت، ثابتاً بذلک الأمر؛ فالتمسّک حينئذٍ فی ثبوت ذلک الحکم فی الزمان الثانی بالنصّ، لا بالثبوت فی الزمان الأوّل، حتّی يکون إستصحاباً، وهو ظاهر.

وعلی الثاني: أيضاً کذلک، إن قلنا بإفاده الأمر التکرار، وإلّا فذمّه المکلّف مشغوله حتّی يأتی به فی أیّ زمان کان، ونسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فی کونه أداءً فی کلّ جزءٍ منها، سواء قلنا بأنّ الأمر للفور، أو لا.

والتوهّم بأنّ الأمر إذا کان للفور، يکون من قبيل المؤقّت المضيّق؛ إشتباه غير مخفیّ علی المتأمِّل.

فهذا أيضاً ليس من الإستصحاب فی شیء.

ولا يمکن أن يقال: بأنّ إثبات الحکم فی القسم الأوّل فيما بعد وقته من الإستصحاب؛ فإنّ هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً.

وکذا الکلام فی النهی، بل هو أولی بعدم توهّم الإستصحاب فيه، لأنّ مطلقه لا يفيد التکرار.

ص: ۱۸۶

والتخییری أیضاً کذلک.

فالأحکام الخمسه: _ المجرّده عن الأحکام الوضعیّه _ لا یُتصوَّر فیها الإستدلال بالإستصحاب.

وأمّا الأحکام الوضعیّه: فإذا جعل الشارع شیئاً سبباً لحکمٍ من الأحکام الخمسه _ کالدّلوک لوجوب الظهر، والکسوف لوجوب صلاته، والزلزله لصلاتها، والإیجاب والقبول لإباحه التصرّفات والإستمتاعات فی الملک والنکاح، وفیه لتحریم أُمِّ الزوجه، والحیض والنفاس لتحریم الصّوم والصّلاه، إلی غیر ذلک _ فینبغی أن یُنْظَر إلی کیفیّه سببیّه السّبب، هل هی علی الإطلاق؟ کما فی الإیجاب والقبول، فإنّ سببیّته علی نحو خاصّ، وهو الدوام إلی أن یتحقّق مُزیل، وکذا الزلزله؛ أو فی وقت معیّن، کالدلوک ونحوه ممّا لم یکن السّبب وقتاً، وکالکسوف والحیض ونحوهما ممّا یکون السّبب وقتاً للحکم، فإنّ السّببیّه فی هذه الأشیاء علی نحو آخر، فإنّها أسباب للحکم فی أوقات معیّنه، وجمیع ذلک لیس من الإستصحاب فی شیءٍ، فإنّ ثبوت الحکم فی شیءٍ من أجزاء الزمان الثابت فیه الحکم لیس تابعاً للثبوت فی جزءٍ آخر، بل نسبه السّبب فی إقتضاء الحکم فی کلِّ جزءٍ نسبه واحده.

وکذا الکلام فی الشرط والمانع.

فظهر ممّا مرَّ: أنّ الإستصحاب المختلَف فیه لا یکون إلاّ فی الأحکام الوضعیّه _ أعنی: الأسباب، والشرائط، والموانع، للأحکام الخمسه _ من حیث أنّها کذلک. ووقوعه فی الأحکام الخمسه إنّما هو بتبعیّتها، کما یقال فی الماء الکرِّ المتغیِّر بالنجاسه إذا زال تغیُّره من قِبَل نفسه: بأنّه یجب الإجتناب عنه فی الصّلاه، لوجوبه قبل زوال تغیُّره، فإنّ مرجعه إلی: أنّ النجاسه کانت ثابته قبل زوال تغیُّره،

ص: ۱۸۷

فتكون كذلك بعده. ويقال فى المتيمّم إذا وجد الماء فى أثناء الصّلاه: إنّ صلاته كانت صحيحه قبل الوجدان، فكذا بعده، أي: كان مكلّفاً ومأموراً بالصّلاه بتيمُّمه قبله، فكذا بعده، فإنّ مرجعه إلى: أنّه كان متطهِّراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهاره من الشروط.

فالحقُّ ـ مع قطع النظر عن الروايات ـ : عدم حُجّيه الإستصحاب، لأنّ العلم بوجود السّبب أو الشرط أو المانع فى وقت، لا يقتضى العلم بل ولا الظنَّ بوجوده فى غير ذلك الوقت، كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلَّق عليه ثابتاً فى غير ذلك الوقت؟

فالذى يقتضيه النظر، بدون ملاحظه الروايات: أنّه إذا علم تحقُّق العلامه الوضعيّه، تعلّق الحكم بالمكلَّف، وإذا زال ذلك العلم، بطروِّ شكّ ـ بل وظنّ أيضاً ـ يتوقّف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت أوّلاً.

إلّا أنّ الظاهر من الأخبار: أنّه إذا عُلِم وجود شيءٍ، فإنّه يُحكَم به، حتّى يُعلم زواله. روى زراره فى الصّحيح ... .(۱)

الإشكال على كلام الفاضل التونى

ولا يخفى أنّ الفاضل التونى قد ذهب إلى عدم حجيّه الإستصحاب بقطع النظر عن الروايات، ثمّ صرّح بدلاله الأخبار على حجيّته مطلقاً.

ويرد عليه ـ كما أشار الشيخ إليه ـ(۲) أنّ بقاء الطلب الموقّت قد لا يفى به

۱- ۱. الوافيه فى علم الأُصول: ۲۰۰ ـ ۲۰۳.
۲- ۲. فرائد الأُصول ۳ / ۱۳۱.

الـدليل، فتقع الحـاجه إلى التمسّک فی ثبوت ذلک الحکم بالإستصـحاب، ففی صـلاه المغرب والعشاء قـد وقع الکلام فی انتهاء الوقت فی نصف اللّیل أو إمتداده إلى الفجر، ومع الشکّ فی بقاء الوقت بعد نصف اللّیل لابدّ من الإستصحاب.

وکـذلک الحال فی الطلب المطلق، فقـد یـدلّ الدلیل على أصل الوجوب، وأمّا الدلاله على کونه مطلقاً أو موقّتاً فلا. مثلًا: صـلاه الآیـات عنـد الکسوف واجبه، ولکن یقع الکلام فی أنّهـا موقّته بانجلاء القرص أو یؤتى بهـا حتّى بعـده؟ ففی مثله لا مناص من التمسّک بالإستصحاب.

هذا فی الأحکام التکلیفیّه.

وکـذلک فی الأحکام الوضـعیّه، إذ یدور أمر الشـرطیّه بین کونها موقتهً أو مطلقه، ومع الشک فی بقائها بعد الوقت یکون الدلیل قاصـراً والمرجع هـو الإستصـحاب. ففی غسـل الجمعه _ مثلاً _ لا ریب فی شـرطیّه الـوقت، ولکن هـل هـو إلى الزوال أو إلى المغرب؟

ولو وقع الشک فی بقاء حکمٍ موقّتٍ أو مطلق ثابت، لوقوع تغیّر فی خصوصیّات موضوعه، فإنّه لا رافع للشک إلّا الإستصحاب.

وأیضاً، فإنّه کثیراً مّا یقع الإجمال فی ألفاظ الأدلّه الشـرعیّه بسـببٍ من الأسباب ویسقط الإستدلال به لذلک، وحینئذٍ، یحتاج إلى الإستصحاب، حیث لا طریق لإثبات الحکم إلّا به.

وتلخّص: عدم تمامیّه ما ذهب إلیه الفاضل التونی.

ص: ۱۸۹

الكلام حول الأحكام الوضعيّه

اشاره

لكنّ الأعلام قد تعرّضوا في هذا المقام للبحث عن حقيقه الحكم الوضعي؟ وأنّه قابل للجعل أو لا؟ وعلى الأوّل، فهل يقبله إستقلالاً أو عرضاً كما عبّر المحقّق الإصفهاني، أو تبعاً كما عبّر المحقّق الخراساني؟ أو بعضه غير قابلٍ وبعضه قابل تبعاً أو عرضاً وبعضه قابل تبعاً وإستقلالاً؟ وهذا الأخير قال به المحقّق الخراساني؟

رأى صاحب الكفايه

قال في الكفايه:

لا خلاف كما لا إشكال في إختلاف التكليف والوضع مفهوماً وإختلافهما في الجمله مورداً، لبداهه ما بين مفهوم السّببيّه أو الشرطيّه ومفهوم مثل الإيجاب أو الإستحباب من المخالفه والمباينه. كما لا ينبغي النزاع في صحّه تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي ... وكذا لا وقع للنزاع في أنّه محصور في أُمور مخصوصه ... أو ليس بمحصور، بل كلّما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو في متعلّقه وموضوعه أو لم يكن له دخل ممّا أُطلق عليه الحكم في كلماتهم ... .

إنّما المهمّ في النزاع هو أنّ الوضع كالتكليف في أنّه مجعول تشريعاً بحيث يصحّ إنتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنّما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله.

والتحقيق أن ما عُدّ من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا إستقلالاً ولا تبعاً، وإن

كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعى إلاّ تبعاً للتكليف.

ومنهـا: مـا يمكن فيه الجعـل اسـتقلالاً بإنشـائه، وتبعـاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصّـحيح إنتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتى الإشاره إليه.

أمّا النحو الأوّل: فهو كالسّـببيّه والشـرطيّه والمانعيّه والرافعيّه لما هو سـبب التكليف وشـرطه ومانعه ورافعه، حيث أنّه لا يكاد يعقل انتزاع هـذه العنـاوين لهـا من التكليف المتـأخّر عنهـا ذاتـاً، حـدوثاً أو إرتفاعـاً، كمـا أنّ إتّصافهـا بهـا ليس إلاّـ لأجل ما عليها من الخصوصـيّه المستدعيه لذلك تكويناً، للزوم أن يكون فى العلّه بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثره فى معلولها، لا فى غيره، ولاـ غيرهـا فيه، وإلاّـ لزم أن يكون كـلّ شـىء مؤثراً فى كـلّ شـىء، وتلك الخصوصـيّه لا يكاد يوجـد فيها بمجرّد إنشاء مفاهيم العنـاوين، ومثـل قول: دلوك الشـمس سـبب لوجوب الصّـلاه إنشـاءً أو إخباراً، ضـروره بقاء الـدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السّـببيّه له، من كونه واجـداً لخصوصـيّهٍ مقتضـيه لوجوبها أو فاقداً لها، وإن الصّـلاه لا تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبهً لا محاله وإن لم ينشأ السّببيّه للدُّلوك أصلاً.

ومنه انقدح أيضاً، عدم صحّه إنتزاع السّببيّه له حقيقهً من إيجاب الصّلاه عنده، لعدم إتّصافه بها بذلك ضروره.

نعم، لا بأس باتّصافه بها عنايهً، وإطلاق السّبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن

يعبّر عن إنشاء وجوب الصّلاه عند الدّلوک ـ مثلاً ـ بأنّه سبب لوجوبها فکنّیٰ به عن الوجوب عنده.

فظهر بـذلک أنّه لاـ منشأ لانتزاع السّـببیّه وسائر ما لأجزاء العلّه للتکلیف، إلّا ما هی علیها من الخصوصـیّه الموجبه لـدخل کلّ فیه علی نحو غیر دخل الآخر، فتدبّر جیّداً.

وأمّـا النحو الثانی: فهو کالجزئیّه والشـرطیّه والمانعیّه والقاطعیّه، لما هو جزء المکلّف به وشـرطه ومانعه وقاطعه، حیث أنّ إتّصاف شیء بجزئیّه المأمور به أو شرطیّته أو غیرهما لا یکاد یکون إلّا بالأمر بجمله اُمور مقیّده بأمر وجودی أو عدمی، ولا یکاد یتّصف شیء بذلک ـ أی کونه جزءً أو شـرطاً للمأمور به ـ إلّا بتبع ملاحظه الأمر بما یشتمل علیه مقیّداً بأمر آخر، وما لم یتعلّق بها الأمر کذلک لما کاد إتّصف بالجزئیّه أو الشرطیّه، وإن أنشأ الشارع له الجزئیّه أو الشرطیّه، وجعل الماهیّه واختراعها لیس إلّا تصویر ما فیه المصـلحه المهمّه الموجبه للأـمر بها، فتصوّرها بأجزائها وقیودها لا یوجب إتّصاف شـیء منها بجزئیّه المأمور به أو شـرطه قبل الأمر بها، فالجزئیّه للمأمور به أو الشـرطیّه له إنّما ینتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا حاجه إلی جعلها له، وبدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلاً، وإن إتّصف بالجزئیّه أو الشرطیّه للمتصوّر أو لذی المصلحه، کما لا یخفی.

وأمّـا النحو الثالث: فهو کالحجیّه والقضاوه والولایه والنیابه والحریّه والرقیّه والزوجیّه والملکیّه إلی غیر ذلک، حیث أنّها وإن کان من الممکن انتزاعهـا من الأحکـام التکلیفیّه التی تکون فی مواردهمـا ـ کمـا قیـل ـ ومن جعلهـا بإنشـاء أنسـفها، إلّا أنّه لا یکاد یشک فی صحّه إنتزاعها من مجرّد جعله تعالی، أو من بیده الأمر من

قبله ــ جلّ وعلا ــ لها بإنشائها، بحيث يترتّب عليها آثارها، كما يشـهد به ضروره صحّه إنتزاع الملكيّه والزوجيّه والطلاق والعتاق بمجرد العقـد أو الايقـاع ممّن بيـده الإختيـار بلاـ ملاـحظه التكـاليف والآثـار، ولو كـانت منتزعه عنها لما كاد يصـح إعتبارها إلاّ بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كمـا لاـ ينبغى أن يشـك فى عـدم صـحّه إنتزاعهـا عن مجرّد التكليف فى موردهـا، فلاـ ينتزع الملكيّه عن إبـاحه التصـرّفات، ولا الزوجيّه من جواز الوطئ، وهكذا سائر الإعتبارات فى أبواب العقود والإيقاعات.

فانقـدح بـذلك أن مثـل هـذه الإعتبـارات إنّما تكون مجعوله بنفسـها، يصـح إنتزاعها بمجرّد إنشائها كالتكليف، لا مجعوله بتبعه ومنتزعه عنه ... .

إذا عرفت إختلاف الوضع فى الجعل، فقد عرفت أنّه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الـدخل، لعدم كونه حكماً شـرعيّاً ولا يترتّب عليه أثر شـرعى، والتكليف وإن كان مترتّباً عليه إلاّ أنّه ليس بترتّب شرعى. فافهم.

وأنّه لاـ إشـكال فى جريان الإستصـحاب فى الوضع المسـتقلّ بالجعل، حيث أنّه كالتكليف. وكـذا ما كان مجعولاً بالتّبع، فإنّ أمر وضـعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ إنتزاعه. وعدم تسميته حكماً شرعيّاً ــ لو سلّم ــ غير ضائر بعد كونه ممّا تناله بيد التصرّف شرعاً. نعم، لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه. فافهم.(۱)

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۹۹ ــ ۴۰۴.

هـذا تمام كلام صاحب الكفايه، وقد جعل عنوان التقسيم «ما عُدّ من الوضع»، فالإيراد عليه بأنّه قسّم الأحكام الوضـعيّه إلى ثلاثه أقسام مع أنّه لا يرى أحد الأقسام قابلاً للجعل، غفله عن كلامه.

وقد وقعت الأقسام الثلاثه المذكوره فى الكفايه موقع البحث والنظر من قبل الأعلام، وقبل الورود فى ذلك نذكر المطالب التاليه:

حقيقه الحكم

قال فى مصباح الأُصول:(۱)

الحكم التكليفى الشرعى من سنخ الفعل الإختيارى الصّادر من الشّارع، وليس هو عباره عن الإراده والكراهه والرضا والغضب، فإنّهـا من مبادئ الأحكام تعرض للنفس بغير إختيار، وليست من سنخ الأفعال الإختياريّه، بـل هـو إعتبار نفسانى من المولى وبالإنشاء يبرز هـذا الإعتبار النفسانى، وهو إعتبار من حيث الإقتضاء والتخيير. ويقابله الحكم الوضـعى، فكلّ اعتبار من الشارع سوى الأحكام الخمسه حكم وضعى.

ويرد عليه: أنّه إن كـان الحكم الشرعى عباره عن الفعل الإختيارى للشارع، فإنّ الفعل ـ سواء كان جوارحيّاً أو جوانحيّاً ـ من الموجودات الخارجيّه، فكيف يكون من الإعتباريّات؟

وأيضاً، كيف الجمع بين القول بأن الحكم الوضـعى اعتبار شرعى، والقول: بأن من الحكم الوضعىّ ما هو أمر تكوينى غير قابل للإعتبار الشرعى؟ بل الصّحيح

ص: ۱۹۴

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۹۲ ـ ۹۳.

أنّ هذا القسم خارج تخصّصاً وإن عدّ من الوضع كما عبّر فی الكفایه.

نعم، ما ذكره من أنّ التكلیفی ما فیه جهه الإقتضاء أو التخییر، والوضعی ما لیس كذلك، هو الصّحیح، كما فی غیره من الكلمات.

هل الحكم التكلیفی وجودیّ فقط؟

الأحكام الخمسه وجودیّه فقط أو عدمها أیضاً أحكام؟

قد یقال: بأنّ العدم لا یقبل الجعل.

وفیه: إنّ هذا فی التكوینیّات، وأمّا فی الإعتباریّات، فلا مانع من اعتبار عدم الوجوب وعدم الحرمه وعدم الإستحباب. هذا ثبوتاً. وأمّا إثباتاً، فقد یكون المجعول عدم الحكم كما فی حدیث الرفع.

هل الحكم التكلیفی یقبل الجعل بالاستقلال؟

قالوا: نعم، كأن یجعل الشارع بالإنشاء الوجوب مثلًا. وخالف المحقّق العراقی،(۱) فقال بأنّه غیر مجعول، لأنّ المجعول الشرعی ما یوجد بالإراده والقصد، والإنشاء سبب، كأن یُنشأ ملكیّه الدار لزیدٍ، فیقول: ملّكت، قاصداً إیجاد الملكیّه له، والحكم التكلیفی لا یوجد فی مرتبهٍ من مراتبه القصد والإنشاء، لأنّه إراده أو كراهه مبرزه تابعه للمصلحه أو المفسده، وكلّ ذلك تكوینی، ومن إبرازها ینتزع العقل الحكم الشرعیّ من دون التفاتٍ لهذه الناحیه من المرید حتّى یكون قاصداً لإبرازها ویكون جاعلًا.

۱- ۱. نهایه الأفكار ۴ / ۸۸.

وما ذهب إليه مندفعٌ كما لا يخفى. أمّا ثبوتاً، فإنّ الوجوب _ مثلاً _ قابل للجعل عند العرف والعقلاء. وأمّا إثباتاً، فظواهر الكتاب والسنّه فى جعل الشارع كثيره، كقوله تعالى: «وَللّه ِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... »(۱) وقوله: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهيمَهُ الْاءَنْعام ... »(۲) وقوله تعالى: «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ...»الآيه،(۳) فما ذهب إليه إنكار لأصاله الظهور، فإنّ جميع هذه الموارد جعلٌ من الشارع على ذمّه المكلَّفين، فالوجوب والحرمه وغيرهما أحكام مجعوله شرعاً وعرفاً ولغهً، يعتبر بالأوّل اللاّبديّه وبالثانى حرمان المكلَّف من الشىء. وقد يأتى بصيغهٍ تدلّ على البعث ويعتبر العقلاء اللاّبديّه كقوله «صل»، أو تدلّ على الزجر ويعتبر العقلاء الزجر كقوله «لا تفعل كذا»، لأنّهما يقومان مقام البعث والزجر التكوينيين. فما ذهب إليه فى مصباح الأُصول من أنّ «صلّ» إعتبارٌ وإبرازٌ مخدوش.

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيّه

قد تقدّم كلام صاحب الكفايه فى أقسام الأحكام الوضعيّه، فاختار فى القسم الأوّل منها، وهو السّببيّه والشرطيّه والمانعيّه والقاطعيّه، أنّها غير مجعوله، لا ـ بالجعل الإستقلالى، ولا ـ بالجعل الإنتزاعى، لكون التكليف متأخّراً عنها، فلو أُريد إنتزاعها من التكليف لزم تأخّر ما هو المتقدّم وتقدّم ما هو المتأخّر.

۱- ۱. سوره آل عمران، الآيه ۹۷.

۲- ۲. سوره المائده، الآيه ۱.

۳- ۳. سوره المائده، الآيه ۹۶.

رأی المحقّق الإصفهانی

فأشكل المحقّق الإصفهانی:(۱)

أوّلاً: إن مـا ذكره خلط بين السّبب والسّببيّه والشـرط والشـرطيّه والمـانع والمـانعيّه والقـاطع والقاطعيّه، لأنّ ما هو المتقـدّم على التكليف هو السّبب والشرط، وأمّا السّببيّه والشـرطيّه فهما بعد تحقّق التكليف، وذلك، لأنّ السّبب متقدّم على المسبَّب والشرط متقدّم على المشـروط، والنسـبه بين السّببيّه والمسبّبيّه هو التضايف، وكذا بين الشرطيّه والمشروطيّه والمانعيّه والممنوعيّه والقاطعيّه والمقطوعيّه، والمتضايفان متكافئان فی القوّه والفعليّه، وإذا كانت السّببيّه والمسبّبيّه ـ وكذا غيرهما ـ فی مرتبهٍ واحده، ولا ريب فی أنّ المسبّبيّه فی مرتبه متأخّره عن التكليف، فالسّببيّه كذلك، فيكون المتقدّم عليه هو السّبب.

وفيه:

إنّه غفله عن كلام الكفايه، فإنّه يؤكّد على وجود خصوصيّهٍ تكوينيّه هی المنشأ لجعل الحكم الشـرعی كما فی دلوك الشـمس بالنسبه إلى وجوب الصّلاه، وإلاّ لزم أن يكون كلّ شیء مؤثّراً فی كلّ شیء، وكذلك الكسوف بالنسبه إلى صلاه الآيات، وهذه الخصوصيّه لا يعقل أن تكون منتزعهً من التكليف وإلاّ يلزم تأخّر المتقدّم.

وثانياً: إنّ السّبب للتكليف هو إراده المولى الحكم، وهـذه الأُمور منشأ للحكم بعـد لحاظها، فلها دخلٌ فی الحكم، ففی الشـروط مثلاً يوجد ربطٌ ذاتی بين الشرط والمشروط، فإذا كان البلوغ شرطاً للتكليف والطهاره شرطاً للصّلاه،

۱- ۱. نهايه الدرايه ۵ / ۱۰۶.

وهكذا، فإنّ فى ذلك خصوصيّةً ذاتيّةً تجعل البلوغ والطهاره شرطاً، وتكون متمّمةً لفاعليّه وقابليّه القابل. ثمّ إنّ تلك الخصوصيّه تصير فعليّةً عند وجود الشرط، وهذه الحيثيّه أيضاً غير مجعوله وإنّما توجد بوجود الشرط تكويناً بالوجود التبعى.

وأمّا فى مرحله إنشاء الحكم من المولى، فإنّه إذا قال «صلّ»، فقد صدر منه الإنشاء بداعى جعل الداعى للمكلّف لأن يمتثل، فإن لم يكن مشروطاً بشرطٍ فلا حاله إنتظاريّه له بل هو فعليٌّ، وإن كان مشروطاً كأن قال: صلّ عند دلوك الشمس، كانت فعليّته منوطةً بالدلوك.

فظهر أنّ الشرطيّه بمعنى المتمّميّه لفاعليّه الفاعل وقابليّه القابل أمر تكوينى غير مجعول شرعاً ولكنّها فى مرحله التكليف أمر جعلى يدور أمره مدار أخذ الشارع، فإن أخذه كان قيداً لحكمه وإن رفضه كان الحكم مطلقاً.

وكذلك الحال بالنسبه إلى السّببيّه والمانعيّه والقاطعيّه.

وهذا الإشكال من هذا المحقّق وارد.

رأى المحقّق النائينى

وأفاد الميرزا فى هذا المقام ما توضيحه: إنّ القضايا الشرعيّه منها خارجيّه ومنها حقيقيّه، وإن كان الأساس فيها أن تكون بنحو القضايا الحقيقيّه. ولهذه القضايا مرتبتان، مرتبه جعل الحكم حيث يفرض الموضوع ويتوجّه إليه الحكم، ومرتبه المجعولات الشرعيّه حيث يتحقّق الحكم. ثمّ إنّ كلّ شرطٍ فهو موضوع وكلّ موضوعٍ فهو شرط، ومن هنا يظهر أنّ الشرط والسّبب والموضوع واحد.

ثمّ إنّ لكلٍّ من الجعل والمجعول أسباباً وشرائط، فأمّا شرائط الجعل وأسبابه

فهى الأمور التى تكون الداعى للشارع إلى جعل الحكم، وهى فى مقام اللّحاظ مقدّمه على الجعل ومؤخّره عن الجعل والمجعول فى مقام الوجود، فالأغراض والملاكات هى أسباب الجعل وعلله وهى مقدّمه فى اللّحاظ على الجعل ومؤخّره فى الوجود كأىّ علّه غائيّه أُخرى. وأمّا شرائط المجعول، فإنّها موضوعات للمجعول، والموضوع دائماً متقدّم على الحكم تقدّم العلّه على المعلول.

ثمّ أورد الميرزا على صاحب الكفايه فقال:

فكم من فرقٍ بين شرائط الجعل _ أعنى بها ما يقتضى جعل الحكم على موضوعه _ وبين شرائط المجعول _ أعنى بها القيود المأخوذه فى موضوع التكليف _ . فما هو قابل للجعل ومنتزع من التكليف أو الوضع هى الشرطيّه المتّصفه بها شرائط المجعول، وما هو من الأُمور الواقعيّه التكوينيّه هى الشرائط المتّصفه بها شرائط الجعل. وقد أشرنا إلى أنّ خفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفايه قدّس سرّه أوقعه فى الخلط بينهما فى كثير من الموارد.(١)

أقول:

والإنصاف متانه هذا الكلام وورود الإشكال على الكفايه.

وأمّا إشكال المحقّق الإصفهانى: بأنّ الجعل والمجعول واحد حقيقةً، فلمّا جعل شرائط الجعل غير شرائط المجعول. فغفله عن مرام الميرزا، فإن ما ذكره إصطلاح منه لكلٍّ من مرحلتى إنشاء الحكم وفعليّه الحكم، وإلاّ فلا خلاف فى إتّحاد الجعل والمجعول.

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ٧٩.

وكذا ما أورده المحقّق العراقى دفاعاً عن الكفايه: من أنّ مراد المحقّق الخراسانى من قوله بعدم قابليّه سببيّه التكليف وشرطيّه التكليف للجعل هو المؤثريّه فى إراده الحاكم، لكونها أمراً تكويتيّاً غير قابلٍ للجعل والتشريع.

وذلك: إن صاحب الكفايه قد قسّم «ما عُدّ من الوضع» إلى ثلاثه أقسام: ما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للتكليف، وما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للمكلَّف به، وما هو من قبيل الولايه والقضاوه والملكيّه والزوجيّه ممّا هو مجعول بالإستقلال. فقال فى القسم الثانى بالمجعوليّه التبعيّه، بمعنى إنتزاعه من الأمر بالكلّ وبالمشروط، فالشرطيّه للتكليف ليست مجعولةً عنده من قبل الشارع وإلّا يلزم الغلط فى التقسيم، لأن الأقسام فى كلّ تقسيمٍ بعضها قسيم للبعض والتقسيم قاطع للشركه، فما كان للمكلّف به فهو مجعول وما كان يتعلّق بالتكليف فغير مجعول.

فأشكل الميرزا بعدم الفرق، فكما أنّ الشرط للمكلَّف به _ كالطهاره بالنسبه إلى الصّلاه _ دخيلٌ واقعاً، ولولاها لما ترتّبت المصلحه على الصّلاه، كذلك الإستطاعه، فإنّها دخيله فى التكليف، إذ لحظها الشارع وأخذها قيداً لتكليفه بالحج.

وهذا تمام الكلام فى القسمين الأوّل والثانى من الأقسام الثلاثه.

رأى الشيخ فى الأحكام الوضعيّه والبحث حوله

ويقع الكلام فى القسم الثالث من قبيل: الزوجيّه والملكيّه والقضاوه والولايه والحريّه والرقيه وأمثالها، وأوّل ما يتعرّض له هو رأى الشيخ قدّس سرّه،(١) فإنّه ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعيّه متنزعه من الأحكام التكليفيّه، ونسب

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ١٢٨.

ذلك إلى المشهور، فوقع رأيه موقع البحث والنظر من الأعلام المتأخّرين عنه:

لقد قال بذلك في سائر الأحكام الوضعيّه، حتّى في الموارد التي لا فعليّه للحكم فيها، كما لو أتلف الصبيّ مال الغير والحكم الوضعي هو الضمان، فإنّ هذا الحكم منتزع من حكم الشارع بوجوب ردّ المال على مالكه بعد بلوغ الصبيّ.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بالوجدان، بمعنى أنّه إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، فقد أنشأ وجوب إكرامه عند مجيئه، ومن هذا الحكم ينتزع شرطيّه المجيء للإكرام، وكذا في: إذا زالت الشمس فصلّ، فالمُنشأ ليس الشرطيّه بل الحكم والشرطيّه منتزعه منه، والملكيّه تنتزع من جواز التصرّف في الشيء.

نعم، الطهاره والنجاسه عند الشيخ من الأُمور الواقعيّه التي كشف عنها الشارع، وسيأتي الكلام على ذلك.

فالشيخ ــ كما عرفت ــ لم يذكر دليلًا إلّا الوجدان، إلّا أن تلميذه الآشتياني(1) حاول أن يبرهن على ذلك، وملخّص كلامه هو: إنّ الأحكام الشرعيّه أفعال خارجيّه للحاكم، ولو كانت السّببيّه والشرطيّه والملكيّه والخارجيّه وغيرها أحكاماً شرعيّه لزم أن تكون خارجيّه، وإذ ليس لها وجود في الخارج كسائر أفعال الحاكم فلابدّ وأن تكون منتزعه من أحكامه.

ولكنّ هذا البرهان مردود. أمّا من حيث المبنى، فالأحكام الشرعيّه ليست أفعالاً خارجيّه للشارع، بل الصّادر منه هو الإنشاء، وإنشاء الحكم غير الحكم وإنّما

١- ١. بحر الفوائد ۶ / ۴۵۲.

هو المُنشَأ بالإنشاء، وهو أمر إعتبارى. وأمّا من حيث البناء، فإنّها لمّا لم تكن خارجيّه فهى أحكام مشرّعه من الشارع.

وأمّا الوجدان الذى ذكره الشيخ، فإنّه لو تمّ فى بعض الموارد، فإنّه لا يتم فى مثل قوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للّه ِ خُمُسَهُ ... »،(۱) فإنّه يدلّ على الملكيّه وليس من قبيل ما ذكره. وكذا فى مثل: الغريم ضامن، وفى مثل: من حاز ملك ... ففى هذه الموارد لا يوجد الحكم المنتزع منه بل جعل الحكم الوضعى بالإستقلال.

وأمّا ما تقدّم فى خصوص الصبىّ، فليس عندنا دليل مفاده: الصبىّ إن أتلف مال الغير وجب عليه ردّه عليه بلوغه، حتّى ينتزع منه الضمان.

ولو سلّمنا وجود هكذا دليل، فإنّ الأمر الإنتزاعى متّحد فى الوجود دائماً بحكم العقل مع منشأ إنتزاعه، وهذا المعنى غير متحقّق فى هذا المورد.

وعلى الجمله، فإنّه لا دليل مقبول على مختار الشيخ، اللهمّ إلاّ بنحو القضيّه الجزئيّه كما فى مثل: إذا زالت الشمس فصلّ، وإن جاءك زيد فأكرمه.

وأورد المحقّق الميرزا على الشيخ بأنّ الطريقيّه ونحوها من الأحكام الوضعيّه مجعوله بالإستقلال لعدم وجود أحكام تكليفيّه تنتزع منها. وقد وافقه المحقّق العراقى إلاّ أن يقال بأنّ المجعول فى باب خبر الثقه هو المنجزيّه.

ولكن يمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّه إذا كان آيه النبأ هى المستند لحجيّه خبر الثقه، كان المجعول عدم وجوب التبيّن من خبر العادل، فينتزع منه طريقيّه

۱- ۱. سوره الأنفال، الآيه ۴۱.

خبر الثقه إلى الواقع وكاشفيّته عنه. وكذا من الأخبار المستفاد منها حجيّه خبر الثقه، مثل: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه معالم دينى؟».(۱)

وبالجمله، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ ممنوع لما ذكرنا.

والتحقيق: إن الأحكام الوضعيّه مجعولهٌ، بعضها بالإستقلال وهى الملكيّه والقضاوه والولايه وأمثالها، وبعضها بالتبع، وهى شروط التكليف وشروط المكلّف به، والدليل على ذلك هو بناء العقلاء فى جميع الأحكام الشرعيّه فى أبواب المعاملات والحكومات، فإنّها أحكام إمضائيّه لا تأسيسيّه، والسّيره العقلائيّه قائمه على أنّه إذا جعلت الملكيّه للشىء قالوا فالتصرفات فيه جائزه، وليس الأمر بالعكس كما اختار الشيخ، فالتأمّل فى ظواهر النصوص كقوله عليه السّلام: «لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف فى مال غيره إلّا بإذنه»،(۲) وفى السّيره العقلائيّه يوجب القول بجعل الأحكام الوضعيّه بالإستقلال، بل ما ذكره الشيخ باطل بالبرهان، لأنّ كلّ أمر إنتزاعى فهو متأخّر عن منشأ الإنتزاع، فلو قلنا بانتزاع الملكيّه من حرمه التصرّف فى ملك الغير، لزم تأخّر ما هو المقدّم وتقدّم ما هو المؤخّر.

وتلخّص: سقوط رأى الشيخ، وسقوط قول الكفايه بالتفصيل بين أحكام التكليف وأحكام المكلّف به.

ص: ۲۰۳

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۴، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، رقم ۳۳.

۲- ۲. المصدر ۹ / ۵۴۱، الباب ۳ من أبواب الأنفال، الرقم ۷.

الكلام فی الطهاره والنجاسه

اشاره

واختلفت الأنظار فی «الطهاره» و«النجاسه». فقال الشهید:(۱) النجاسه عباره عن الحکم بوجوب الإجتناب إستقذاراً. وقال جماعه:(۲) هما من الأحکام الوضعیّه المستقلّه بالجعل. وفی کلمات بعضهم:(۳) هما منتزعان من الحکم الشرعی. ونسب المیرزا(۴) إلی الشیخ القول بأنّهما من الأُمور الواقعیّه التی کشف عنها الشارع، وکأنّ الأصل فی هذه النسبه کلام الشیخ فی کتاب الطهاره(۵) بعد نقل کلام الشهید: إنّ القذاره والطهاره من أوصاف الأشیاء الخارجیّه، فلیستا من الأحکام الشرعیّه. ثمّ وجّه کلام الشهید بأن مراده کونهما منتزعین من الحکم الشرعیّ، فردّ ذلک وصرّح بکونهما من الأُمور الواقعیّه المجهوله الکنه کشف عنها الشارع، قال: وهذا هو المستفاد من الکتاب والسنّه.

لکنْ فی الرسائل(۶) فی النظر فی کلام الفاضل التونی: الملکیّه والطهاره والنجاسه مردّده بین کونها أُموراً واقعیّه کشف عنها الشارع وکونها إعتباریّه. وقال فی موضعٍ آخر: الطهاره والنجاسه إعتباران شرعیّان.(۷)

۱- ۱. القواعد ۱ / ۳۰.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۸۰، مصباح الأُصول ۳ / ۱۰۱، مبانی الإستنباط: ۸۸.

۳- ۳. أُنظر: فرائد الأُصول ۳ / ۱۲۶.

۴- ۴. أجود التقریرات ۴ / ۸۰.

۵- ۵. کتاب الطهاره: ۳۳۵.

۶- ۶. فرائد الأُصول ۳ / ۱۳۰.

۷- ۷. المصدر ۳ / ۱۴۳.

وعلى الجمله، فـإنّ كلمـات الشـيخ مضـطربه ولاـ يمكن الجزم بمـا نسب إليه، والقـدر المسلّم به أنّه لاـ يقول ذلـك فى الطهاره والنجاسه الظاهريّتين، لأنّ الأحكام الظاهريّه عند الشـيخ كلّها تعبّد شـرعى فى طول الواقع بالنسبه إلى الموضوعات والأحكام. فما فى مصـباح الأُصول من أنّه لاـ معنى لأـن تكون الأحكام الظاهريّه إخباراً عن الواقع مع إمكان كون الشـىء فى الواقع نجساً، غير وارد على الشيخ.

كلام المحقّق النائينى

وكيف كان، فقد ردّ الميرزا النائينى على القول بكونهما أمرين واقعيين فقال ما نصّه:

وأمّا الطهاره والنجاسه، فقد جعلهما الشيخ قدّس سرّه من الأُمور الواقعيّه التى كشف عنها الشارع، جرياً على مبناه من أنّ الأحكام الوضـعيّه لا تنالها يـد الجعل الشـرعى، فهى بين ما تكون منتزعه عن التكليف كالملكيّه والزوجيّه ونحو ذلك، وبين ما تكون من الأُمور الواقعيّه كالطهاره والنجاسه.

ويـا ليت، بيّن مراده من ذلك، فإنّه إن كان المقصود أنّ حكم الشارع بطهاره بعض الأشـياء ونجاسه آخر إنّما هو لأجل إشـتمال الطاهر والنجس على النظافه والقـذاره المعنويّه، فهذا لا يختصّ بباب الطهاره والنجاسه، بل جميع موضوعات التكاليف ومتعلّقات الأحكام الشرعيّه تشتمل على خصوصيّه واقعيّه حكم الشارع على طبقها، فإنّ الواجبات الشرعيّه كلّها ألطاف فى الواجبات العقليّه. وإن كان المقصود أنّ أصل الطهاره والنجاسه من الأُمور الواقعيّه الخارجيّه، فهذا ممّا

لاـ سبيـل إلى دعواه، بـداهه أن الطهـاره والنجـاسه بمعنى النظـافه والقـذاره من الأـمور الإعتبـاريّه العرفيّه، كما يشاهـد أنّ العرف والعقلاء يسـتقذرون عن بعض الأشـياء ولا يسـتقذرون عن بعضها، غايته أنّ الشارع قد أضاف إلى ما بيد العرف بعض المصاديق كنجاسه الخمر، مع أنّه ممّا لا يسـتقذر منه العرف، إلّا أنّ هذا لا يقتضى عدم كون الطهاره والنجاسه من الأُمور الإعتباريّه العرفيّه، فإنّ الشارع كثيراً مّا يخطّئ العرف فى المصداق مع كون المفهوم عرفيّاً.

وبـالجمله، لم يظهر لنـا فرق بين الطهـاره والنجـاسه وبين الملكيّه والزوجيّه، فـإنّ فى بـاب الطهـاره والنجـاسه أُموراً ثلاـثه، الأوّل: مفهوم الطهـاره والنجـاسه. الثـانى: مـا ينطبق عليه المفهوم ومـا هو المعروض للطهـاره والنجـاسه كـالمؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز إستعمال الطاهر وحرمه إستعمال النجس.

أمّا الأوّل، فهو كسائر المفاهيم العرفيّه والإعتبارات العقلائيّه، كالملكيّه والزوجيّه والرقيه.

وأمّـا الثـانى، فهـو عبـاره عن المصـداق الـذى ينطبـق عليه المفهوم، كمصـاديق الملكيّه والزوجيّه، غـايته أنّ تطـبيق المفهوم على المصـداق تاره: ممّا يـدركه العرف، وأُخرى: لا يـدركه إلّا العالم بالواقعيّات، كما إذا لم يدرك العرف أنّ العقد الكذائى يكون سبباً للملكيّه، إلاّـ أنّ الشـارع يرى تحقّق الملكيّه عقيب العقـد، فتكون الملكيّه الحاصـله عقيب ذلك العقـد من مصاديق الملكيّه الإعتباريّه العرفيّه.

وأمّا الثالث، فحكم الشارع بجواز إستعمال الطاهر وحرمه إسـتعمال النجس ليس إلّا كحكمه بجواز التصـرف فى الملك وحرمه أكل المال بالباطل.

فظهر أنّه لا فرق بين الطهاره والنجاسه وبين سائر الإعتبارات العرفيّه. فالأقوى أنّ الطهاره والنجاسه من الأحكام الوضعيّه وليسا من الأُمور الواقعيّه.(۱)

أقول:

ولكنّ دعوى أنّ الطهـاره والنجـاسه مفهومـان مثـل الملكيّه والزوجيّه أوّل الكلام، فإنّ للشـيخ أن يقول بأنّ فی الطهاره والنجاسـه خصوصـيّةً واقعيّه يتنفّر الطبع من الثانيه وينشرح من الأُولی، فبينهما وبين الأحكام الإعتباريّه كالملكيّه والزوجيّه فرق، لأنّ الإعتبار بيـد المعتبر يوجد بواسـطته ويرتفع، بخلاف القذاره فی العذره مثلاً، فإنّها أمر واقعی هو منشأ للتنفّر ... نعم، القذاره الموجوده فی بعض الأعيان النجسه كجسم الكافر لا يدركها الإنسان وإنّما كشف عنها الشارع.

وأمّـا القول بـأنّ الطهاره والنجاسه من الإعتبارات، فتاره يخطّئ الشارع العرف وأُخری يصـدق، فظاهره التهافت، لأنّه لا تخطئه فی الإعتبـارات، لكونهـا بيـد المعتـبر كمـا تقـدّم، فكيف يكون مورداً للتخطئه؟ وبعبـاره أُخری: الحـاكم معتـبر والعرف معتبر، ولكلٍّ إعتباره.

فالصّـحيح هو التفصيل، لأنّ من مصاديق الطهاره والنجاسه ما هو واقعی ومنها ما هو إعتباری، كموارد إعتبارهما بالتبعيّه، فهما فی هذا القسم قابلان للجعل الإستقلالی.

ص: ۲۰۷

۱- ۱. فوائد الأُصول ۴ / ۴۰۱ _ ۴۰۲.

كلام المحقّق العراقى

وقال المحقّق العراقى:

وأمّا الطهاره والنجاسه، فهما بمعنى النظافه والقذاره، وقد جعلهما الشيخ قدّس سرّه من الأُمور الواقعيّه، وهو كما أفاده قدّس سرّه فى النظافه والقذاره العرفيّه المحسوسه، إذ لاـ ينبغى الإشكال فى كونهما من الأـمور الواقعيّه الخارجيّه التى يدركها العرف والعقلاء، ولذلك تراهم يستقذرون عن بعض الأشياء، كعذره الإنسان ولا يستقذرون عن البعض الآخر.

وإنّما الكلام فيهما شرعاً فيما لم يكن فى البين جهه محسوسه عرفيّه، كنجاسه الخمر والكافر ونحوهما، فى أنّهما أيضاً من الأُمور الواقعيّه الخارجيّه التى كشف عنها الشارع لنا بحكمه بوجوب الإجتناب، أو أنّهما من الإعتبارات الجعليّه؟

ويمكن ترجيح الثانى، بجعلهما من الإعتبارات الجعليّه الراجعه إلى نحو إدّعاء من الشارع بنجاسه ما يراه العرف طاهراً وبالعكس بلحاظ ما يرى من المناط المصحّح لهذا الإدّعاء، بحيث لو اطّلع العرف عليه لرتّبوا عليه آثار النجاسه، كما يشاهد نظيره فى العرف، حيث يرى عندهم بعض المصاديق الإدّعائيّه للطهاره والنجاسه، كاستقذارهم من أيدى غسّال الموتى وأيدى من شغله تنظيف البالوعه وإخراج الغائط منها، وإباء طبعهم عن المؤاكله مع هؤلاء من إناء واحد، ولو كانت أياديهم حين الأكل فى كمال النظافه الظاهريّه، وعدم إستقذارهم من أيدى مثل الفلّاح المستعمل للفواكه، ولو كانت أيديهم من جهه إستعمال الفواكه من الوسخ ما بلغ. ومن المعلوم أنّ ذلك لا يكون إلّا من جهه إدّعائهم القذاره فى الأوّل

ص: ۲۰۸

الموجب لترتيبهم لآثار القذاره الخارجيّه عليه، وعدم إعتبارهم إيّاها فى الثانى.

وعليه نقول: إنّه يمكن أن يكون حكم الشارع بنجاسه ما لا يراه العرف قذراً كالخمر والكافر ونحوهما من هذا القبيل، فيكون مرجعه إلى نحو إدّعاء من الشارع بقذاره ما يراه العرف طاهراً، وبالعكس بلحاظ ما يرى منه من المناط المصحّح لهذا الإدّعاء، بحيث لو يراه العرف أيضاً لرتّبوا عليه آثار قذاراتهم، من دون أن يكون المناط المزبور هو عين الطهاره والنجاسه الشرعيّه، كى تكونان من الأُمور الواقعيّه التى كشف الشارع عنها ببيانه كما توهم. وبالجمله فرق بين كون الشىء طاهراً أو قذراً خارجيّاً، وبين كونه طاهراً أو قذراً إدّعائيّاً لمناط مخصوص.

وعليه، لا وجه لجعلها بقول مطلق من الأُمور الواقعيّه. نعم، على كلّ تقدير لا تكونان من الأحكام الوضعيّه حتّى يأتى فيهما النزاع فى كونهما مجعوله أو منتزعه من التكليف، إذ هما إمّا من الأُمور الواقعيّه، وإمّا من الأُمور الإدّعائيّه. فعلى الأوّل، لا تكونان من الأُمور الوضعيّه ولا مرتبطه بالجعل. وعلى الثانى، وإن كانتا مجعوله، ولكن بالجعل بمعنى الإدّعاء لا الجعل الحقيقى كما هو ظاهر.(1)

أقول:

وهذا وجه جيّد، إلاّ أنّ الكلام فى تماميّه الإدّعاء الذى ذكره فى مقام الإثبات، بل إنّ ظواهر الأدلّه جعلٌ للنجاسه لا بعنوان الإدّعاء.

ص: ۲۰۹

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۹۸ _ ۹۹.

كلام المحقّق الخوئى

وفى مصباح الأُصول(١) ثلاثه وجوه من الإشكال على الشيخ بعد أن نسب القول إليه كذلك:

أحدها: إنّه خلاف ظواهر الأدلّه ...

والثانى: إنّه خلاف الوجدان بالنسبه إلى بعض الموارد.

والثالث: إنّه لا يمكن القول بأنّ الحكم بالطهاره إخبار عن النظافه الواقعيّه فى الطهاره الظاهريّه، إذ الحكم بطهاره الشىء المشكوك فيه الذى يمكن أن يكون نجساً فى الواقع، لا يمكن أن يكون إخباراً عن النظافه الواقعيّه، ولابدّ من القول بمجعوليّه الطهاره فى مثله.

أقول:

والعمده هو الوجه الثالث، وتقريبه: إنّ جعل الطهاره بقوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» لِما هو طاهر فى الواقع، جمع بين المثلين، وإن كان نجساً فى الواقع فيلزم الجمع بين الضدّين.

وهو كما ترى، لأنّ الأمر الواقعى هو الطهاره الواقعيّه، وأمّا المجعول بقاعده الطهاره فهو الطهاره الظاهريّه، ولا منافاه.

فالحقّ فى الطهاره والنجاسه هو التفصيل، فقسم واقعى، وقسم جعلى، وقسمٌ واقعى كشف عنه الشارع.

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١٠٠ _ ١٠١.

الكلام فى الصّحه والفساد

واختلفت الأنظار كذلك فى «الصّحه» و«الفساد» فقيل: هما أمران واقعيّان. وقيل: هما أمران مجعولان. وفصّل صاحب الكفايه(1) فقال هما فى المعاملات مجعولان وفى العبادات واقعيّان، بتقريب أنّهما فى العبادات منتَزعان من مطابقه المأتى به للمأمور به خارجاً وعدم المطابقه بينهما، والمطابقه أمر واقعى كما لا يخفى، وأمّا فى المعاملات، فهما منتزعان من ترتّب الأثر على المعامله وعدم ترتّبه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى يقبل الجعل.

فأورد عليه المحقّق الخوئى:(2) بأنّ المتّصف بالصّحه والفساد فى المعاملات ليس إلاّ الموجود خارجاً كالعبادات، فهما فى المعاملات أيضاً منتزعه من المطابقه بين العقد الواقع فى الخارج وما إعتبره الشارع مؤثّراً، وعدم المطابقه بينهما، فالعبادات والمعاملات من وادٍ واحد.

أقول:

ويرد عليه: أنّ الذى يتّصف بالصّحه والفساد هو المركّب، وأمّا البسيط فيدور أمره بين الوجود والعدم. ثمّ إنّ الصّحيح فى المركّب ما كان جامعاً للأجزاء والشرائط، والفاسد بخلافه، ولذا وقع الكلام بين العلماء منذ القديم فى أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعه لخصوص الصّحيح أو الأعم من الصّحيح والفاسد؟

١- ١. كفايه الأُصول: ١٨٣ _ ١٨٤.

٢- ٢. مبانى الإستنباط: ٨٨، مصباح الأُصول ٣ / ١٠٢.

وعلى هذا، فالصّحه الفعليّه تنتزع من المطابقه بين الفرد والطبيعه، فطبيعيّ البيع الجامع للشرائط المعتبره هو الذى يترتّب عليه الأثر، أى النقل والإنتقال، فإن كان البيع الصّادر فرداً من أفراده إتّصف بالصّيحه وإلّا إتّصف بالفساد. فظهر أنّ هنا صحّةً وفساداً فعليّين، وصحّه وفساداً فى الطبيعى. وقد وقع الخلط فى كلام المستشكل.

والتحقيق أن يقال:

إنّ الصّحه والفساد أمران تكوينيّان، لأنّ الجامعيّه لجميع الأجزاء والشرائط وعدمها ليست بجعل جاعلٍ وإعتبارٍ منه، غير أنّ الشارع قد يعتبر الفاقد صحيحاً مفرّغاً للذمّه فى مقام الإمتثال، فتكون الصّحه حينئذٍ مجعولةً.

الكلام فى الحجيّه

والحجيّه أيضاً ممّا وقع الكلام فيه، فهل هى من الأحكام الوضعيّه المجعوله أو لا؟

والتحقيق أن يقال: إن كان المراد من «الحجيّه» هو «ما يصلح لأن يحتجّ به»، فإنّ هذا المعنى قد يكون ذاتيّاً للشىء كالقطع، وقد يكون بالجعل والإعتبار كفتوى الفقيه كما ورد «فإنّهم حجّتى عليكم»،(۱) وعليه السّيره العقلائيّه أيضاً.

وإن كان المراد منها «المنجّزيّه والمعذّريّه» فلا تقبل الجعل، لأنّ موضوع حكم العقل فى التنجيز واستحقاق العقاب والتعذير وعدم استحقاق العقاب هو

ص: ۲۱۲

۱- ۱. كمال الدين: ۴۸۴.

البيـان وعـدمه، فلو أراد الشـارع جعل المنجّز مع عـدم البيان عليه، لزم وقوع التخصـيص فى حكم العقل، لكنّ الأحكام العقليّه لا تقبل التخصيص كما لا يخفى.

ولكنّ التحقيق أن يقال: بالمغايره بين «الحجيّه» و«المنجّزيّه والمعذّريّه» وأنّ نسـبه الحجيّه إليهما نسبه الموضوع إلى الحكم، كما أنّ مقتضى الدقّه أن يقال بأنّ موضوع حكم العقل هو «الحجّه» لا البيان، فإن قامت الحجّه جاز العقاب وإلّا كان قبيحاً.

وإذا عرفت هذا، فإنّ «الحجيّه» بحسب الإرتكاز العقلائى قابله للجعل، والمنجّزيّه والمعذّريّه غير قابله.

الكلام فى الطريقيّه

أمّا طريقيّه القطع وكاشـفيّته عن الواقع، فغير قـابله للجعل. وأمّا ما يكون طريقاً يكشف عن الواقع الكشف الناقص لاحتمال الخطأ فيه، كخبـر الثقه، فيمكن جعـل الطريقيّه له بإلغـاء إحتمـال الخلاـف والتعبّـد بمفـاده، فيكون الطريقيّه بمعنى تتميم الكشف قـابلهً للجعل والإعتبار.

الكلام فى العزيمه والرخصه

وأمّا العزيمه والرخصه، فليستا من الأحكام الوضعيّه، لأنّ العزيمه هى الثبوت والرخصه عدم الثبوت، وهما أمران واقعيّان.

نتيجه البحث

إنّ الأحكام على قسمين، تكليفيّه ووضعيّه، والأحكام الوضعيّه على قسمين،

فمنهـا المجعول بالإسـتقلال، كـالملكيّه والزوجيّه والحكومه والولايه والحريّه والرقيه وغير ذلك، ومنها المجعول بالتبع، كالجزئيّه والشرطيّه للمكلّف به، وشرائط التكليف. وأمّا الأسباب الواقعيّه التى ينشأ منها الجعل، فهى أُمور واقعيّه.

فكـلّ مـا كـان مجعولاً شـرعاً إسـتقلالاً أو تبعاً فهو مورد للإستصـحاب، كأن يُشك فى بقاء الملكيّه أو الزوجيّه ونحو ذلك، فإنّه يجرى ويترتّب عليه الأثر، فهذه الأحكام ــ كالأحكام التكليفيّه ــ يجرى فيها الإستصحاب.

ص: ۲۱۴

التفصیل بین الشک فی وجود الرافع والشک فی رافعیّه الموجود

اشاره

ذهب إلیه المحقّق السّبزواری،(۱)

فحجیّه الإستصحاب مختصّه بمورد الشک فی وجود الرافع للمتیقَّن السّابق، فلا یجری فیما إذا کان الشک فی رافعیّه الأمر الموجود.

دلیل التفصیل

واستدلّ له: بأنّ رفع الید عن الحاله السّابقه فی مورد الشکّ فی رافعیّه الموجود لا یصدق علیه عنوان نقض الیقین بالشک، فلا تشمله أدلّه الإستصحاب.

مثلاً: لو رعف وشک فی کونه رافعاً للطهاره من جهه الشبهه الحکمیّه، أو خرج منه البلل وشک فی رافعیّته لها من جهه الشبهه الموضوعیّه، کان رفع الید عن الطهاره السّابقه مستنداً إلی الیقین بوجود الرعاف أو البلل لا إلی الشک فی

۱- ۱. أُنظر: فرائد الأُصول ۳ / ۱۶۵.

كونهما رافعين لها، لتحقّق هذا الشک قبل اليقين بوجودهما ومع ذلک لم يكن موضوع النقض، وإنّما تحقّق حين اليقين بوجودهما، فيكون النقض مستنداً إليه، فعدم البقاء على الطهاره السّابقه بعد اليقين بهما لا يكون من نقض اليقين بالشک. بخلاف مورد الشکّ فى وجود الرافع.

الإشكال عليه

وفيه: إنّه قد حصل له اليقين بوجود ما يحتمل رافعيّته، وهو البلل أو الرعاف، ولم يحصل له اليقين بارتفاع المتيقَّن السّابق، لأن المفروض أنّه قد تعلّق بوجود الرعاف أو البلل لا بارتفاع الطهاره، فلو رفع اليد عن ا لطهاره باحتمال كون الرعاف أو البلل رافعاً لها فقد نقض اليقين بالشک، وذلک ما نهى عليه دليل الإستصحاب، بل عليه التمسّک بالدليل وإبقاء الطهاره. وبذلک يظهر ما فى كلامه الأخير من أنّ الشک فى رافعيّه الرّعاف أو البلل كان حاصلاً قبل اليقين بوجودهما مع أنّه لا يتصوّر معه نقض ... .

وهذا تمام الكلام فى الأقوال والتفصيلات. ويقع الكلام فى التنبيهات.

ص: ۲۱۶

تنبیهات الإستصحاب

اشاره

ص: ۲۱۷

التنبيه الأوّل: هل يعتبر فعليّه الشک؟

اشاره

هل الموضوع فی الإستصحاب هو الیقین والشکّ الفعلی أو أنّ المراد منه الأعم من الفعلی والتقدیری؟

قد طرح هذا البحث من زمن السیّد بحرالعلوم والسیّد صاحب الریاض، وترتّب علیه الأثر والثمره الفقهیّه.

مثال البحث:

فلو أحدث فغفل عن حدثه ودخل فی الصّلاه، ثمّ التفت بعد الفراغ إلی حدثه، وشکّ فی أنّه تطهّر منه ودخل فی الصّلاه أو لا؟ قولان.

فعلی القول الأوّل: لم یکن عنده یقین وشک فعلی، فلیس له إجراء إستصحاب بقاء الحدث، وبعد الفراغ تکون الصّلاه صحیحهً، بناءً علی جریان قاعده الفراغ.

وعلی القول الثانی: لم یکن عنده یقین وشک فعلی، لکنّه کان بحیث لو التفت لشکّ، فأرکان الإستصحاب فی حقّه تامّه. وعلیه، فالصّلاه باطله، لأنّه قد دخل فیها محدثاً.

ص: ۲۱۹

وقد اختار الشيخ وصاحب الكفايه القول الأوّل.(۱)

أدلّه القول الثانی

اشاره

ویستدلّ للقول الثانی ــ وهو أعمیّه الیقین والشک من الفعلی والتقدیری: بوجهین:

الوجه الأوّل

إنّه لا موضوعیّه للیقین والشک فی الإستصحاب، بل الموضوع ثبوت الشیء وعدم ثبوته واقعاً، کما فی تعریف الإستصحاب من أنّه إبقاء ما کان. وعنوان الیقین والشک طریقٌ لکشف الثبوت وعدمه ولا موضوعیّه لهما.

توضیحه:

صحیح أنّ الأصل فی العناوین المأخوذه هو الموضوعیّه، فهذا لا ینکر، ولکن من العناوین ما هو کاشف ذاتاً ولا موضوعیّه له، والیقین من هذا القبیل. ویشهد بذلک أن المتیقّن مع وجود الیقین عنده یغفل عن یقینه، ویکون الیقین عنده ممّا به ینظر، نظیر النور.

الجواب

إنّ المهمّ هو لحاظ کیفیّه أخذ الموضوع وترتیب الحکم علیه فی لسان الدلیل، ففی مثل: إذا علمت فاشهد، قد أُخذ العلم فی الشهاده بنحو الموضوعیّه، وأنّه إذا لم یکن یعلم تحرم علیه الشهاده، والحال أنّ العلم له حیثیّه الطریقیّه

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۵، کفایه الأُصول: ۴۰۴.

والكاشـفيّه. وكذلك حال اليقين المأخوذ موضوعاً فى دليل الإستصحاب، فإنّ الحكم بالنقض وعدم النقض قد ترتّب على نفس اليقين والشكّ لا المتعلَّق لهما حتّى يقال بأنّهما مأخوذان على نحو الطريقيّه والكاشفيّه.

الوجه الثانى

إنّ أخبار الإستصحاب قد اشتملت على جملتين: إحداهما: «لا تنقض اليقين بالشک» والأُخرى: «ولكنْ تنقضه بيقينٍ آخر». ومعنى ذلک أنّ اليقين لا ينقض بغير اليقين، وهذا مفاد أدلّه الإستصحاب. ومن الواضح أن عدم نقض اليقين بغير اليقين ــ أى الشک ــ له فردان، أحدهما: الشکّ الفعلى والآخر الشک التقديرى.

الجواب

إنّ الحكم الشرعى فى أدلّه الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشک. وأمّا أنّ اليقين ينقض بيقينٍ آخر، فحكم عقلى لا شرعى، ولا ينبغى الخلط بين حكم الشـرع وحكم العقل، فإنّ حكم الشـرع يتعبّد به، ولا تعبّد بالنسـبه إلى حكم العقل، والذى يجب التعبّد به موضوعه: لا تنقض اليقين بالشک.

هذا أوّلاً.

وثانياً: الجمله الثانيه متصيّده من الجمله الأُولى، والأُولى هى الصّادره عن المعصوم عليه الصّلاه والسّلام.

وثالثاً: بعض الروايات فاقده للجمله الثانيه.

أدلّه القول الأوّل

اشاره

ويستدلّ للقول الأوّل بثلاثه وجوه:

الوجه الأوّل

أصاله الموضوعيّه فى العناوين، وأنّ الأصل فى كلّ عنوانٍ فعليّه مفهومه، وإلاّ يلزم المجاز، وهو خلاف الأصل. فإذا جاء: الخمر حرام، أو لا تشرب الخمر، فالمقصود هو الخمر الفعلى لا ما هو خمر بالقوّه، فإنّه مجاز كمجازيّه إطلاق الإنسان على النطفه.

الوجه الثانى

إنّ الأحكام المترتّبه على الموضوعات على قسمين، فمنها: ما يترتّب على الموضوع من حيث أنّه طبيعى، فيقال: الإنسان نوع، أى من حيث أنّه طبيعه من الطبائع. ومنها: ما يترتّب على الموضوع الموجود بالفعل، فإذا قال: جئنى بماءٍ، فإنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى فعليّه الماء.

وما نحن فيه كذلك، فلا يعقل أن يكون المراد من اليقين من حيث أنّه طبيعه من اليقين، فإنّ طبيعىّ اليقين لا يقبل النقض، وإنّما القابل له هو اليقين الفعلى الموجود. وكذلك الشك.

ولا يخفى أنّ المقصود هو اليقين والشكّ فى الإستصحاب المنجّز للتكليف والمعذّر للمكلّف، وإلاّ فإنّ اليقين والشك فى مرحله الجعل مأخوذان بنحو فرض الوجود، كما هو الحال فى جميع الخطابات الشرعيّه، لكونها بنحو القضايا الحقيقيّه.

ص: ۲۲۲

الوجه الثالث

إنّ الأحكـام، منهـا: واقعيّه ومنهـا: ظـاهريّه كمـا لاـ يخفى. فأمّـا الواقعيّه، فإنّهـا تـدور مـدار الوجود الواقعى للموضوع، فإذا تحقّق الموضوع تحقّق الحكم، سواء علم به أو لا، فإنّه بمجرّد تحقّق البالغ العاقل المسـتطيع يترتّب وجوب الحج مثلًا، سواء علم بذلك أو لا. نعم، العلم يؤثر فى مرحله التنجيز، أى: إنّه مع العلم بالموضوع والحكم يُستحقُّ العقاب على المخالفه.

أمّـا فى الأحكـام الظـاهريّه، فـإنّ فعليّه الحكم تسـاوق تنجّزه، لأن الغرض فيها هو إيصال الواقع بواسـطه الطرق والأمارات. أمّا فى الأُصول، فـإنّ الأُـصول مجعوله للتحفّظ على الواقع. وبعبـاره أُخرى: الطرق والأمارات كاشـفه على الواقع تعبّـداً وبـذلك تكون منجّزهً، والأُصول لا كاشـفيّه لها عن الواقع وإنّما هى مجعوله للتحفّظ عليه، كما فى الإحتياط والتسهيل بالنسبه إليه كما فى البراءه ونحوهـا، ولـذا يعبّر عن الإحتيـاط: بالأصـل غير المرخّص، وعن البراءه وقاعـده الحـلّ بالأُـصول المرخّصه. ولـذا يكون الإحتياط منجّزاً للتكليف كما فى الـدماء والفروج، والبراءه عـذراً للمكلَّف، والأُصول بصوره عامّهٍ إمّا منجزه أو معـذّره. وكـذلك الأماره، فقد تكون منجّزهً، وذلك فيما إذا قامت على ثبوت التكليف كاشفهً عن الواقع، وقد تكون معذرهً فيما إذا قامت على نفى الحكم فتكون معذّرهً.

لكنّ الفرق بين الأماره والأصل من حيث التنجيز والتعـذير هو: أنّ الحكم الواقعى لا يـدور مدار العلم. أى: إنّ حكم الحرمه فعلى للخمر سواء علم المكلَّف أو لاـ بخلاـف الحكم الظـاهرى، فـإن الأماره القائمه على حرمه الشـىء ـ كخبر الثقه مثلًا ـ لا تكون حجّهً إلاّ إذا وصلت إلى المكلَّف.

ص: ٢٢٣

اللهمّ إلّا على مبنى المحقّق الإصفهانى، فإنّه يرى إناطه فعليّه الأحكام الواقعيّه أيضاً بالوصول، لأنّ الإنشاء للحكم هو بداعى جعل الداعى، ولولا الوصول لم تتحقّق الداعويّه للإنشاء. أى: إنّه ما لم يصل الحكم إلى المكلَّف _ الخاليه نفسه من موانع العبوديّه _ لا يمكن أن يكون داعياً له إلى الإمتثال والطّاعه.

والكلام الآن فى الإستصحاب.

ولا يخفى أنّ حقيقه الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك عملاً، وهذا المعنى يقتضى الفعليّه. أى: إن تصوّر حقيقه الإستصحاب يقتضى التصديق بضروره كون اليقين والشك فعليّين، إذ لولا الفعليّه لهما لم يكن معنى لأن يقال لا ترفع اليد عن ذاك بهذا.

وثمره الإستصحاب تنجيز الواقع إن كان مثبتاً للتكليف، والتعذير عنه إن كان نافياً، ويستحيل ترتّب هذه الثمره إلّا فى حال كون اليقين والشك فعليّين.

ثمره الخلاف

اشاره

وتظهر ثمره الخلاف كما أفاد الشيخ وصاحب الكفايه فى موضعين:

الثمره الأُولى

اشاره

لو كان محدثاً وغفل وصلّى، ثمّ بعد الصّلاه شك فى كونه قد صلّى محدثاً أو متطهّراً، فعلى القول بالفعليّه لم يكن عنده قبل الصّلاه إستصحاب الحدث، لعدم الشكّ بسبب الغفله، وإنّما تحقّق الشك بعد الصّلاه، ويكون موضوعاً لقاعده

الفراغ، إذ ورد فی نصوصها: کلّما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو.(۱)

والنتیجه: صحّه الصّلاه.

نعم، قد تحقّقت عنده بعد الصّلاه أرکان الإستصحاب، لکنّ هذا یفید للصّلاه اللّاحقه، أمّا بالنسبه إلی الصّلاه المأتیّ بها، فالقاعده متقدّمه علی الإستصحاب، إمّا حکومهً وإمّا تخصیصاً. وعلی کلا المسلکین، لا أثر للإستصحاب بعد الصّلاه بالنسبه إلی الصّلاه المأتیّ بها.

أمّا علی القول بأعمّیه الیقین والشک من الفعلی والتقدیری، فلابدّ من الفتوی ببطلان الصّلاه، لکونه قد دخل فیها مع إستصحاب الحدث.

الإشکال الأوّل

وقد أشکل المحقّق العراقی علی الثمره بقوله:

أقول: ولا یخفی علیک ما فی الإبتناء والتفریع المزبور، فإن کلّ طریق أو أصل معتبر، عقلیّاً کان أو شرعیّاً، عند قیامه علی شیء، إنّما یجب اتّباعه ویترتّب علیه الأثر من المنجّزیّه أو المعذریّه، فی ظرف وجوده وبقائه علی حجّیّته، لا مطلقاً حتّی فی ظرف إنعدامه أو خروجه عن الحجّیّه، وإلّا، فلا یکفی مجرّد وجوده وحجّیّته فی زمان فی ترتّب الأثر علیه للتالی حتّی فی أزمنه إنعدامه أو خروجه عن الحجّیّه، وبعد ذلک نقول:

۱- ۱. وسائل الشیعه ۸ / ۲۳۷.

إنّه بناء على كفايه الشك التقديرى وإن كان يجرى إستصحاب الحدث فى ظرف الغفله قبل الصّلاه، ولكنّه لا يترتّب عليه إلّا بطلان الصّلاه سابقاً، وأمّا وجوب الإعاده أو القضاء فى ظرف بعد الفراغ، فلا يترتّب على الإستصحاب المزبور، لأنّه من آثار الإستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ، لا من آثار إستصحاب الحدث الجارى فى ظرف الغفله قبل الصّلاه، وإنّما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول فى الصّلاه وجواز قطعها فى فرض دخوله فيها غفله، فإذا كان الإستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ محكوماً بالقاعده، فمن حين الفراغ لابدّ من الحكم بالصّحه للقاعده لا البطلان لعدم جريان الإستصحاب من ذلك الحين، ولا أثر للحكم بالبطلان سابقاً بعد كون العمل محكوماً بالصّحه من الحين بمقتضى القاعده.

نعم، لو كان القاعده فى جريانها منوطه بعدم كون المصلّى محكوماً بالمحدثيه سابقاً، كان لأخذ الثمره مجال، ولكن الأمر ليس كذلك قطعاً، لعدم كون هذا القيد شرطاً فى القاعده، وإنّما الشرط فيها مجرّد كون الشك فى الصّحه حادثاً بعد الفراغ من العمل، ومن هنا لا تجرى فيما لو حدث الإلتفات والشک قبل الفراغ ولو لم يجر إستصحاب الحدث ولا كان المكلّف محكوماً بالمحدثيه حين الشروع فى الصّلاه، كما فى موارد توارد الحالتين التى لا يجرى فيها الإستصحاب، إمّا لعدم جريانه فى نفسه مع العلم الإجمالى، أو من جهه سقوطه بالمعارضه.

وبذلك ظهر إندفاع توهم إقتضاء البيان المزبور للحكم بصحّه الصّلاه وعدم وجوب إعادتها، حتّى فى فرض اليقين بالحدث والشک الفعلى فى الطّهاره قبل الصّلاه، لفرض عدم إقتضاء محكوميّه الصّلاه بالفساد حال الإتيان بها بالإستصحاب

الجاری قبل الصّلاه لبطلانها بعد الفراغ، وحکومه القاعده علی إستصحاب الحدث الجاری فی ظرف الفراغ؛ وهذا ممّا لا یلتزم به أحد من الأصحاب.(۱)

أقول:

وملخّص هذا الإیراد هو: إنّه لا أثر للإستصحاب قبل الدخول فی الصّلاه فی الإعاده والقضاء، وأمّا فی أثناء الصّلاه فأثره جواز قطعها، فالإعاده والقضاء أثر الإستصحاب بعد الفراغ منها، لکنّ الصّلاه حینئذٍ محکومه بالصّحه بقاعده الفراغ، سواء جری الإستصحاب أو لا، فلا ثمره.

وقد أجاب شیخنا دام بقاه عن هذا الإیراد بما حاصله: إنّ الشارع إنّما یجعل الأُصول للتّحفّظ علی الأحکام الواقعیّه، أو لتنجیزها والتعذیر بالنسبه إلیها، ولا ـ ریب فی عدم ترتّب التّحفّظ أو التعذیر والتنجیز إلاّ ـ مع إلتفات المکلَّف إلی الموضوع والحکم الظاهری، فلولا الإلتفات لما تحقّق الغرض من جعل الحکم فتلزم اللّغویّه من جعله، لأنّه إن لم یکن المکلَّف ملتفتاً لم یکن منبعثاً والغرض من جعل الحکم ــ کما هو معلوم ــ هو إیجاد الداعی للإنبعاث.

وعلی هذا، فإنّه بناءً علی کفایه الشک التقدیری، یکون الإستصحاب مجعولاً، لکنّ المفروض أنّ المکلَّف قبل الصّلاه غافل غیر ملتفت، فلا أثر للإستصحاب، کما لا أثر له فی أثناء الصّلاه، فلو کان بلا أثرٍ بعد الصّلاه لجریان قاعده الفراغ، یلزم لغویّه الجعل، وقد تقدّم إستحالته.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۵.

وأمّا بناءً على عدم كفايه الشك التقديرى، فلا إستصحاب، بل تجرى قاعده الفراغ، لوجود المقتضى لجريانها وعدم المانع عنه.

فظهر تماميّه الثمره وإندفاع الإشكال.

الإشكال الثانى

وأشكل السيّد الخوئى(١) على الثمره من جهه أُخرى، وهى عدم جريان قاعده الفراغ ــ سواء جرى الإستصحاب أو لا ــ فلا طريق لتصحيح الصّلاه.

وتوضيح هذا الإشكال يستدعى البحث عن دليل القاعده، فنقول إجمالاً:

موجز الكلام فى قاعده الفراغ:

اشاره

فى القاعده ثلاثه أقوال:

١ ــ إنّ قاعده الفراغ من الأمارات.

٢ ــ إنّها من الأُصول.

وعلى الثانى:

قيل: بأنّ عموم «كلّ شىء شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» يتقيّد بالتعليل الموجود فى بعض نصوص القاعده بـ«لأنّه حين العمل أذكر» ونحو ذلك.

وقيل: لا يتقيّد العموم.

فهذه ثلاثه أقوال.

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١٠٩.

تقريب القول الأوّل

أمّا القول الأوّل فتقريبه: إن المكلّف المختار الـذى يريـد الإتيان بالعمل ممتثلاً للتكليف، لا يوجـد الخلل فى العمل إلّا عن العمد أو الإشتباه، ولا ثالث. أمّا العمد، فلا يحتمل فى حقّه، وأمّا الإشتباه والخطأ، فالأصل عدمه.

وعلى هـذا، فـإنّ كلّ عملٍ يصـدر من الإنسان فى مقام القيام بالوظيفه، محكومٌ بالسّـيره العقلائيّه بالصّـحه وموجبٌ عنـدهم لفراغ الـذمّه، وأدلّه قاعـده الفراغ نـاظره إلى هـذا الحكم العقلائى، فتكون القاعـده من الأمارات، لإفادتها حينئـذٍ الظنّ النوعى العقلائى الذى هو الملاک لكل أماره من الأمارات.

وبناءً على هـذا القول، لا مجال لجريان القاعـده، سواء قلنا بالفعليّه أو الأعم، لأنّه على هـذا المبنى، يعتبر فى القاعده إحتمال ذكر المكلَّف قبل العمل، حتّى تجرى أصاله عدم الغفله كما تقدّم، ولكنّ المفروض فى المقام هو القطع بالغفله عن الحدث والدخول فى الصّلاه معها، فلا موضوع للقاعده. بل يحكم ببطلان الصّلاه على القولين، ولا ثمره للبحث.

تقريب القول الثانى

وأمّا القول الثانى، فقد تقدّم الإشاره إلى وجهه. وذلک: إن نصوص القاعده:

منها: ما هو معلَّلٌ بـ«لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشک»(۱) أو بـ«لأنّه حين العمل أقرب منه إلى الحق».(۲)

ص: ۲۲۹

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱ / ۴۷۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، رقم ۷.

۲- ۲. المصدر ۸ / ۲۴۶، الباب ۲۷ من أبواب الخلل، رقم ۳.

ومنها: غير معلّل بذلك، وإنّما جاء: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».(۱)

ومقتضى القاعده هو تقييد هذا المطلق بما جاء معلّلًا.

وبناءً عليه، لا تجرى القاعده كذلك، للقطع بعدم كونه متذكّراً حين العمل حتى يكون أقرب إلى الحق ... فلا موضوع لها حتّى تجرى لتصحيح الصّلاه.

تقريب القول الثالث

وبناءً على القول الثالث وعدم تقييد العام أو المطلق بما ورد مشتملاً على «لأنّه ...»، فالوجه فى عدم التقييد هو أن «لأنّه ...» حكمه وليس بعلّه حتّى تقيّد، فيبقى النصّ: «كلّما شككت ...» على حاله من العموم والإطلاق.

وأثر ذلك هو: تماميّه الثمره، وذلك، لأنّه بناءً على الأعمّيه، يكون الإستصحاب جارياً ولا تجرى القاعده، لأن موضوعها هو الشكّ بعد العمل، والمفروض أنّه مع جريان الإستصحاب قبل الصّلاه لا شكّ عنده.

أمّا بناءً على الفعليّه، فلا يكون الإستصحاب جارياً، فالموضوع للقاعده محقَّق، فهى تجرى بلا مانعٍ.

وتلخّص تماميّه الثمره على المبنى الثالث فقط.

الجواب

وفى كلامه مواقع للنظر:

۱- ۱. وسائل الشيعه ۸ / ۲۳۷، الباب ۲۳، رقم ۳.

١ ــ قوله بأنّ القاعده إن كانت من الأصول فهى حاكمه على الإستصحاب، سواء كان قبل الصّلاه أو بعدها، فالقاعده جاريه حتّى على القول بالأعمّيه.

وفيه:

أوّلًا: سيأتى أنّ السيّد الخوئى يرى أن الإستصحاب من الأمارات ــ ولكن مثبتاته ليست بحجّه ــ فإذا كان أمارةً والقاعده أصلًا، كيف تتقدّم القاعده على الإستصحاب؟

وثانياً: إنّ الإستصحاب يتقدّم على القاعده تقدَّم الأماره على الأصل.

وثالثاً: إن كان الإستصحاب من الأُصول، والقاعده من الأُصول، كيف تتقدَّم القاعده بالحكومه؟

نعم، إن كان هناك أصلان، أحدهما محرز كالإستصحاب، والآخر غير محرز كالبراءه، يتقدّم المحرز.

لكنّ المفروض عندهم أنّ القاعده ــ بناءً على كونها أصلًا ــ من الأصول المحرزه، والإستصحاب كذلك بلا كلام، فكيف التقدّم؟ بل إنّهما يتعارضان.

٢ ــ قوله بتقدّم القاعده حتّى على الإستصحاب قبل الصّلاه.

أمّا بالنسبه إلى بعد الصّلاه، فالإستصحاب ساقط والقاعده تتقدّم، إمّا بالحكومه وإمّا بالتخصيص. وإلّا يلزم لغويه قاعده الفراغ. والتحقيق فى وجه التقدّم هو التخصيص، وبيان ذلك هو: أنّه لو لم تتقدّم القاعده يلزم تخصيص الأكثر فيها، لأنّه مع جريان الإستصحاب لا يبقى مورد للقاعده، إلّا مورد التعارض بين الإستصحابين، ومورد كون القاعده موافقةً للاستصحاب. وإذا لزمت اللّغويّه بتخصيص الأكثر يلزم تقدّم القاعده.

وأمّا بالنسبه إلى قبل الصّلاه، فالحق أن القاعده مشروطه. والوجه فی ذلک هو:

إنّه حتّی بناءً علی کون القاعـده أصـلاً، وعلی عدم تقیید نصوص القاعده، فإنّ النصوص المشـتمله علی «لأنّه» _ سواء کانت علهً أو حکمهً _ تقتضـی عـدم جریان القاعده مع جریان الإستصـحاب من قبل، لأنّه مع الإستصـحاب لا یحتمل الأقربیّه إلی الواقع أو الأذکریّه. وعلی الجمله، فإنّ مع وجود إستصحاب عدم الإتیان بالجزء _ مثلاً _ کالرکوع، لا یمکن التمسّک ب_«لأنّه ...»، لعدم إحتمال صدق الأقربیّه. فمع الإستصحاب لا تجری القاعده.

والحاصل: إنّ جریان القاعده مشروط بعدم قیام الحجّه سابقاً علی عدم الإتیان بالمشکوک فیه. هذا بحسب النصوص.

وکذا الحال بحسب السّیره العقلائیّه، فإن العقلاء لا یعتنون بالشک بعد العمل، ویحملون العمل الواقع علی الصّحه، هذا صحیح. ولکن مـا لم یقم دلیـلٌ علی فسـاده. وفیمـا نحن فیه: إذا کـان عنـده حجّهٌ علی الفسـاد فی أثنـاء العمل، وهو الإستصـحاب، کیف یحملون العمل علی الصّحه بعد الفراغ منه؟

هذا، والنصوص فی المسأله ملقاهٌ إلی العرف، فلا ینعقد الإطلاق فیها.

وبعد، فالثمره أین تتحقّق؟

إن کانت القاعده من الأمارات، فلا ثمره بین القولین، لسقوط القاعده، وأنّ الصّلاه باطله علی کلا القولین.

وإن کانت من الأُصول، فعلی القول بتقیّد الأخبار ب_«لأنّه ...»، فلا ثمره کـذلک. وعلی القول بعـدم التقیّد، فالثمره مترتّبه کما قال الشیخ وأتباعه.

ص: ۲۳۲

وهذا تمام الكلام فی الثمره الأولی.

الثمره الثانیه

اشاره

أن یکون علی یقینٍ من الحدث ثمّ یشک فی الطهاره، فیستصحب الحدث، ثمّ یغفل عن ذلک ویدخل فی الصّلاه.

ذکر الشیخ(۱) وغیره أنّ أرکان الإستصحاب فی هذه الصّوره تامّه، فیکون قد صلّی مستصحباً للحدث، فالصّلاه محکومهٌ بالبطلان. وذلک: لأنّ المورد علی هذا من موارد الإستصحاب الفعلی لا التقدیری.

الإشکال علی الشیخ

قد یقال: إن حجّیه کلّ حجّهٍ منوطه بوجود موضوعها حدوثاً وبقاءً، فلو کان الموضوع حادثاً وغیر باقٍ بعد الحدوث لم تتم الحجّه. وفیما نحن فیه، بمجرّد الغفله ینتفی الشک، فلا موضوع للإستصحاب.

دفاع المحقّق الإصفهانی

أفاد المحقّق الإصفهانی(۲) بأنّه مع الغفله لا یزول الشکّ حتّی لا یجری الإستصحاب، لأنّ الشک باق فی أُفق النفس.

أقول:

إن کان المراد من الغفله هنا زوال الشک بحیث یحتاج إلی تحصیلٍ جدید،

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۵.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۵ / ۱۲۸.

فالإستصحاب غير جارٍ كما لا يخفى، وإن كان من قبيل غفله المصلّى عن الصّلاه مثلًا، بحيث إنّه إذا سئل ماذا تفعل يقول: أُصلّى، كان الحق مع المحقّق الإصفهانى.

وبناءً على عدم جريان الإستصحاب، لا مجال للقول بصحّه هذه الصّلاه عن طريق قاعده الفراغ، لأن المعتبر فيها كون الشك حادثاً بعد العمل، والشك الفعلى فى المقام وإن كان غير الشك السّابق بالدقّه، لتخلّل الغفله بينهما، إلّا أنّه هو عرفاً. فلا تجرى القاعده.

ثمرات أُخرى

هذا، والتحقيق وجود ثمرات أُخرى ولكن للمجتهد. وذلك: لأنّه إن قلنا بعدم جريان الإستصحاب إلّا مع الشك الفعلى، فإنّه مع اليقين والشك الفعليّين يجرى الإستصحاب، وللمجتهد أن يقول أنت محدث، وإلّا فلا يجرى. وفى حال عدم الجريان، تصل النوبه إلى الأصل المحكوم للإستصحاب وهو البراءه. وعليه، ليس للمجتهد أن يقول أنت محدث.

التنبيه الثانی: هل یجری الإستصحاب فی مؤدّیات الطرق والأمارات؟

اشاره

وهذا البحث قد إنفرد به صاحب الکفایه عمّن قبله کما قیل.

وذلک: إنّ موضوع الإستصحاب هو الیقین السّابق والشک اللاّحق کما هو معلوم، ولکنّ الأغلب فی الشبهات الحکمیّه والموضوعیّه ثبوت الحکم أو الموضوع بالأمارات والطّرق، وهی غیر مفیده للیقین کما لا یخفی، فلو أراد الفقیه إجراء الإستصحاب فی الشبهه الحکمیّه، لم یکن له یقینٌ به إلّا فی موردین:

أحدهما: مورد قیام النصّ القطعی علی الحکم الشرعی بحیث یکون الفقیه متیقّناً بثبوته، ثمّ إنّه لو شک فیه یستصحب بقائه.

والثانی: مورد الإستلزامات العقلیّه، کما لو کان هناک أمر بشیء وقلنا باستلزامه للنهی عن ضدّه عقلاً، فإنّه یتیقّن الفقیه بالحکم الشرعی، فإذا شک بعد ذلک یستصحب.

ولا ریب فی ندره هذین الموردین. وأمّا فی سائر موارد الشبهه الحکمیّه فلا یقین له بالحکم، لأنّه إن کان مستنبطاً من الکتاب فهو ظنّی الدلاله، وإن کان

مستنبطاً من السنّه فهو ظنّی الصّدور، فکیف یستصحب بقائه لو شکّ فیه لاحقاً؟

وکذلک الحال فی الشبهات الموضوعیّه، إذا أراد هو أو العامی التمسّک بالإستصحاب؟

وقد یثبت الحکم أو الموضوع بمقتضی الأُصول، ومن الواضح عدم إفاده ذلک للیقین، فکیف یجری فیه الإستصحاب؟

تفصیل الکلام

ویقع الکلام فی مقامین:

المقام الأوّل: فی موارد قیام الأمارات

طریق الکفایه

أجاب صاحب الکفایه:(۱) أمّا علی مسلک المشهور فی الأمارات والطریق ــ من أن المجعول فی مواردها هو الحکم الظاهری، کما عبّر العلاّمه من أنّ ظنّیه الطریق لا تنافی قطعیّه الحکم ــ ، فالإشکال مندفع، لأن الأماره تفید الیقین، غایه الأمر الیقین بالحکم الظاهری، والمشکوک فیه هو الحکم الواقعی.

توضیح ذلک:

أنّه إذا قامت الأماره علی ملاقاه الماء للنجاسه وتغیّره بها، فإنّه یترتّب

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۰۵.

الحكم بنجاسه الماء، فإن كان مطابقاً للواقع، فهذا الحكم قطعى، وإلاّ كان قيام الأماره محقِّقاً للحكم بالنجاسه ظاهراً، فيكون الحكم الظاهرى بالنجاسه متيَقناً ما دامت الأماره موجودةً.

والحاصل: إنّه مع قيام الأماره يوجد اليقين بالحكم إمّا واقعاً وإمّا ظاهريّاً.

وأمّا الركن الثانى ــ وهو الشك ــ فمتحقّق كذلك، لأنّه بعد اليقين يتردّد أمر المتعلّق ــ وهو النجاسه فى المثال ــ بين أن يكون مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء، وذلك، لأنّه بعد قيام الأماره على تغيّر هذا الماء بالملاقاه، حصل اليقين بالنجاسه إمّا واقعاً وإمّا ظاهراً. فلو زال التغيّر وشك فى بقاء النجاسه، فإن كان الماء غير نجسٍ فى الواقع، فقد زال الحكم الظاهرى بنجاسته قطعاً، لما تقدَّم من دوران أمر الحكم الظاهرى مدار وجود الأماره، والمفروض قيامها على حدوث النجاسه بالتغيّر، فإذا زال التغيّر ولا أماره على بقائه، فلا حكم بالنجاسه بقاءً. وإن كان الماء نجساً فى الواقع، فنحن على يقينٍ بحدوث كلّى حكم النجاسه ــ الملغى عنه خصوصيّه الواقعى والظاهرى ــ وعلى شكٍ بالوجدان فى بقائه، فأركان الإستصحاب تامّه.

فإن قلت: يعتبر فى موضوع الإستصحاب ــ اليقين والشك ــ الفعليّه، فإذا فرض قيام الأماره على الحدوث، وهى بالنسبه إلى البقاء مفقوده، فلا فعليّه للحكم بالنجاسه بقاءً، فلا يجرى الإستصحاب.

قلنا: الفعليّه المعتبره للحكم بقاءً أعمّ من الفعليّه ببركه الإستصحاب. وفيما نحن فيه، يكون الحكم فعليّاً ببركته، فكان حدوث الحكم ببركه الأماره، وبقاؤه ببركه الإستصحاب.

الإشكال على الكفايه

وقد أشكل عليه: بأنّ المورد بالنسبه إلى مرحله الشك فى البقاء من قبيل الإستصحاب فى القسم الثالث من أقسام الكلّى، وهو ليس بحجّه. وذلك: لأنّه لمّا قامت الأماره حصل اليقين بحكمٍ، وعند زوالها قطعاً ينتفى الحكم، غير أنّه يحتمل وجود الحكم الواقعى فى ظرف زوال الأماره، فهو من قبيل القسم الثالث.

الجواب

إنّه من قبيل القسم الثانى لا الثالث، وتوضيحه:

إن مسلك المشهور هو: أنّه عندما تقوم الأماره، فإمّا هى مطابقه للواقع أو مخالفه. فإن كانت مطابقةً، فمفادها هو الحكم الواقعى، وإن كانت مخالفةً، فإنّه بها يتحقّق الحكم الظاهرى من قبل الشارع. ففى جميع موارد الأماره يتحقّق اليقين بالحكم، إمّا الواقعى وإمّا الظاهرى، فإن كان ظاهريّاً، زال بزوال الأماره، وإن كان واقعيّاً فهو باق قطعاً. فالمورد من القسم الثانى، وهو تردّد الفرد بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء.

الإشكال الصّحيح

ويرد عليه:

أوّلًا: إن هذا الجواب مبنىٌّ على القول بحدوث الحكم بقيام الأماره، وهذا هو مسلك السّببيّه المردود.

وثانياً: لو سلّمنا، فإنّه يحلّ المشكله فى الشبهه الحكميّه دون الموضوعيّه، مثلًا: عندما تقوم الأماره على عداله زيدٍ، ثمّ يقع الشك فى بقائها، فإنّ المستصحَب هو العداله، وهى ليست حكماً مردّداً بين الواقعى والظاهرى لتدخل تحت عنوان إستصحاب الكلّى القسم الثانى.

ص: ٢٣٨

الجواب على مسلک المنجزيّه والمعذريّه

وأمّا الجواب عن الإشكال على مبنى المنجّزيه والمعذّريه، فقد قال صاحب الكفايه ما حاصله:

إنّ مدلول أدلّه الإستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء، فهى تتعبّد ببقاء ما حَدَث وثبت. وعلى هذا، فإن كنّا على يقينٍ بالحدوث، فإنّ الإستصحاب يفيد البقاء بالملازمه، وإن لم يكن عندنا يقين، فإنّ الأماره تفيد ثبوت الشىء، وببركه دلاله الإستصحاب على الملازمه يتمّ البقاء. فلا يقال: إنّ الأماره لا تفيد اليقين، لأنّا نقول: بأنّ اليقين مأخوذ فى دليل الإستصحاب على وجه الكاشفيّه عن الواقع لا على وجه الموضوعيّه، فاليقين قد أُخذ فى دليل الإستصحاب من حيث أنّه حجّهٌ، ولذا تقوم الأماره مقامه، سواء كانت قائمه على عداله زيد أو وجوب الجمعه.

والحاصل: إنّ اليقين فى دليل الإستصحاب هو «الحجّه»، فتقوم الأماره مقامه.

هذا حدوثاً. ودليل الإستصحاب يفيد بالملازمه البقاء. فالإشكال مندفع.

إشكال المحقّق النائينى

وأشكل الميرزا(1) بما ملخّصه: إنّ هذا الجواب على مبنى المنجّزيه والمعذّريه لا يتم، لأن المنجّزيه والمعذّريه غير قابله للجعل.

توضيحه:

إنّ التنجيز معناه إستحقاق العقاب على المخالفه، ومفهوم التعذير كون

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۸۲.

المكلَّف فی أمنٍ من العقـاب، وكلاهمـا حكم عقلی، ولیس من المجعولاـت الشـرعیّه. نعم، موضـوع هـذا الحكم العقلی وصول الحكم من الشارع. وهذا واضح.

الجواب

لیس المنجّزیه والمعـذّریه فی الأمـارات مبنی صاحب الكفایه، لیرد علیه ما ذكر. وذلك: لأنّه فی مبحث إمكان التعبّـد بالأمارات قال: لأنّ التعبّد بطریقٍ غیر علمی إنّما هو بجعل حجّیته، والحجّیه المجعوله غیر مستتبعه لإنشاء أحكام تكلیفیّه بحسب ما أدّی إلیه الطریق، بل إنّما تكون موجبهً لتنجّز التكلیف إذا أصاب وصحّه الإعتذار به إذا أخطأ.(۱)

فإن صریح هذا الكلام أنّ المجعول فی الأمارات هو «الحجّیه». هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ مقتضی القاعده حمل المتشابه من الكلام علی المحكم. إنّه رحمه اللّه قال(۲) فی بحث القطع:

فالأولی أن یقال: إنّ المكلَّف إمّا أن یحصل له القطع أو لا، وعلی الثانی: إمّا أن یقوم عنده طریق معتبر أو لا.

وهـذا الكلاـم صـریح فی الطریقیّه، لأـنّه ذكر أنّ الطریـق المعتـبر بعـد القطـع فی المرتبه، فلـو كـان یری المعـذّریه والمنجّزیه فی الأمارات فما معنی الطریق المعتبر؟

وقال فی بیان أقسام القطع: فإن الدلیل الدال علی إلغاء الإحتمال ... .(۳)

ص: ۲۴۰

۱- ۱. كفایه الأُصول: ۲۷۷.

۲- ۲. المصدر: ۲۵۸.

۳- ۳. المصدر: ۲۶۴.

فقضيّه إلغاء إحتمال الخلاف ــ التی ذهب إليها الميرزا ــ موجوده فی كلمات المحقّق الخراسانی.

وقال(۱) فی مبحث الإنسداد: غايته أنّ العلم الإجمالی بنصب طرقٍ وافيه يوجب إنحلال العلم بالتكاليف الواقعيّه بما هو مضامين الطرق المنصوبه.

أقول:

وفيما نحن فيه قال: على ما هو التحقيق من أنّ قضيّه حجّيه الأماره ليست إلّا تنجز التكاليف مع الإصابه والعذر مع المخالفه، كما هو قضيّه الحجّه المعتبره، كالقطع والظن فی حال الإنسداد على الحكومه، لاـ إنشاء أحكام فعليّه شرعيّه ظاهريّه كما هو ظاهر الأصحاب.

فهو يقول: بأنّ مقتضى قيام الأماره هذا، والأماره طريق كما عبَّر بقوله بعد ذلك، فقال: ... الذی هو مؤدّى الطريق حينئذٍ.(۲)

وبالجمله. فإشكال الميرزا مندفع.

إشكال المحقّق الخوئی

وأشكل السيّد الخوئی: بأنّ الملازمه المدّعاه بين الثبوت والبقاء فی كلامه، إن كان المراد منها الملازمه الواقعيّه، بأن يكون مفاد أدلّه الإستصحاب هو الإخبار عن الملازمه الواقعيّه بين الحدوث والبقاء، فهو مع كونه مخالفاً للواقع ــ لعدم

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۱۸.

۲- ۲. المصدر: ۴۰۵.

الملازمه بین الحدوث والبقاء فی جمیع الأشیاء، لکونها مختلفه فی البقاء غایه الإختلاف، فبعضها آنی البقاء وبعضها یبقی إلی ساعه وبعضها إلی یوم وهکذا _ مستلزم لکون أدلّه الإستصحاب من الأمارات الدالّه علی الملازمه الواقعیّه بین الحدوث والبقاء، وبعد إثبات هذه الملازمه، تکون الأماره الدالّه علی الثبوت دالهً علی البقاء، إذ الدلیل علی الملزوم دلیل علی اللاّزم، والإخبار عن الملزوم إخبار عن اللاّزم، وإن کان المخبر غیر ملتفت إلی الملازمه، کما سیجیء فی بحث الأصل المثبت إن شاء اللّه تعالی، فیکون التعبّد بالبقاء تعبّداً به للأماره لا للأصل العملی المجعول فی ظرف الشک، فینقلب الإستصحاب أمارهً بعد کونه من الأُصول العملیّه، وتکون الملازمه فی المقام نظیر الملازمه الواقعیّه الثابته بین قصر الصّلاه وإفطار الصّوم بمقتضی الروایات(1) الدالّه علی أنّه کلّما أفطرت قصّرت وکلّما قصّرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمه یکون الدلیل علی وجوب القصر دالاًّ علی وجوب الإفطار وبالعکس. فکذا فی المقام بعد ثبوت الملازمه الواقعیّه بین الحدوث والبقاء بمقتضی أدلّه الإستصحاب، یکون نفس الدلیل علی الحدوث دلیلاً علی البقاء، فیکون التعبّد بالبقاء تعبّداً به للأماره لا للأصل العملی.

وإن کان المراد من الملازمه هی الملازمه الظاهریّه بین الحدوث والبقاء، فلازمه الملازمه الظاهریّه بین حدوث التنجیز وبقائه، ولا یمکن الإلتزام بها، إذ فی موارد العلم الإجمالی بالحرمه _ مثلاً _ یکون التکلیف منجّزاً، ثمّ لو قامت بیّنه علی

۱- ۱. وسائل الشیعه ۸ / ۵۰۳، الباب ۵ من أبواب صلاه المسافر، رقم ۱۷.

حرمه بعض الأطراف بالخصوص ينحلّ العلم الإجمالى، وبانحلاله يرتفع التنجّز، فإنّه تابع للمنجّز ومقدّر بقدره، فلا ملازمه بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يلتزم بها صاحب الكفايه أيضاً، فإنّه وغيره أجابوا عن إستدلال الأخباريين لوجوب الإحتياط بالعلم الإجمالى بواجبات ومحرمات كثيره، بأنّ العلم الإجمالى قد انحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من الواجبات والمحرمات، وبعد إنحلاله تنقلب الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى إلى الشبهه البدويّه، فيرجع إلى البراءه. وهذا الجواب ينادى بعد الملازمه بين حدوث التنجّز وبقائه كما ترى.

فالإنصاف، أنّه على القول بأنّ معنى جعل حجّيّه الأمارات ليس إلاّ التنجيز فى صوره الإصابه والتعذير مع المخالفه كما عليه صاحب الكفايه وجماعه من الأصحاب، لا دافع لهذا الإشكال.(۱)

الجواب

إنّ الصّحيح هو الشق الثانى، لأن صريح كلام المحقّق الخراسانى أن مفاد دليل الإستصحاب هو التعبّد بالبقاء بعد الثبوت، فمراده هو التلازم الظاهرى.

وأمّا النقض، فملخّصه هو: إذا حدث العلم الإجمالى، فإنّه بحدوثه ينجّز جميع الأطراف، لكن لا توجد الملازمه بين الحدوث والبقاء، لأنّ العلم الإجمالى يتبدّل بالتفصيلى بقيام الأماره أو الأُصول المثبته للتكليف بالنسبه إلى بعض الأطراف، فيكون الشك بالنسبه إلى الباقى بدويّاً، فلو كانت الملازمه موجوده لوجب الإجتناب

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۱۶ _ ۱۱۸.

عن البقيّه ــ أى موارد الشبهه البدويه ــ كما يقول الأخباريّون، وهو باطل.

لكن يرد عليه الفرق، وذلک، لأنّه مع قيام الأماره على بعض الأطراف لا وجود للعلم المنجِّز حدوثاً، بل يزول بالمرّه، بخلاف مورد الإستصحاب، فالأماره باقيه. مثلاً: إذا تيقّن بحدوث النجاسه أو عداله زيد ثمّ شکّ، فالمحقّق الخراسانى يقول بأنّ مفاد الإستصحاب هو بقاء ما تيقّن به. فالأماره الموجبه لحدوث اليقين بالنجاسه أو العداله باقيهٌ فى ظرف الشکّ ببرکه الإستصحاب.

وعلى الجمله: ففى مورد العلم الإجمالى إذا قامت الأماره على بعض الأطراف لا منجِّز بالنسبه إلى البقيّه. أمّا فى الإستصحاب لما يشک فى بقاء ما تنجَّز يرى بقاء الحجّه القائمه على الثبوت.

فالفرق واضح والنقض ساقط.

الإشكال الصّحيح

والحق فى الإشكال على صاحب الكفايه هو:

أوّلاً: إنّه قد أخذ لفظ «اليقين» فى دليل الإستصحاب بمعنى «الحجّه»، فأسقطه عن الموضوعيّه، والحال أنّه رکن الإستصحاب، قال عليه السّلام: «ليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک». فإنّ هذا يفيد أنّ «اليقين» كاشفٌ عن المتيقّن المستصحَب، وموضوع الإستصحاب.

وثانياً: إنّه قد أُخذ الشک فى دليل الإستصحاب رکناً له، ولا شک أنّ المراد هو الشک الفعلى لا التقديرى ــ كما تقدّم ــ . ومن الواضح أنّ الشک الفعلى بلا يقينٍ محال، ولكنّ الأماره لا تفيد اليقين. فالإشكال باق.

فطريق صاحب الكفايه لم يحل المشكله، والعمده فى الإشكال عليه عدم مساعده مقام الإثبات، وهذا هو الإشكال الباقى عليه عند السيّد الأُستاذ:

رأى السيّد الأُستاذ

فإنّه بعد أن أجاب عن جميع ما أُورد به على صاحب الكفايه قال:

نعم، يبقى سؤال واحد وهو: إن ما أفاده لا ـ يساعده مقام الإثبات وإن كان خالياً عن الإشكال فى مقام الثبوت، لأنّ ظاهر دليل الإستصحاب كون موضوع التعبّد هو اليقين فكيف يلغى عن الموضوعيّه، ويدّعى أنّ نفس الحدوث هو الموضوع؟

والجواب عن ذلك واضح على ما إلتزم به صاحب الكفايه ووافقناه من أنّ اليقين ههنا لوحظ مرآةً لمتعلّقه، وأنّ المراد به هو المتيقَّن، نظير: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه، فى عدم كون الرؤيه بما هى موضوعاً، وقد أوضحناه فيما تقدّم عند الكلام فى صحيحه زراره الأولى. فراجع،(۱) انتهى. فتأمّل.

طريق الميرزا والعراقى

وذكر المحقّقان الميرزا والعراقى(۲) مع اختلافٍ بسيط، طريقاً آخر، وتبعهما السيّد الخوئى ومحصّله:

إنّ الموضوع فى دليل الإستصحاب هو «اليقين». وأدلّه إعتبار الأماره تعبّدنا بأنّها تفيد اليقين، لكون لسانها لسان إلغاء إحتمال الخلاف. فالأماره وإن لم تكن بعلمٍ وجداناً، فهى تفيده من باب إلغاء إحتمال الخلاف وتتميم الكشف، وهذا

۱ـ ۱. منتقى الأُصول ۶ / ۱۵۶.

۲ـ ۲. أجود التقريرات ۴ / ۸۳، نهايه الأفكار ۴ / ۱۰۶.

معنى اليقين التعبّدى، وحينئذٍ، تترتّب على الأماره آثار اليقين.

وعلى هـذا، فـإنّ أثر اليقين المـأخوذ موضوعـاً فى دليل الإستصـحاب يترتّب على الأماره، وهو عـدم جواز النقض. فكما لا يجوز نقض اليقين بالشك، كذلك لا يجوز نقض الأماره بالشك فى الزمن اللاّحق.

نظير قضـيّه الحكومه، فـإنّ حكم «الصّـلاه» وهو الطهـاره يـترتّب على «الطواف» ببركه «الطواف بـالبيت صـلاه» فتعتبر الطهـاره فى الطواف كما فى الصّلاه.

وبهذا البيان يندفع الإشكال بأنّ الأماره لا تفيد اليقين.

الإشكال عليه

وهذا الطريق وإن كان أمتن، لكن يرد عليه: أن الدليل أخصّ من المدّعى.

إنّ المـدّعى إفـاده جميع الأمـارات لليقين تعبّـداً، وأنّها تقوم مقام اليقين الوجـدانى، لكنّ ما ذكر إنّما يتم فى البيّنه وخبر الواحـد. وأمّـا فى «أمـاريّه اليـد» على الملكيه فلاـ وذلـك، لأـنّ إحتمـال الخلاـف قـد أُلغى فى البيّنه، أمّا فى «اليـد» فهو محفوظ كما فى الروايه: «لعلّه سرقه».

وكذلك: يترتّب الأثر على إخبار المرأه بأنّها خليّهٌ، لكنّ إحتمال الخلاف موجود عقلاءً، وكذا فى إخبارها عن الحيض والعدّه.

إذن، نحتاج إلى دليلٍ عامٍ يشمل جميع الأمارات، فنقول:

طريقان آخران

يمكن حلّ المشكله بطريقين آخرين:

أحدهما:

وهو يبتنی علی ثلاثه أُمور:

الأوّل: إنّه يعتبر فی الشهاده العلم.

والثانی: إنّ الأمارات تتقدّم علی الإستصحاب، سواء كان أصلاً كما هو الحق أو أمارةً كما ذهب إليه المحقّق الخوئی.

والثالث: إنّه تجوز الشهاده بناءً علی الإستصحاب كما فی صحيحه معاويه بن وهب،(۱) حيث أجاز الإمام عليه السّلام الشهاده بكون الغلام الآبق عبداً مملوكاً لفلانٍ، إستناداً إلی كونه ملكاً له سابقاً، مع إحتمال أنّه قد باعه أو وهبه أو أعتقه.

وبالجمع بين هذه الأُمور يظهر: أنّ الإستصحاب يقوم مقام العلم بإلغاء إحتمال الخلاف فيه، فإن كان أصلاً، فالأمارات بالأولويّه، وإن كان أمارةً ــ وهو أماره ضعيفه ــ فسائر الأمارات بالأولويّه.

الثانی:

إنّ دليل الإستصحاب يشتمل علی صدر وذيل، وقد أُخذ «اليقين» فی كليهما. قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشک بل انقضه بيقينٍ آخر». ففيه يقين ناقض ويقين منقوض، ولا ترفع اليد عن اليقين إلّا باليقين.

ولكن عندنا موارد كثيره فی الشريعه قد رفعت اليد فيها عن اليقين السّابق بالأماره مع عدم كونها مفيدةً لليقين، مثلاً:

۱- ۱. وسائل الشيعه: ۲۷ / ۳۳۶، الباب ۱۷ من أبواب كتاب الشهادات، الرقم ۲.

الأصل فی اللّحوم عدم التذکیه، ومع ذلک ترفع الید عنه بید المسلم.

وسوق المسلمین ـ وفیه المؤمن وغیر المؤمن، والعادل والفاسق ـ من الأمارات، ترفع الید به عن أصاله عدم التذکیه، فکان ناقضاً ـ کالید ـ لإستصحاب عدم التذکیه.

وقول الحجّام أماره علی طهاره الموضع، سواء کان ثقهً أو لا، وبذلک ترفع الید عن إستصحاب نجاسته بالحجامه، مع أنّ الشارع قال: بل انقضه بیقین آخر.

والحاصل: إنّ الأماره تقوم مقام الیقین، سواءً الناقض أو المنقوض، فالإشکال مندفع.

المقام الثانی: فی موارد الاُصول

اشاره

إذا حکمنا بطهاره الشیء إستناداً إلی قاعده الطهاره مثلاً ثمّ شککنا فی بقائها، فهل یمکن الحکم ببقائها فی الزمان اللاّحق بالإستصحاب؟

فیه ثلاثه أقوال:

١ ـ جریان الإستصحاب مطلقاً.

٢ ـ عدم جریانه مطلقاً.

٣ ـ التفصیل. ذهب إلیه السیّد الخوئی(١) تبعاً للمیرزا. وتوضیحه:

توضیح التفصیل

تارهً: یکون مؤدّی الأصل بنحوٍ یتکفّل بقاء الحکم وإستمراره فی جمیع

١- ١. مصباح الاُصول ٣ / ١١٩.

الأزمنه، فلا يجرى الإستصحاب، لأنّ المفروض تكفّل قاعده الطهاره _ مثلاً _ بقاء الحكم بطهاره الشىء مع جميع الأزمنه _ لا فى الزمان الأوّل فقط _ حتّى لو شک فى ملاقاته للنجاسه فيما بعد.

وكذا لو حكم بحليّه الشىء بمقتضى: «كلّ شىء لک حلال»، فإنّه يفيد حليّه الشىء فى جميع الأزمنه، فلا معنى للتمسّک بالإستصحاب حينئذٍ.

وكذا لو حكم بطهاره الشىء وحليّته بمقتضى الإستصحاب، ثمّ شکّ فى بقاء الحليّه أو الطهاره فى الزمان اللّاحق.

وأُخرى: لا يكون متكفّلًا للحكم كذلک، كما لو غُسل الثوب المتنجّس بماءٍ مشكوک الطهاره والنجاسه، فإنّ مقتضى الأصل فى الثوب بقاء النجاسه السّابقه، ومقتضى قاعده الطهاره فى الماء هو طهارته، لكنّ الإستصحاب مقدَّم على القاعده، لكونه أصلاً محرزاً والقاعده ليست بأصل محرز.

إلّا أنّ الشک فى بقاء نجاسه الثوب مسبّب على الشکّ فى طهاره الماء، وحينئذٍ، تتقدّم القاعده على الإستصحاب بالحكومه، لأنّه مع جريان القاعده فى الماء يكون محكوماً بالطهاره، فيكون الثوب مغسولاً بالماء الطاهر شرعاً فهو طاهر.

ومن المعلوم أنّ هذا الماء قد تسبّب فى طهاره الثوب حدوثاً فقط، فيحتاج إلى الإستصحاب للزمان اللّاحق، لأنّه لمّا غُسل هذا الثوب وأصبح طاهراً، ثمّ وقع الشک فى طهارته باحتمال ملاقاته للنجاسه مثلًا، فإنّ قاعده الطهاره لا تتكفّل طهارته، بل المرجع لها حينئذٍ هو الإستصحاب. بخلاف القسم الأوّل، حيث كانت القاعده مفيده للطهاره فى الزمان اللّاحق وكلّ الأزمنه.

هذا هو التفصيل.

ص: ۲۴۹

الإشكال عليه

وفيه: إنّ الرافع للطهاره الواقعيّه هو النجاسه الواقعيّه لا ـ المحتمله، فضلاً عن الطهاره الظاهريّه، لكنّ الطهاره الظاهريّه تجتمع مع النجاسه الواقعيّه، وإنّما يرفعها العلم بالنجاسه، قال عليه السّلام: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر». فالعلم هو الرافع للطهاره الظاهريّه في مقام الإثبات، ولا يرفعها ثبوتاً إلّا العلم كذلك. ومن هنا نقول:

لمّا غسل الثوب بالماء المحكوم بالطهاره بحسب القاعده وطَهُر بذلك، لم تكن طهارته واقعيّةً بل هي ظاهريّه ـ لاحتمال نجاسه الماء ـ ، والطهاره الظاهريّه لا ترفع مع إحتمال النجاسه، فتكون القاعده المفيده للطهاره الظاهريّه في الثوب متكفّلةً لبقاء الطهاره فيه.

فالتفصيل المذكور غير تام.

ص: ٢٥٠

التنبیه الثالث: فی إستصحاب الکلّی

اشاره

إنّ حقیقه الإستصحاب هو إبقاء المتیقَّن عملاً، أی الجری العملی علیه فی ظرف الشک فی بقائه.

والمتیقَّن قد یکون (الموضوع) وقد یکون (الحکم).

وکلٌّ منهما، قد یکون (الفرد) وقد یکون (الکلّی).

و(الفرد) قد یکون معیّناً وقد یکون مردّداً.

و(الکلّی) قد یکون کلّیاً طبیعیّاً کالإنسان، وقد یکون کلّیاً إعتباریّاً کالوجوب والحرمه، وقد یکون کلّیاً إنتزاعیّاً کعنوان الأبیض والأسود، لأن الموجود حقیقهً هو الجسم والبیاض، وینتزع من ذلک عنوان الأبیض مثلاً.

أقسام الکلّی

ثمّ إنّ المتیقَّن الکلّی الذی یُشک فی بقائه علی خمسه أقسام:

الأوّل ــ الیقین بوجود فردٍ والشک فی بقاء الفرد. ویلازم هذا الیقین أو

الشـک اليقين والشـکّ فی الکلّی، لأـن وجود الکلّی إنّمـا هو بوجود فرده، فـاليقين بالفرد يلازم اليقين بالکلّی، والشک فی بقائه يستلزم الشک فی بقاء الکلّی.

الثـانی ــ أن يکون الفرد الموجود مردّداً بين مقطوع الزوال ومقطوع البقـاء، فيکون هـذا التردّد منشأً للشـک فی بقاء الکلّی، فتتمّ أرکان الإستصـحاب فی الکلّی. کما لو تيقّن بالحدث وتردّد بين الحدث الصـغير والکبير، فإذا توضّأ يکون الصغير زائلاً يقيناً، أمّا لو کان الکبير فهو باقٍ يقيناً.

الثـالث والرابع ــ أن يکون علی يقينٍ من حـدوث الفرد ومن زواله، ويحتمـل حـدوث فردٍ آخر مع زوال الأوّل. وحـدوث الآخر، تـارةً: يکـون مقارنـاً لحـدوث الأـوّل، فيقع اليقين بوجود الکلّی والشـک فی بقـائه. وهـذا هو القسم الأـوّل من الثـالث من أقسـام إستصحاب الکلّی. وأُخری: يکون مقارناً لزوال الأوّل. وهذا هو القسم الثانی من الثالث من أقسام الکلّی.

والخامس ــ هو: إستصحاب الکلّی فی الحقائق المشکّکه، کالعداله والإجتهاد ونحوهما.

وهناک قسم سادس، سيأتی ذکره.

ثمّ إنّه قد ذکرنا بأنّ الفرد المستصحب، تارةً: معيَّن، وأُخری: مردّد.

رأی صاحب العروه فی الفرد المردّد

فـإن کـان معيَّنـاً، فلاـ کلام فی جريان الإستصـحاب فيه. وأمّا إن کان مردّداً، فقـد ذهب السـيّد اليزدی إلی جريان الإستصـحاب، لاجتماع أرکان الإستصحاب فيه،

وقد وقع موقع البحث والإشكال بين المتأخّرين عنه. وللبحث أهميّه وآثار عمليّه كبيره كما سيظهر.

وقد ذكر السيّد هذا المبنى فى حاشيه المكاسب، وفى كتاب الوقف له.

أمّا فى الحاشيه،(۱) فقد ذكر الشيخ فى المعاطاه وأنّها تفيد الملك اللاّزم أو الجائز: لو فسخ أحد الطرفين المعامله، وشكّ فى بقاء الملكيّه للآخر وعدم بقائها، يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين مقطوع الزوال ـ وهو ما إذا كانت الملكيّه جائزه ـ ومقطوع البقاء، وهو ما إذا كانت لازمةً. فذهب الشيخ إلى جريان إستصحاب الملكيّه.

فقال السيّد: بأنّ هذا الإستصحاب من قبيل القسم الثانى من أقسام إستصحاب الكلّى، والشكّ فى بقاء كلّى الملكيّه مسبّب عن الشك فى بقاء الملكيّه اللاّزمه، وإذا جرى الأصل فى السّبب لم يجر فى المسبّب. فإذن، لا يجرى إستصحاب الكلّى.

ثمّ اختار السيّد جريان الإستصحاب ـ فى جميع الموارد من هذا القبيل ـ فى «أحد الأمرين» من غير حاجه إلى إجرائه فى الكلّى، لأنّ أركان الإستصحاب فى نفس الفرد المردّد بين الزائل والباقى تامّه، إذ اليقين بالحدوث موجود، كما فى مسأله اليقين بالحدث قبل الوضوء، والشك أيضاً موجود، وهو حاصلٌ بعد الوضوء، لأن الواقع غير خالٍ من أحد الأمرين، فإمّا الحدث هو الصغير أو الكبير، وإنّما تردّد هو فى علمنا لا فى الواقع، وأمّا الأثر، فهو مترتّب كما لا يخفى. فالأركان تامّه.

ص: ۲۵۳

۱- ۱. حاشيه المكاسب: ۷۳.

وفی کتاب الوقف، فی مسأله ما إذا کان الموقوف علیه هو «أحدهما» کما إذا أوقف علی أحد الفقیهین مثلًا، حیث ذهب البعض إلی البطلان، لکون الملکیه لا تقوم بالفرد المردّد کما لا تقوم العوارض کالبیاض والسواد علی أحد الجسمین. فقال السیّد بالفرق بین الملکیه والعوارض، لکونها موجودةً فی الخارج وإن فی الموضوع، أمّا الملکیه فهی أمر إعتباری، والأُمور الإعتباریّه تدور مدار کیفیّه إعتبار المعتبر لها، ولا مانع عن أن یعتبر الواقف ملکیّه داره لأحد الفقیهین.(1)

إشکال المحقّق النائینی

وقد أورد علیه المحقّق النائینی:(2) بضروره وحده المتعلَّق للیقین والشک کما فی النصوص: «من کان علی یقین فشک»، فإن ظاهره أن یشک فیما تیقّن به، وهذا هو المقوّم للإستصحاب، وهو غیر متحقّقٍ فی الفرد المردّد، لأنّ الیقین بالحدوث فیه موجود، أمّا الشک فی بقائه فلا، لأنّه بعد تحقّق أحد الفردین لیس المشکوک فیه نفس المتیقّن سابقاً، کما لا یخفی.

دفاع المحقّق العراقی

وقد دافع المحقّق العراقی(3) عن رأی السیّد بدفع إشکال المیرزا نقضاً وحلاًّ. فقال ما حاصله:

1- 1. ملحقات العروه الوثقی: 209.

2- 2. أجود التقریرات 4 / 90.

3- 3. فوائد الأُصول 4 / 413 _ 414، الهامش.

أمّـا نقضاً، فبأنّ هـذا الإشـكال يرد عليكم فى جميع موارد القسم الثانى من أقسام إستصحاب الكلّى، لأنّ نسـبه الكلّى إلى أفراده ليس نسـبه الأب الواحد إلى أبنائه بل نسبه الآباء إلى الأبناء، فقولهم: «إنّ الطبيعى موجود بوجود أفراده» بمعنى أنّ الطبيعى يتعدّد بعـدد الأفراد، فالإنسان الموجود مع زيـد غير الإنسان الموجود مع عمرو. وعليه، فالـذى حصل التيقّن به فى القسم الثانى هو أحد الحصّتين، كمـا إذا تيقّن بالحـدث وتردّد بين الأصـغر والأكبر، فلما توضّأ دار أمر الحـدث بين المرتفع وهو الأصـغر والباقى وهو الأكبر، فكان متعلَّق الشك غير متعلَّق اليقين.

وأمّـا حلاًّ، فإن «اليقين» و«الشك» من المفاهيم الإضافيّه. وكلّ مفهومٍ إضافيٍ فإنّه لا يتجاوز عن متعلَّقه. وعلى هـذا، فإنّه لمّا تعلَّق اليقين بـ«الحـدث» وهو جامعٌ بين الأصـغر والأكبر، فإنّه لا يتجاوز إليهما، وبعد الوضوء، يقع الشك فى بقاء نفس الحدث، فى أنّه إن كان هو الأصـغر فقد إرتفع، وإن كان هو الأكبر فهو باقٍ، والمفروض أنّ الشك لا يتجاوز عن متعلَّقه، فكان متعلَّق الشكّ نفس متعلَّق اليقين، وحينئذٍ، يجرى الإستصحاب، ويتمّ ما ذهب إليه السيّد.

التحقيق

أفاد شيخنا الأُسـتاذ دام بقاه وسيّدنا الأُستاذ رحمه اللّه ما حاصله: عدم تماميّه أركان الإستصحاب فى الفرد المردّد، فكلام السيّد ودفاع العراقى عنه فى الإشكال على الميرزا، مردود.

وذلك: لأنّه يعتبر فى الإستصـحاب وحده القضـيّتين كما هو معلوم، وهذه غير حاصـله فى الفرد المردّد، لأن القضيّه المتيقّنه هى: إنّ الواجب يقيناً ظهر يوم الجمعه

صلاه واحده، لكنّها مردّده بين الظهر والجمعه. هذا حدوثاً. وأمّا بقاءً، فيلزم أن يكون ذلك نفسه متعلّق الشك حتّى يتم الإستصحاب. ومن المعلوم أنّه إذا صلّى الظهر ــ مثلًا ــ لا يكون مردّداً بين الفردين، وإنّما الشك فى وجوب الجمعه عليه وعدم وجوبها، فاختلف الموضوع فى القضيّتين، فلا يجرى الإستصحاب.

وكذا الحال فى مثال الحدث.

وعلى الجمله، فإنّ مورد التعبّد الإستصحابى لا يمكن أن يكون الفرد المردّد، لأن الفرد المردّد لا ذات له ولا وجود، ولا يمكن أن يكون المفهوم المردّد، لأنّ المفهوم المردّد ليس بموضوعٍ لأثرٍ، ولا يمكن أن يكون الجامع الإنتزاعى، بأن يتعلّق اليقين بنجاسه أحد الإناءين أو وجوب إحدى الصّلاتين، ثمّ يستصحب الجامع بعد الإتيان بصلاهٍ أو خروج فرد من الإناءين من طرف الإبتلاء مثلًا. ووجه عدم الإمكان:

أوّلًا: إختلاف الموضوع فى القضيّتين، كما هو واضح.

وثانياً: عدم ترتّب الأثر الشرعى فى الفقه على الجامع الإنتزاعى فى موردٍ من الموارد، بل الموضوع ذو الأثر هو إمّا الخصوصيّه وإمّا الجامع الحقيقى.

الكلام فى إستصحاب الكلى

وبعد الفراغ عن الكلام حول دعوى جريان الإستصحاب فى الفرد المردّد، نشرع فى البحث ونقول:

القسم الأوّل

قالوا: لا كلام ولا إشكال فى جريان الإستصحاب فى القسم الأوّل من أقسام

الكلّى، وذلك، لتماميّه الأركان فيه، فإنّه لو تيقّن بوجود الفرد، ثمّ شك فى بقاء فردٍ، فإنّه مع اليقين بالوجود حصل اليقين بوجود الكلّى، فلو شك بعد ذلك فى وجود فردٍ من الكلّى وعدم وجوده، إستصحب بقاء الكلّى.

ولكن يمكن أن يقال بوجود الإشكال فى هـذا القسم، لأنّ المفروض أن وجود الكلّى بوجود الفرد، وأنّ الأثر يترتّب على وجود الموضوع لا مفهومه، فكيف تتمّ الأركان فى الفرد وفى الكلّى معاً؟

وأيضـاً: سيأتى فى القسم الثانى أنّ منشأ الشك فى بقاء الكلّى هو الشك فى حـدوث الفرد الطويل، ومعنى ذلك: أنّ الشك فى بقاء الكلّى ناشئ دائماً من الشك فى الفرد، فهو من قبيل الشك السّببى والمسبّبى، وقد تقرّر تقدّم الأصل فى السّبب.

لكن هذا الإشكال فى القسم الأوّل يندفع باندفاعه فى القسم الثانى كما سيأتى.

القسم الثانى

وهو ما إذا دار أمر الفرد بين الزائل والباقى. وهـذا القسم جارٍ فى الموضوعات والأحكام بلا فرق، ومع الشك فى المقتضـى وفى الرافع.

مثال الحكم: ما لو تعلّق الوجوب إمّا بصـلاه الظهر وإمّا صـلاه الجمعه. لكنّ وقت صـلاه الجمعه مضيّق ووقت صلاه الظهر موسّع. فلمّا إنقضى وقت الجمعه يقع الشكّ بأنّه إن كان الواجب الجمعه فقد سقط، وإن كان الظهر، فهو باق. هذا مثال الحكم.

ومثـال الموضوع هو الحـدث. فلو كان عالماً بالحـدث ثمّ توضّأ، فإنّه يشكُّ فى بقاء الحـدث، ويتردّد أمره بين الصـغير والكبير ــ والمفروض عدم الحاله السّابقه لأحدهما ــ فإن كان الصغير، فقد زال وإن كان الكبير، فهو باق.

ومثال الشكّ فى المقتضى: ما لو تيقّن بحدوث الزوجيّه، ثمّ بعد الشهر دار أمرها بين الإنقطاع والدوام، لأنّه إن كانت منقطعه فقد زالت، وإن كانت دائمه فهى باقيه.

هـذا، ولا يخفى أنّه يعتبر فى التعبّد الإستصحابى وجود الأثر وأن يترتّب على نفس المتعبَّد به لا على غيره، سواء كان ذلك الغير هو اللاّزم أو الملزوم أو الملازم، وسواء كان المتعبّد به هو الفرد أو الكلّى، وإن كان وجودهما واحداً.

إنّه فى إستصحاب الحدث أثرٌ يترتّب على الكلّى كحرمه مسّ الكتاب، وأثر يترتّب على الحدث الصغير كوجوب الوضوء، وأثر على الكبير كوجوب الغسل، فإذا كان المستصحب هو كلّى الحدث، فلابدّ من تماميّه الأركان فى هذا المستصحب، وإن كان بقاؤه ملازماً للجنابه ووجوب الغسل.

وإذ ظهر موضوع البحث فى القسم الثانى، سواء فى الشبهه الحكميّه أو الموضوعيّه، فإنّه يقع الكلام فى كلتا جهتى وجود المقتضى وعدم المانع.

أمّا بالنسبه إلى جهه الإقتضاء، فلا ريب فى تماميّته، لتماميّه الأركان.

إنّما الكلام فى جهه المانع. ففيها إشكالات ثلاث:

الإشكال الأوّل

إنّ الكلّى المستصحب يتردّد أمره بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فالموضوع غير متحقّق على التحقيق، وإن كان المقتضى لجريان الإستصحاب تامّاً كما تقدّم.

توضيحه: إنّ وجود الكلّى هو بوجود الفرد، فوجوده بالعَرَض ووجود الفرد بالذات، فإذا اختلّت الأركان فى الفرد إستحال تماميّتها فى الكلّى، والمفروض أنّ

أمر الفرد مردّد بين مقطوع الزوال فيما إذا كان الحدث صغيراً، ومقطوع البقاء فيما إذا كان كبيراً. إذن، لا تتمّ الأركان فی كلّی الحدث.

الجواب

ویظهر من کلام الآشتیانی(١) أنّ الشیخ أحال هذا الأمر فی مجلس الدرس إلی العرف، بأنّ أهل العرف یرون الشک فی بقاء کلّی الحدث بعد الوضوء. وإن کان الإشکال وارداً بالدقّه العقلیّه، فالأرکان بالنظر العرفی تامّه، ونظر العرف هو الملاک فی الإستصحاب، لأن الخطابات الشرعیّه ملقاه إلیهم.

وفیه:

إنّه یتوقّف علی المغایره بین نظر العرف والنظر العقلی، فکلاهما یری وجود الکلّی بوجود الفرد، والإشکال باق.

ویستفاد من کلمات بعض المحقّقین، بأنّ الإشکال المزبور مبنیّ علی القول بانتزاعیّه الکلّی من الفرد. لأنّ کلّ أمرٍ منتزع فهو تابع لمنشأ الإنتزاع، فإذا تردّد المنشأ بین الزائل والباقی فالمنتزع کذلک. وأمّا بناءً علی عدم إنتزاع الکلّی من الفرد، فلا یرد الإشکال.

وفیه:

إنّه وارد حتّی علی القول بعدم الإنتزاع کما هو الحق، فإن الکلّی موجود بعین وجود الفرد، فکیف یعقل تردّد الفرد وعدم تردّد الکلّی؟

١- ١. بحر الفوائد ۶ / ۶۰۵.

أن يقــال: إنّ وجـود الكلّى عيـن وجـود الفرد، بمعنى أنّـه إن لوحـظ الإنسـان لا ـ مع المشــخّصات كـان الكلّى، وإن لوحـظ مع المشخّصات كان زيد. فالمهم هو لحاظ أمارات التشخّص وعدم لحاظها، فيصحّ ــ حقيقةً عقلًا وعرفاً ــ أن يشار إلى الفرد فيقال هـذا زيـد، وأن يقـال: هـذا إنسـان، وإن كـان الموجود خارجاً هو الفرد. وحينئـذٍ، فكمـا يمكن تعلّق اليقين بـالفرد بالإضافه إلى خصوصـيّةٍ من الزمـان والمكان وغير ذلك، وتعلّق الشك به بالإضافه إلى خصوصـيّةٍ أُخرى، فزيـدٌ ــ مثلًا ــ الـذى حصل اليقين بمكـان قتله يحصـل الشـك فى زمـان قتله، وهـذا أمر واقع. كـذلك الحـال فى زيـدٍ بلحـاظ الفرديّه والكليّه، فيكون لوجوده فى الخـارج إضافه إلى الفرد، وهو من هـذا الحيث إمّا زائل وإمّا باق، وإضافه إلى الطبيعه، ويكون من هـذا الحيث مشـكوك الزوال والبقاء.

وبهذا البيان يتم الإستصحاب فى القسم الثانى. ومثاله المعروف هو الحيوان المردّد بين البعوضه والفيل، فإنّه يحصل اليقين بوجود الحيوان فى الـدار، ويتردّد أمره بين هـذا وذاك، وبعـد أيّام يقع الشك فى البقاء، فإن كان بعوضةً فهى ميته، لأنّها لا تعيش هـذه الأيام، وإن كان هو الفيل، فهو باق على قيد الحياه، فيستصحب بقاء الحيوان.

الإشكال الثانى

إنّ الشـك فى بقـاء كلّى الحـدث ــ مثلاً ـ ــ مسبّب عن الشك فى حـدوث الحـدث الكبير، لأنّ المفروض أنّه قـد توضّأ وارتفع الشك بالنسبه إلى الحدث

الصغیر، فلولا ـ إحتمال حدوث الکبیر لم یشک فی عدم بقاء الکلّی، فإذا إستصحب عدم حدوث الکبیر کان حاکماً علی إستصحاب الکلّی ورافعاً للشک فی بقائه، فلا مجال لجریان إستصحاب الکلّی.

وجوه الجواب

اشاره

أجاب فی الکفایه بثلاثه وجوه:(۱)

الوجه الأوّل:

اشاره

إنّ الشک فی بقاء کلّی الحدث فی المثال لیس مسبّباً عن الشک فی حدوث الحدث الکبیر، بل هو مسبّب عن أنّ الحدث المتیقَّن حدوثه هل تحقّق فی ضمن الفرد المتیقَّن بقاؤه ــ وهو الکبیر ــ بعد الوضوء، أو فی ضمن الفرد المتیقَّن إرتفاعه بالوضوء وهو الصغیر. وأصاله عدم تحقّقه فی ضمن الکبیر لا ـ تجری، إذ لم یکن زمانٌ قد حصل ذلک حتّی یستصحب، بل الحدث الکلّی متحقّق من أوّل الأمر إمّا فی ضمن هذا الفرد أو ذاک.

الإشکال علیه

وأشکل علیه السیّد الخوئی بقوله: وفیه بناءً علی ما هو الحق من صحّه جریان إستصحاب العدم الأزلی کما إختاره هو أیضاً. إنّه لا مانع من جریان إستصحاب عدم تحقّقه فی الفرد المحتمل بقاؤه، وهذا المقدار یکفی فی المقام،

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۰۶.

لأن المفروض أنّه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد الآخر قد إرتفع وجداناً.(۱)

أقول:

الأقوال فى إستصحاب العدم الأزلى مختلفه. فالميرزا منكر مطلقاً. والقائلون بالجريان منهم من يقول بجريانه فى الأوصاف كقرشيّه المرأه، ومنهم من يقول بجريانه فى الذاتيّات مثل كلبيّه الكلب، كالسيّد الخوئى. وصاحب الكفايه المنكر لجريانه فى الأوصاف منكرٌ لجريانه فى الذاتيّات بالأولويّه.

فالإشكال عليه إنّما يتوجّه بناءً على القول بجريان إستصحاب العدم الأزلى فى العناوين الذاتيّه، فهو مبنائى.

الوجه الثانى:

اشاره

إن بقاء الحدث الكلّى فى المثال ليس مسبّباً عن حدوث الفرد الكبير بل هو عين بقائه.

الإشكال عليه

وأشكل السيّد الخوئى فى هذا الجواب بأنّه مؤكّد للإشكال، لأن إستصحاب عدم حدوث الفرد الكبير لو كان حاكماً على إستصحاب الكلّى على تقدير كون بقائه مسبّباً عن حدوثه، فهو أولى بالحكومه على تقدير كون بقائه عين بقاء الفرد.

أقول:

قد ذكرنا سابقاً إنّه وإن كان الكلّى عين الفرد إلّا أن لهذا الوجود إضافتين،

۱- ۱. مبانى الإستنباط: ۱۰۱.

إضافه إلى الطّبيعه وإضافه إلى الفرد، ولكلٍّ من الإضافتين حكم. مثلًا: كان فى الدار زيد أو بكر، فإن كان زيد هو الموجود سابقاً فقد خرج يقيناً، وإن كان بكراً فهو فى الدار يقيناً، ولكنّا نشك فيما بعد فى أصل وجود الإنسان فى الدار، وهذا الشك وجدانى، مع أنّ الإنسانيّه قائمه بزيدٍ وقد خرج أبوبكر وهو موجود، إذن، مع تحقّق القطع بالنسبه إلى الفردين يصحّ الشك فى بقاء الطبيعىّ فى الدار.

ولكنّ مراد المحقّق الخراسانى هنا أنّه وإن كان يوجد إضافتان إلّا أنّه لا سببيّه ومسبّبيّه، فدعوى الحكومه باطله. وعلى هذا، فلا يرد عليه الإشكال.

الوجه الثالث:

اشاره

قال: على أنّه لو سلّم أنّه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهه فى كون اللّزوم عقليّاً، ولا يكاد يترتّب بأصاله عدم الحدوث إلّا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

أقول:

وقد وافقه على هذا الجواب السيّد الخوئى وغيره. وتوضيحه:

إنّه يعتبر فى حكومه الأصل السّببى ثلاثه أُمور: أحدها: السّببيّه. والثانى: أن تكون السّببيّه شرعيّه لا عقليّه. والثالث: أن يرفع الأصل فى السّبب موضوع الأصل فى المسبّب، أى الشكّ.

والمثال المعروف لحكومه الأصل السّببى هو غسل الثوب بالماء المشكوك فى طهارته.

يقول هنا: إنّه أوّلاً: لا سببيّه. وثانياً: لو سلّمنا، فإنّ السّببيّه هنا عقليّه لا شرعيّه، لأنّا لمّا نشك فى بقاء وارتفاع الكلّى، وأن طبيعى الحدث باقٍ بعد الوضوء أو لا، فإنّ ترتّب عدم كلّى الحدث على عدم الفرد، أو ترتّب وجوده على وجود الفرد، ليس ترتّباً شرعيّاً بل هو عقلى.

وحاصل هذا الجواب هو عدم وجود المقتضى لجريان الأصل السّببى.

جواب الميرزا عن الإشكال

وأجاب الميرزا:(١) بأنّ حكومه الأصل السّببى على الأصل المسبّبى فرعٌ لجريان الأصل السّببىّ، ولكنّه لا يجرى لابتلائه بالمعارض، لأن أصاله عدم حدوث الحدث الكبير معارضه بأصاله عدم حدوث الحدث الصغير، فيبقى الأصل المسبّبى ـ وهو أصاله عدم حدوث الكلّى ـ بلا معارض.

وحاصل هذا الجواب: وجود المانع عن جريان الأصل السّببى.

الإشكال عليه

وأورد عليه السيّد الخوئى بما حاصله:(٢) إنّ من موارد إستصحاب الكلّى ما يكون لكلٍّ من الفردين أثره الخاصّ به، ويكون للكلّى أيضاً أثره. فكلّى الحدث أثره عدم جواز مسّ الكتاب، والحدث الصغير أثره وجوب الوضوء للصّلاه، والكبير أثره وجوب الغسل لها. ولابدّ لترتيب كلّ أثرٍ من تماميّه أركان

ص: ۲۶۴

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۹۲، فوائد الأُصول ۴ / ۴۱۸.
۲- ۲. مصباح الأُصول ۳ / ۱۲۷.

الإستصحاب فى المستصحَب، ولكنّ الأصل فى الكلّى غير جارٍ هنا، لأنّ للمكلَّف علماً إجماليّاً بتحقّق أحد الحدثين منه، فلو توضّأ واغتسل معاً جاز له مسّ كتابه القرآن، ويكون التمسّک بأصاله عدم كلّى الحدث لغواً، فلا يجرى هذا الإستصحاب ليقع التعارض.

ومن الموارد ما لا يكون لكلٍّ من الفردين أثر، بل يكون للكبير فقط، كما لو تردّدت النجاسه فى الثوب بين البول فيغسل مرّتين، وبين الدم فلا يجب تعدّد الغَسل، فلو غسل مرّةً يشک فى زوال النجاسه وبقائها، لأنّه إن كان الدم فقد زال وإن كان البول فلا، ولكن لا يجرى إستصحاب كلّى النجاسه، لأنّ الشک فى بقاء النجاسه وإرتفاعها مسبَّب عن الشک فى حدوث البول ــ أو: كون الحادث بولاً ـ فيعود الأمر إلى جريان إستصحاب العدم الأزلى، أى أصاله عدم بوليّه هذا البلل أزلاً ـ ويكون حاكماً على إستصحاب كلّى النجاسه، ومعه لا يجرى أصاله عدم كونه دماً ليعارض، وإنّما لا يجرى لعدم الأثر.

وذلک، لأن الغَسل مرةً قد تحقّق، فإن كان البلل بولاً، وجب الغَسل مرّةً أُخرى. وإن كان غيره، فلا يجب، فإذن، يجب الغَسل مرّةً أُخرى بمقتضى هذا العلم الإجمالى، ولا أثر للإستصحاب.

وتلخّص، بطلان جواب الميرزا عن طريق المعارضه.

النظر فى هذا الإشكال

ويرد على السيّد الخوئى نقضاً وحلاًّ.

أمّا نقضاً: فقد تقدّم منه ــ فى التنبيه الثامن من تنبيهات الإشتغال ــ أن

إستصحاب عدم الفرد القصير حدوثاً يعارض إستصحاب عدم حدوث الطويل ويتساقطان، ويجرى إستصحاب الكلّى.

وأيضاً: إذا كان إستصحاب الكلّى لغواً فى صوره وجود العلم الإجمالى، وكان إستصحاب عدم الفرد الطويل ــ فى الصّوره الثانيه ــ حاكماً على إستصحاب الكلّى، فأين يجرى إستصحاب الكلّى؟

وأمّا حلاًّ: فإن دعوى اللّغويّه مردوده. وتوضيح ذلك: إنّ الأصل المحكوم ــ مع وجود الأصل الحاكم ــ لا يجرى، لأنّه رافع لموضوع المحكوم إمّا وجداناً وإمّا تعبّداً، وإن كان الأصلان متّحدين فى الأثر، كاستصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، إذ التحقيق أنّه مع وجود إستصحاب الطهاره لا تجرى القاعده، لأنّه أصل محرز ومعه لا شك حتّى تجرى قاعده الطهاره.

وفيما نحن فيه: إنّ العلم الإجمالى بوجوب إحدى الصّلاتين من الجمعه والظهر مبنىّ على قاعده الإشتغال، ولذا لمّا صلّى الجمعه وشك فى فراغ الذمّه وجب عليه الظهر، لأنّ الإشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقينيّه. فكان العلم الإجمالى راجعاً إلى قاعده الإشتغال. ومن المعلوم أنّ القاعده المزبوره ــ كغيرها من الأحكام العقليّه ــ معلّقه على عدم مجى ء الحكم من الشارع.

وحينئذٍ نقول: قولكم بلغويّه إستصحاب الكلّى لوجود العلم الإجمالى مردود، بأنّ الإستصحاب جارٍ، لأنّه حكم شرعى مقدّم على الحكم العقلى ورافع لموضوعه.

ويشهد بذلك: أنّه كما يتمسّك فى موارد الشك فى التكليف بقاعده قبح

العقاب بلا بیان ــ لعدم البیان الشرعی ــ کذلک یجوز التمسّک باستصحاب عدم البیان علی التکلیف من ناحیه الشارع، ویکون مقدّماً علی القاعده المزبوره.

خلاصه الکلام

ویتلخّص الکلام فی القسم الثانی: إنّ الشک فی بقاء الکلّی غیر مسبَّبٍ عن الشک فی حدوث الفرد الطویل، بل هو مسبَّب من أنّ الحادث هو الفرد القصیر أو الطویل، هذا أوّلاً.

وثانیاً: لو سلّمنا أنّه من الشک السّببی والمسبّبی، فإنّ الأصل فی السّبب غیر جارٍ، لکون السّببیّه عقلیّه لا شرعیّه.

وثالثاً: لو تنزّلنا، فما ذکره المیرزا تام بعد دفع الإشکال عنه.

الشبهه العبائیّه

وهذه الشبهه طرحها السیّد حیدر الصّدر فی بحث المیرزا فی هذا المقام، ومجملها: إنّه لو علم إجمالاً بنجاسه أحد أطراف العباءه، ثمّ غسل طرفها الأسفل مثلاً، فإنّ الطرف الأسفل یکون طاهراً بلا کلام، لکنّه لا یمنع من جریان کلّی النجاسه المعلوم حدوثها، لاحتمال کونها فی الطرف الأعلی. ثمّ لو لاقی شیء جمیع أطراف العباءه، کان مقتضی جریان الإستصحاب فی کلّی النجاسه هو الحکم بنجاسه الملاقی، مع أنّ الحکم المذکور باطل بالضروره، لوضوح أن ملاقاه الطرف الأسفل لا أثر لها لکونه طاهراً بالغَسل، والطرف الأعلی وإن کان محتمل النجاسه إلاّ أنّه لا یؤثّر فی نجاسه الملاقی، لما تقرّر عندهم من أنّ ملاقاه بعض

أطراف الشبهه المحصوره لا توجب نجاسه الملاقى.

وعليه، فلابدّ إمّا من رفع اليد عن القول باستصحاب الكلّى، أو الإلتزام بنجاسه ما لاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره.

جواب المحقّق النائينى

وقد أجاب المحقّق الميرزا عن هذه الشبهه بوجهين:

الأوّل: ما ذكره فى الدوره الأُولى، وهذا نصّ كلامه: لا يخفى عليك أن محلّ الكلام فى إستصحاب الكلّى إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السّابق بهويّته وحقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء. وأمّا إذا كان الإجمال والترديد فى محلّ المتيقّن وموضوعه لا فى نفسه وهويّته، فهذا لا يكون من إستصحاب الكلّى، بل يكون كاستصحاب الفرد المردّد الذى قد تقدّم المنع عن جريان الإستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردى الترديد.

فلو علم بوجود الحيوان الخاصّ فى الدار، وتردّد بين أن يكون فى الجانب الشرقى أو فى الجانب الغربى، ثمّ إنهدم الجانب الغربى وإحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه. أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثمّ ضاع أحد الدراهم، وإحتمل أن يكون هو درهم زيد. أو علم بإصابه العباء نجاسه خاصّه وتردّد محلّها بين كونها فى الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففى جميع هذه الأمثله إستصحاب بقاء المتيقّن لا يجرى؛ ولا يكون من الإستصحاب الكلّى، لأنّ المتيقّن السّابق أمر جزئىّ حقيقىّ لا ترديد فيه، وإنّما

الترديد فى المحلّ والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المردّد عند إرتفاع أحد فردى الترديد، وليس من الإستصحاب الكلّى. ومنه يظهر الجواب عن الشبهه العبائيّه المشهوره.(۱)

أقول:

وجواب هـذا الوجه واضـح كما ذكروا، لعـدم المانع من جريان الإستصـحاب فى نفس الفرد المتيقّن وجوده سابقاً، فحياه زيـد _ مثلاًـ _ متيقَّنٌ بها سابقاً، ولمّا شك فى بقائها وعـدم بقائها لإحتمال كونه فى الجانب الغربى المنهـدم، يمكن إستصـحابها لتماميه أركان الإستصحاب بالنسبه إليها.

وعلى الجمله، فإنّه وإن كان الإستصحاب غير جارٍ فى الكلّى، لكنّه يجرى فى الموارد المذكوره.

والثانى: ما ذكره فى الدّوره الثانيه، وهذا نصّه:

التحقيق عدم جريان إستصحاب النجاسه فى المثال أصلًا، لعدم أثر شرعى مترتّب عليها، إذ عدم جواز الدخول فى الصّلاه وأمثاله إنّما يترتّب على نفس الشك بقاعـده الإشـتغال، ولا يمكن التمسّك بالإستصـحاب فى موردها. وأمّا نجاسه الملاقى، فهى مترتبه على أمرين:

أحـدهما: إحراز الملاقاه. وثانيهما: إحراز نجاسه الملاقى. ومن المعلوم أن إستصـحاب النجاسه الكليّه المردّده بين الطرف الأعلى والأسفل لا يثبت تحقّق

۱- ۱. فوائد الأُصول ۴ / ۴۲۱ _ ۴۲۲.

ملاقاه النجاسه الـذی هو الموضوع لنجاسه الملاقی، والمفروض أن أحـد طرفی العباءه مقطوع الطّهاره والآخر مشـكوک الطّهاره والنجاسه، فلا يحكم بنجاسه ملاقيهما.(۱)

الإشكال عليه

فأورد عليه السيّد الخوئی: بأن موضوع نجاسه الملاقی ــ وهو الملاقاه ونجاسه الملاقی ــ محرز، غايه الأمر أن أحـد جزئيه محرز بالوجـدان وجزؤه الآخر بالأصل. وذلک، لأن جزءً من العباءه كان نجساً على الفرض، وقد لاقاه الملاقی وجداناً، لفرض أنّه لاقی جميع أجزائها، فإذا حكم بنجاسته بالإستصحاب ترتّب عليه نجاسه الملاقی لا محاله. نعم، لو كان المستصحب وجود النجاسه فی العباءه لم يمكن إثبات الملاقاه بالإستصحاب، إلّا أن المفروض جريان الإستصحاب فی نجاسه الجزء الملاقی على واقعه من غير تمييز، وعليه، فلا وجه لإنكار ترتّب نجاسه الملاقی على جريان إستصحاب الكلّی.(۲)

نظر الأُستاذ

قـال شـيخنا فی الـدورتين: إنّ الجواب الثـانی من الميرزا فی غـايه القوّه والمتانه، وقـد أجاب عن إشـكال السيّد الخوئی كما فی مصباح الأُصول، ثمّ قال:

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۹۴.

۲- ۲. مبانی الإستنباط: ۱۱۵.

إنّ الجواب الصّحيح عن الشبهه العبائيّه هو أن يقال: بأنّ المستصحب لا يخلو، إمّا أن يكون كلّ واحدٍ من الطرفين على وجه التعيين، أو أحدهما لا على وجه التعيين. وعلى الثانى، فإمّا أن يكون المستصحب هو الواحد المردّد أو يكون الأحد الإنتزاعى.

أمّا أن يكون الفرد المعيّن، فالمفروض أنّ أحد الطرفين من العباءه طاهر يقيناً بالغَسل، والطرف الآخر مشكوك النجاسه من أوّل الأمر. فالإستصحاب غير جارٍ لا فى هذا الطرف ولا فى ذاك.

وأمّا الواحد المردّد بين الطرفين، فلا ماهيّه له ولا وجود.

وأمّا الأحد الإنتزاعى، فإنّ الأحد الإنتزاعى لا يتعلّق به شىء من الأحكام الوضعيّه من الطهاره والنجاسه والملكيّه والزوجيّه، ومورد البحث هو النجاسه، وهى لا تعرض الأحد الإنتزاعى.

وتلخّص: عدم جريان إستصحاب كلّى النجاسه فى مورد البحث، فالشبهه مندفعه.

وهذا تمام الكلام فى إستصحاب الكلّى القسم الثانى.

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّى

اشاره

وموضوع هذا القسم ما إذا كان الشك فى بقاء الكلّى ناشئاً من إحتمال تحقّق فردٍ آخر من الكلّى وقيامه مقام الفرد الزائل. وصوره ثلاث:

الصّوره الأولى

أن يكون الشك فى بقاء الكلّى ناشئاً من إحتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الأوّل، بحيث يحتمل إجتماعهما فى الوجود. كما إذا علم بوجود زيد فى الدار، واحتمل وجود عمرو معه فيها، ثمّ علم بخروج زيدٍ من الدار.

الصّوره الثانيه

أن يكون الشك فى بقاء الكلّى ناشئاً من إحتمال تحقّق فرد آخر من الكلّى عند زوال الفرد الأوّل الذى تيقّن بوجوده، بحيث لا يحتمل إجتماعهما فى الوجود. كما إذا علم بوجود زيد فى الدار، ثمّ علم بخروجه منها واحتمل دخول عمرو عند خروج زيد منها.

وهاتان الصورتان فى الكلّى المتواطى.

الصّوره الثالثه ـ وهى فى الكلّى المشكّك:

كأن يكون الشك فى بقاء الكلّى ناشئاً من إحتمال حدوث مرتبه أُخرى من مراتب الفرد المعلوم عند ارتفاعها، كما إذا علم بوجود مرتبهٍ شديدهٍ من السواد ثمّ علم بارتفاع تلك المرتبه واحتمل قيام مرتبه ضعيفه منه مقامها عند زوالها.

فهل يجرى الإستصحاب؟ وجوه بل أقوال ثلاثه:

أحدها: الجريان مطلقاً.

والثانى: عدم الجريان مطلقاً.

والثالث: التفصيل.

ص: ٢٧٢

الإتّفاق على الجريان فی الصّوره الثالثه

ذهب الشيخ(۱) إلی جريـان الإستصـحاب فی الصّوره الثـالثه، ووافقه عليه المحقّقون. فيجری الإستصـحاب فی الفرد وفی الكلّی، لوجود المقتضـی وعـدم المانع. وذلك: لأن أركان الإستصـحاب من اليقين السّابق والشك اللاّحق متوفّره، ووحده الموضوع فی القضيّه المتيقّنه والقضيّه المشكوك فيها متحقّقه، لأن وجود الكلّی فی المرتبه الشديده هو عين وجوده فی المرتبه الضعيفه.

ومن فروع هذه الصّوره فی الفقه:

مـا إذا علم بوجود مرتبه قويّه من الشـك الكثير، ثمّ علم بارتفـاع تلـك المرتبه واحتمل قيام مرتبه ضـعيفه من الشك مقامها عند إرتفاعها، فإنّه يصحّ له إستصحاب بقاء كلّی كثره الشك، فلا تبطل صلاته لو شك فی الثنائيه والثلاثيه وفی الأولیين من الرباعيّه، لأن حكم كثير الشك هو عدم الإعتناء بالشك.

وكما لو علم بوجود المرتبه الشديده من ملكه الإستنباط عند زيد، ثمّ علم بزوال تلك المرتبه لكنّ اليقين بأصل الملكه موجود.

وكما لو علم بعداله زيد ... .

الإختلاف فی الصّورتين الأولیين

وأمّـا فی الصّورتين الأولیين، فقـد وقع الخلاف علی ثلاثه أقوال: فقيل بالجريان فيهما، وقيل بعـدم الجريان فيهما، وقيل بالجريان فی الأُولی دون الثانيه.

ص: ۲۷۳

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۱۹۶.

رأی الشیخ

والثالث ــ وهو التفصیل ــ للشیخ قدّس سرّه. وقد استدلّ له:(۱) بـأنّه لمّا تحقّق الفرد المقطوع بزواله، حصل الیقین بوجود الکلّی فی الدار، وبما أنّا نحتمل وجود الفرد الآخر فی الدار مقارناً لزواله، فنحن فی شکٍ من بقاء الکلّی فیها. فتتمّ أرکان الإستصحاب فی الکلّی.

الإشکال علیه

وأشکل علیه نقضاً وحلاًّ.

أمّا نقضاً، فبأنّ لازم قول الشیخ بجریان إستصحاب الکلّی فی الصّوره الأولی: هو عدم جواز الدخول فی الصّلاه بالوضوء قبل الغسل لمن انتبه من نومه وإحتمل جنابته فی النوم ــ لأن المعلوم إرتفاعه حینئذٍ هو حدث النوم فقط، وأمّا کلّی الحدث، فیحتمل بقاؤه لاحتمال بقائه فی ضمن الجنابه الحاصله مقارنةً لحدث النوم ــ وهذا ما لا یقول به أحدٌ.

وقد أُجیب عن هذا الإشکال: بأنّ ظاهر الآیه: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ ... وَإِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا »(۲) هو وجوب الوضوء علی المکلّف إذا قام من نومه إلی الصّلاه، إلاّ إذا کان جنباً فیجب علیه الغسل. فکان وجوب الوضوء مترتّباً علی أمرٍ وجودی وهو الحدث الصغیر، وأمرٍ عدمی وهو

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۱۹۶.

۲- ۲. سوره المائده، الآیه ۶.

الحدث الكبير. ونتيجه ذلك: عدم وجوب الوضوء إذا وجب الغسل بالجنابه، لأنّ التفصيل قاطع للشركه.

وفى المسأله المفروضه، يكون المكلّف محرزاً لموضوع وجوب الوضوء المركّب من الأمرين، أمّا الأوّل وهو النوم فبالوجدان، وأمّا الثانى فبالأصل، أى أصاله عدم تحقّق الجنابه، فلا يجب عليه إلّا الوضوء. فالنقض غير وارد.

وأمّا حلاً، فيرد على الشيخ أن لا وحده للموضوع بين القضيّتين حتّى يجرى الإستصحاب فى الكلّى. وتوضيحه يتقوّم بمقدّمتين معلومتين:

الأُولى: إنّ العلم بوجود الكلّى فى الخارج معلولٌ للعلم بوجود الفرد فيه.

والثانيه: إنّ أفراد الكلّى متباينه فى الوجود.

وفيما نحن فيه: لمّا علمنا بوجود زيد فى الدار، فقد علمنا بوجود حصّةٍ من الإنسان متخصّصه بخصوصيّه زيد، وأمّا الحصّه المتخصّصه بخصوصيّه عمرو فتحقّقها فى الدّار مشكوك فيه، وعليه، فلا تكون الحصّه المتيقّن بحدوثها متّحده مع الحصّه المشكوك فيها، ومعه كيف يصح إستصحاب كلّى الإنسان بعد إرتفاع زيدٍ؟

لا يقال: إن الحال فى القسم الثانى من أقسام الكلّى كذلك، فلماذا قلتم هناك بالجريان؟

لأنّ الفرق هو: تعلّق الشك هناك بنفس الحصّه المعلوم حدوثها فى ضمن الفرد المردّد، من جهه إحتمال حدوثها فى ضمن ما يحتمل أو يتيقّن بقاؤه. بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشك هنا إنّما هو فى حدوث حصّه أُخرى غير ما علم بحدوثه وإرتفاعه.

وعليه، فإنّ إستصحاب الكلّی لا يجری فی الصّوره الأولی، كما لا يجری فی الثانيه. فالتفصيل مردود.

وهذا تمام الكلام فی هذا التنبيه.

ص: ٢٧۶

التنبیه الرابع: فی الإستصحاب فی الأمور التدریجیّه

اشاره

وأنّه هل یجری فی الزمان والزمانیّات أو لا؟

ووجه الإشکال هو: التصرّم والمضیّ، فلا یوجد الشکّ فی البقاء حتّی یستصحب.

ویقع الکلام فی نفس الزمان، کالیوم واللّیله. وفی الفعل الزمانی، وبحوث أُخری.

فی نفس الزمان

ویکون الشک فیه علی نحوین، فتارهً: یکون بمفاد کان ولیس التامّتین. کما لو شک فی أصل تحقّق النهار؟ أو فی أصل بقائه؟. وأُخری: یکون بمفاد کان الناقصه، کما لو شک فی أنّ الوقت الحاضر هو من اللّیل أو من النهار.

فإن کان الشک لا فی أصل التحقّق بل فی مفاد کان الناقصه، فلا ریب فی عدم صحّه الإستصحاب، لعدم الیقین السّابق، لأنّ هذا الوقت الحاضر إنّما حَدَثَ

من اللّيل أو من النهار، فليس كونه من أحدهما متيقّناً حتّى يستصحب بقاؤه. والتمسّک باستصحاب بقاء نفس اللّيل أو النهار من أجل إثبات کون الوقت الحاضر من هذا أو ذاک، يتوقّف على حجّيه الأصل المثبت.

الكلام فى الزمان بنحو كان التامّه

وإن كان الشك فى أصل التحقّق بمفاد كان أو ليس التامّه، فهذا موضع البحث والكلام، وقد ذكروا لتصحيح الإستصحاب فيه طرقاً عديدةً:

الطريق الأوّل

التمسّک بالإستصحاب فى ضدّ الزمان المشكوک فيه، فلمّا يشكّ فى أنّ النهار باقٍ أو لا، ــ وأركان الإستصحاب غير تامّه لما ذكرنا من الإشكال ــ يجرى الإستصحاب فى اللّيل، بأن يقال: لم يكن اللّيل متحقّقاً يقيناً والآن نشک فى تحقّقه، فالأصل عدم تحقّق اللّيل.

ولكنّ بقاء النهار هو لازم إستصحاب عدم دخول اللّيل، فالأصل مثبت.

الطريق الثانى

التمسّک بالإستصحاب فى الحكم، فلمّا يُشک فى تحقّق النهار. أى طلوع الشمس، فإنّ الحكم المترتّب عليه هو فوات وقت صلاه الصّبح، وبما أنّ الإستصحاب غير جارٍ فى نفس النهار وطلوع الشمس، فإنّه يتمسّک به فى بقاء حكم صلاه الصّبح، إذ كانت واجبهً أداءً، والآن يُشک فى بقاء وجوبها كذلک، فيستصحب ويُؤتى بها بقصد الأداء.

ص: ۲۷۸

ولكن ــ هذا الذى ذهب إليه الشيخ ــ(۱) يرد عليه: أنّه إن كـان الغرض فى إستصـحاب الحكم بقاء نفس الوجوب، فمع إمكان الإستصـحاب الموضوعى كما سيأتى، لا تصل النوبه إلى الإستصـحاب الحكمى. وإن كان الغرض من إستصـحاب الحكم عـدم طلوع الشمس، فهذا أصل مثبت.

الطريق الثالث

إنّ منشأ الإشـكال فى المقـام هو النظر إلى الزمان بالـدقّه العقليّه، لأنّه مركّب من أجزاء هى بين موجود ومعـدوم، فلا بقاء للزمان حتّى يستصـحب، والإستصـحاب هو التعبّد ببقاء ما ثبت. لكنّ الزمان بالنظر العرفى أمر واحدٌ مسـتمر، والملاک فى الإستصـحاب هو النظر العرفى. وعليه، فمتى شک فى بقاء النهار أو دخول اللّيل أو غير ذلک، فإن أركان الإستصـحاب تامّه، لا سيّما وأنّه ليس فى أدلّه الإستصحاب عنوان البقاء، وإنّما جاء فيها عدم نقض اليقين بالشک، والمدار فى تحقّق هذا العنوان هو الفهم العرفى.

قال الأُستاذ:

صحيـحٌ أنّ الخطابـات ملقـاه إلى العرف، وأنّ النظر العرفى هو الملاک، لكنّ هـذا الوجه الـذى أفاده المحقّق العراقى(۲) مشتملٌ على أمرين غير صحيحين:

أحدهما: ما ذكره من أنّ الزمان متحقّق من الآنات التى هى بين موجود ومعدوم.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۰۴.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۴ / ۱۴۶.

وفيه: إن هذا يستلزم الإلتزام بالجزء الذى لا يتجزّء، والجزء الذى لا يتجزّء باطل برهاناً.

والآخر: ما ذكره من عدم وجود عنوان البقاء فى أخبار الإستصحاب.

وفيه: إنّ هذا العنوان مستفادٌ من نفس «لا تنقض اليقين بالشک»، فإنّ معنى ذلك هو إبقاء المتيقَّن السّابق عملاً.

الطريق الرابع

وهو حلّ المشكله عقلاً، وهو طريق صاحب الكفايه،(۱) وقد ذكر وجهين:

الوجه الأوّل: ما ذكره بقوله: فإنّ الأُمور غير القارّه وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقّق منه جزء إلّا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلاّ أنّه ما لم يتخلّل فى البين العدم، بل وإن تخلّل بما لا يخلّ بالإتصال عرفاً وإن إنفصل حقيقةً، كانت باقيةً مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها مع الشك فى إستمرارها وإنقطاعها نقضاً، ولا يعتبر فى الإستصحاب _ بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلّته _ غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً.

توضيحه: إنّ من الموجودات ما هو متشابک مع العدم، ومنها ما ليس كذلک، والزمان من القسم الأوّل، فإنّه متقوّم فى ذاته بالعدم، فيوجد آن وينعدم ثمّ يوجد آن آخر وينعدم. وهكذا، وإذا كان حقيقه الزمان كذلک، فإنّ العدم لا يعقل أن يكون ناقضاً ورافعاً له، لاستحاله كون مقوّم الشيء رافعاً له.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۰۷.

والحاصل: إنّ أجزاء الزمان متّصله، والموضوع فی القضیّتین واحد، لأنّ العدم الموجود بین الأجزاء مقومٌ للزمان، ولیس عدماً متخلّلاً بین الأجزاء کالتنفّس المتخلّل بین آنات الکتابه والتکلّم مثلاً.

والنتیجه: إنّه کما یصدق عنوان النقض عرفاً، فإنّه صادقٌ عقلاً، وأرکان الإستصحاب تامّه عقلاً وعرفاً.

الوجه الثانی: ما ذکره بقوله:(۱) مع أنّ الإنصرام والتدرّج فی الوجود فی الحرکه فی الأین وغیره، إنّما هو فی الحرکه القطعیّه، وهی کون الشیء فی کلّ آنٍ فی حدٍّ أو مکان، لا التوسطیّه وهی کونه بین المبدء والمنتهی، فإنّه بهذا المعنی یکون قارّاً مستمرّاً.

توضیحه: إنّ الحرکه علی قسمین: الحرکه القطعیّه، وهی کون الشیء فی کلّ آنٍ فی مکانٍ، کحرکه زید من الدار إلی المدرسه، أو کون الشیء فی حدٍّ غیر الحدّ السّابق، إذا کانت الحرکه فی غیر المکان، کحرکه الطفل من حالٍ إلی حالٍ فی طریق الرشد مثلاً.

والحرکه التوسطیّه، وهی کون الشیء بین المبدء والمنتهی، کأن یکون زید بین المدرسه والدار. وتختلف هذه الحرکه عن الحرکه القطعیّه بأنّ الأکوان المتّصله المتعاقبه تکون جزئیات لها، لکون کلّ واحدٍ من الأکوان فی هذه الحرکه واقعاً بین المبدء والمنتهی، والکون بین الحدّین واحد شخصی غیر متعدّد.

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۰۸.

والتدرّج والإنصرام فی الوجود بسبب تعدّد الموضوع المانع عن جریان الإستصحاب إنّما هو فی الحرکه القطعیّه التی یلاحظ فیها کون الشیء فی کلّ آنٍ فی غیر الآن السّابق، إذ الموضوع یکون متبدّلاً، دون الحرکه التوسطیّه، فإنّ الموضوع باقٍ، ولذا یکون من الأُمور القارّه. فإذا شک فی بلوغ الشمس مثلاً إلی نقطه الغروب، جری إستصحاب عدم بلوغها إلیها، وصحّ أن یقال: النهار باق، وکذا إذا شک فی وصول زیدٍ إلی المدرسه، فإنّه یستصحب عدم وصوله إلیها.

الکلام فی الزمان بنحو کان الناقصه

ووقع الکلام والخلاف بینهم فی جریان الإستصحاب فی الزمان بنحو کان الناقصه، کأن یشک هل هذه السّاعه من رمضان أو لا؟ هل هذه السّاعه من النهار أو اللّیل؟ فالشک فی رمضانیّه هذه القطعه من الزمان أو لیلیّتها.

قال الشیخ بعدم الجریان، قال:(۱) وأمّا نفس الزمان، فلا إشکال فی عدم جریان الإستصحاب فیه، لتشخیص کون الجزء المشکوک فیه من أجزاء اللّیل والنهار، لأن نفس الجزء لم یتحقّق فی السّابق فضلاً عن وصف کونه نهاراً أو لیلاً.

وتبعه المیرزا.(۲)

وذهب العراقی إلی الجریان.(۳)

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۰۳.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۱۰۳.

۳- ۳. نهایه الأفکار ۴ / ۱۴۷.

وجه عدم الجريان

عدم تحقّق أركان الإستصحاب، لكون المستصحب ــ وهو السّاعه من الزمان ــ مردّداً بين أن يكون من النهار أو اللّيل، من شهر رمضان أو شوال. فإن أُريد إجراؤه فى وصف النهاريّه مثلًا، فلا يقين سابق، وإن أُريد إجراؤه فى بقاء النهار لتكون السّاعه منه، فهذا أصل مثبت.

وجه الجريان

وأفاد المحقّق العراقى: بأنّه كما أنّ النهار يتحقّق آناً فآناً فهو موجود مستمر، كذلك الوصف القائم به وهو النهاريّه، وكذلك اللّيليّه والرمضانيّه ونحوها، فكما يكون رمضان موجوداً بنحو كان التامّه، فإن وصف الرمضانيّه موجود معه كذلك. فما كان مصحّحاً لجريان الإستصحاب فى الزمان بنحو كان التامّه، فهو المصحّح لجريانه فيه بنحو كان الناقصه.

نظر الأُستاذ

عدم الجريان. وما ذكره العراقى قياسٌ مع الفارق، لأنّ المفروض تحقّق اليقين بالنهار بنحو كان التامّه، فيشك فى بقائه فيستصحب كما تقدّم. أمّا فى مفاد كان الناقصه، فالأمر مشكوك فيه من الأوّل ولا يقين سابق.

الكلام فى الأُمور التدريجيّه الأُخرى

ووقع الكلام فى جريان الإستصحاب فى مثل «الجريان» و«السيلان»، حيث

وقعا موضوعاً فى أدلّه الأحكام الشرعيّه. كما لو كان الماء جارياً سابقاً والآن يشك فى جريانه، وكان لـدم الحيض سـيلان والآن يشك، فهل يجرى الإستصحاب فى مثل هذه الأُمور التدريجيّه؟

والكلام هنا نفس الكلام فى نفس الزمان، والإشكال هو الإشكال والجواب هو الجواب.

صور المسأله والكلام فيها

نعم، هنا ثلاث صور:

تارةً: يشك فى بقاء الجريان لاحتمال تحقّق المانع عنه.

وأُخرى: يشك فيه لاحتمال عدم المقتضى للجريان.

والحق جريان الإستصحاب فى كلتا الصّورتين، خلافاً للشيخ فى الثانيه على المبنى.

وثالثةً: يتيقَّن بعدم جريان الماء لليقين بزوال مادّته، ولكن يحتمل تحقّق مادّهٍ أُخرى له.

وفى هذه الصّوره يكون الشك فى بقاء الجريان مسبّباً عن الشك فى حدوث الماده الأُخرى، فإذا جرى الأصل فى السّـبب انتفى الشك فى المسبّب.

لكن فيه: إنّ هذه السّـببيّه تكوينيّه لا شـرعيّه، وقد تقرّر إعتبار كونها شـرعيّه حتّى يكون الأصل فى السّبب حاكماً على الأصل فى المسبّب. إذن، لا مانع من جريان الإستصحاب فى «الجريان».

ص: ٢٨۴

وهذا هو الإشكال الأوّل فی جريان الإستصحاب فی هذه الصّوره والجواب عنه.

والإشكال الثانی علی جريان الإستصحاب فی «الجريان» فی هذه الصّوره:

ما ذكره الميرزا واعتمده، وهو: إنّ الجريان المستند إلی المادّه الأُخری المحتمله غير الجريان الذی كان عن المادّه الأُولی المتيقّن زوالها. فما كان متيقّناً فقد زال، وما يراد إستصحابه فهو مشكوك الحدوث.

والجواب: إنّ المهم وحده الموضوع وصدق عنوان النقض، ومسلك الميرزا تبعاً للشيخ أنّه فی مورد الشک فی المقتضی لا يصدق عنوان النقض، فلا يجری الإستصحاب. ولقد كان الأولی بالميرزا أن يمنع الإستصحاب فيما نحن فيه من باب إنتفاء المقتضی لا من باب تعدّد الموضوع!

لكن التحقيق: عدم تعدّد «الجريان» فيما نحن فيه عند أهل العرف، إن لم يكن كذلک عقلاً، لأن المفروض إتّصاله وعدم تخلّل العدم فی البين، غير أنّ المادّه قد تبدّلت، وذلک لا يضرّ بصدق وحده الجريان الذی هو الموضوع المستصحب، وصدق النقض سواء كان الشک فی المقتضی أو الرافع كما تقدّم فی محلّه.

فالحق جريان الإستصحاب.

الكلام فی الأفعال المتقيّده بالأزمنه الخاصّه

ويبقی الكلام فی جريان الإستصحاب وعدمه فی الأفعال المتقيّده بالأزمنه الخاصّه، كالإمساک المقيّد بنهار شهر رمضان، والوقوف المقيّد بما بين الزوال والغروب بعرفات وغير ذلک.

صور المسأله والكلام فيها

وهنا صور:

فقد يكون القيد عدم الضد، فإذا قلنا بأنّ الإمساك فى رمضان مقيّد بعدم دخول اللّيل، كان جواز الأكل والشرب مقيَّداً بعدم طلوع الفجر.

وقد يكون القيد حصّةً خاصّةً من الزمان، كالنهار قيداً للصّلاه النهاريّه، واللّيل قيداً للصّلاه اللّيليّه.

ثمّ إنّ القيد يكون تارةً: قيداً لمفاد الهيئه أى الوجوب. وأُخرى: لمفاد المادّه، أى الواجب. وفى الثانى تارةً: يكون الشك فى بقاء القيد من ناحيه الشك فى الموضوع، فالشبهه موضوعيّه، وأُخرى: يكون من ناحيه الشك فى الحكم، فالشبهه حكميّه. والحكميّه تنقسم إلى: ما إذا كان منشأ الشك فى الحكم هو الشك فى المفهوم، كما لو شك فى مفهوم الغروب الذى هو الحدّ للنهار المجعول قيداً للصّلاه، هل هو إستتار القرص أو ذهاب الحمره المشرقيّه. وإلى ما إذا كان منشأ الشك هو الدليل، من جهه إجماله أو وجود المعارض له، مثل قضيّه آخر وقت صلاه العشاء، هل هو نصف اللّيل أو طلوع الفجر، حيث النصوص مختلفه.

ثمّ إنّه حيث يكون الزمان قيداً، فقد يقع الشك فى بقاء الحكم بعد إنتهائه، من جهه إحتمال كون التكليف بنحو وحده المطلوب أو تعدّد المطلوب، كما فى صلاه اللّيل، فإنّ وقته محدود بنصف اللّيل إلى طلوع الفجر على المشهور، ولكن هل كونه إلى طلوع الفجر بنحو وحده المطلوب فلا يكون مطلوباً بعد طلوعه، أو هو بنحو تعدّد المطلوب فيكون لها درجه من المطلوبيّه بعد طلوعه؟

إن كان الزمان قيداً لا من حيث الوجود بل القيد عدم الضدّ، كأن يكون جواز الأكل والشرب فى ليالى شهر رمضان مقيّداً بعدم طلوع الفجر، فتارةً: يكون المستفاد من الأدلّه دوران جواز ذلك مدار بقاء اللّيل، وأُخرى: يكون المستفاد دوران ذلك مدار عدم طلوع الفجر. وكذلك وجوب الإمساك فى النهار، يكون تارةً: مقيَّداً بالنهار إلى الغروب، وأُخرى: مقيَّداً بعدم دخول اللّيل.

وأركان الإستصحاب فى هذه الصّوره تامّه.

نعم، يبقى الكلام لو شُك فى بقاء جواز الأكل والشرب من جهه الشك فى اللّيل بنحو الشبهه المفهوميّه.

وإن كان الزمان قيداً من حيث الوجود، كأن يكون النهار قيداً لوجوب الإمساك، أو الزوال قيداً لوجوب الصّلاه، وهكذا. فلا إشكال فى تماميّه أركان الإستصحاب، فيستصحب عدم تحقّق النهار أو الزوال.

وإن كان الزمان قيداً للمادّه ـ أى الواجب أو المستحب ـ كأن تكون نافله اللّيل مقيَّده بالثلث الأخير من اللّيل، فأركان الإستصحاب تامّه بلا إشكال. وكذلك كون النهار قيداً للصّلاه اليوميّه، حيث يشك فى بقاء النهار فيستصحب.

نعم، إذا أُريد من إجراء إستصحاب بقاء الزمان ظرفيّه الزمان للواجب أو المستحب، بأن تكون الصّلاه واقعةً فى النهار ـ مثلاً ـ كان من الأصل المثبت. ومن هنا عدل الشيخ عن إستصحاب الزمان إلى إستصحاب الحكم، فيستصحب بقاء وجوب الصّلاه فى النهار أو الإمساك فى النهار، إلى غير ذلك من الموارد، وحينئذٍ يستمرُّ على صومه حتّى يتيقّن بانتهاء النهار.

وأَشكل على الشيخ: بأنّ هذا يستلزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، لأن متعلَّق الحكم هو الإمساك فى نهار رمضان، ومع الشك فى كونه من رمضان أو شوال، فإنّ إبقاء وجوب الصّوم بالإستصحاب يحتمل وقوعه فى شوال، فجواب الشيخ لا يحلّ المشكله.

وأجاب الميرزا عن المشكله فى الدوره السّابقه بما توضيحه:(١)

إنّ المفروض تماميّه الأركان فى إستصحاب الوجوب، لأن وجوب الإمساك سابقاً يقينى، والشك فى بقائه على أثر الشك فى إنقضاء رمضان محقّق، والأثر مترتّب، لكون المستصحب حكماً شرعيّاً، ومع تماميّه الأركان يتم التعبّد الشرعى ببقاء الوجوب بجميع خصوصيّاته، منها وقوع الإمساك الواجب فى النهار. قال: ولولا ذلك لكان الإستصحاب لغواً.

وفيه:

إنّ هذا من الأصل المثبت، ولو تمّ ما ذكره للزم القول بحجّيه الأصل المثبت فى جميع الموارد من هذا القبيل، وذلك، لأنّ وقوع الإمساك فى نهار رمضان خصوصيّه عقليّه لا شرعيّه. وأمّا لزوم اللّغويّه، فإنّما يكون فيما لو كان الدليل على بقاء الحكم نصّياً خاصّاً، لكنّ المفروض أنّ الدليل هو إطلاق أدلّه الإستصحاب، وأنّ شمول دليل الإستصحاب لمثل ما نحن فيه مستلزم للدور، لأن شمول «لا تنقض» له يتوقّف على إحراز كون الواجب ــ وهو الإمساك ــ واجداً للشرط

١- ١. فوائد الأُصول ۴ / ۴٣٨.

ـ وهو الوقوع فی رمضان ـ ولا طریق إلی الإحراز سوی شمول «لا تنقض» له.

وبما ذکرنا ظهر الفرق بین ما إذا کان الشمول بدلیلٍ خاصٍّ أو عام، فإنّه إن کان بدلیلٍ خاصٍّ، فإن نفس الدلیل یفید إحراز جمیع الخصوصیّات، وإن کان بدلیلٍ عام، فلابدّ من إحراز جمیع الخصوصیّات فی المتعلّق حتّی یتم إبقاء الحکم بالإستصحاب.

وأجاب العراقی عن المشکله بما حاصله:(۱) إن کان الإمساک المشکوک وقوعه فی نهار رمضان واقعاً فی الیوم المتقدّم، کان فی رمضان یقیناً، والآن کذلک.

وفیه:

إنّ هذا الجواب مبنیّ علی حجّیه الإستصحاب التعلیقی. وعلی القول بجریانه، فمبنی علی جریانه فی الموضوعات کالأحکام ـ لأنّ القائلین بجریانه علی قولین ـ . وسیأتی عدم تمامیّه کلا المسلکین.

وأجاب المیرزا ـ فی الدوره اللّاحقه ـ(۲) بجوابٍ یشتمل علی کبری وصغری.

أمّا الکبری فهی: إنّه إن کان موضوع الحکم عبارهً عن وصفٍ من الأوصاف، وشک فی وجوده لترتیب الحکم علیه، لزم التمسّک باستصحاب وجوده بنحو کان الناقصه، کالعداله المعتبره فی إمام الجماعه مثلاً. وأمّا إن کان الموضوع مرکّباً من

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۴۸ ـ ۱۴۹.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۱۰۷.

جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض غير قائم بذاك الجوهر، أمكن إحرازهما بالوجدان أو بالتعبّد أو إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد بنحو كان التامّه، ولا حاجه إلى إستصحاب الظرفيّه بنحو كان الناقصه.

وهذه الكبرى منطبقه على ما نحن فيه، فإنّ الإمساك فى نهار رمضان ليس وصفاً للزمان ولا عارضاً عليه، بل هما وجودان مستقل أحدهما عن الآخر، يكفى إحراز تحقّقهما بنحو كان التامّه. أمّا الإمساك فمحرز بالوجدان، وأمّا الزمان فيحرز بالإستصحاب.

وفيه:

إن ما ذكره خلاف النصوص فى أبواب المواقيت، وأعداد الفرائض، حيث أُخذ الزمان فيها ظرفاً، أى بنحو كان الناقصه لا بنحو التركيب الذى ذكره الميرزا، منها:

صحيحه الحلبى فى حديث: ولكن يصلّى العصر فيما بقى من وقتها.(۱)

وعن أبيبصير: من صلّى فى غير وقتٍ فلا صلاه له.(۲)

أى: من صلّى فى وقت فله صلاه.

وعن الحلبى: إذا صلّيت فى السّفر شيئاً من الصّلاه فى غير وقتها فلا يضرّك.(۳)

ص: ۲۹۰

۱- ۱. وسائل الشيعه ۴ / ۱۲۹، رقم ۱۸.

۲- ۲. المصدر ۴ / ۱۶۸، رقم ۷.

۳- ۳. المصدر ۴ / ۱۶۸، رقم ۹.

وعن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی حدیثٍ: وثمان رکعات فی السّحر.(۱)

وعن زراره قال: سألت أباجعفر عمّا فرض اللّه عزّ وجلّ من الصّلاه؟ فقال: خمس صلوات فی اللّیل والنهار.(۲)

وهذه الروایه صحیحه.

هذا، ولیس فی المقابل إلّا: إذا زالت الشمس دخل وقت الصّلاتین.(۳)

وهذه الروایه ساکته عن کیفیّه دخل الوقت فی الصّلاه. لکنّ النصوص السّابقه ناطقه بذلک ومبیّنه.

فما ذکره المیرزا فی الکبری لو سلّم غیر منطبق علی ما نحن فیه.

لکنّ الإشکال فی الکبری أیضاً _ بقطع النظر عن النصوص _ فإنّ الأصل هو الظرفیّه والتقیّد لا الترکیب، لأنّ ذلک هو النسبه عرفاً بین زمانٍ وزمانیّ، ومکانٍ ومکانیٍّ، فیقال صلّیت فی المسجد، صلّیت فی السّاعه الفلانیّه، ولا یقال صلّیت مع السّاعه الفلانیّه.

وأجاب الإصفهانی(۴) عن المشکله: بالفرق بین أن یکون الواجب هو

ص: ۲۹۱

۱- ۱. وسائل الشیعه ۴ / ۵۵، الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض، رقم ۲۳.

۲- ۲. المصدر ۴ / ۱۰، الباب ۲، رقم ۱.

۳- ۳. المصدر ۴ / ۱۲۵، الباب ۴ من أبواب المواقیت.

۴- ۴. نهایه الدرایه ۵ / ۱۵۷.

الإمساك النهارى أو يكون هو الإمساك فى النهار. فإن كان الأوّل، فاستصحاب بقاء النهار أصل مثبت، لكون الإمساك متّصفاً بالنهاريّه. أمّا إن كان الثانى، فلا. وما نحن فيه من هذا القبيل. ولمّا كان الغرض هو الإتيان بما اشتغلت به الذمّه والخروج عن عهده التكليف، فلا فرق بين أن يكون بثبوت النهار ـ المفروض وقوع الإمساك فيه ـ بالوجدان أو بالتعبّد، ومع إستصحاب بقاء النهار يثبت النهار بالتعبّد، ويكون الإمساك المأتى به بالوجدان واقعاً فى النهار ويتحقّق الإمتثال.

وفيه:

صحيحٌ أنّ الواجب هو الإمساك فى النهار، وقد تقدّم فى الإشكال على الميرزا أنّ هذا هو المستفاد من النصوص، ولكن ما معنى النهار التعبّدى؟ إنّ الذى فى النصوص هو الّليل والنهار، والمتبادر من ذلك هو النهار الواقعى، أى كون الشمس بين الحدّين، لا النهار التعبّدى. ويشهد بذلك أنّه إذا كان ثبوت النهار تعبّديّاً، لزم إضافه قيد التعبّد وأن يقال: نهارٌ تعبّداً، لكنّ الموجود فى النصوص هو النهار، أى النهار الواقعى، وهذا هو الدخيل فى الحكم كغيره من العناوين، من الماء والتراب وغير ذلك ... وحينئذٍ يعود الإشكال، لأنّ دليل الإستصحاب إنّما يثبت النهار تعبّداً لو كان له أثر شرعاً، وإذا كان الأثر وقوع الصّلاه بالوجدان فى النهار فهذا دور، لتوقّف تعبّد الشارع بنهاريّه هذه القطعه من الزمان على الأثر، والأثر ليس إلاّ وقوع الصّلاه فى النهار، لكنّ وقوعها فيه متوقّف على ثبوت النهاريّه بإتيان الصّلاه فيه.

وأجاب صاحب الكفايه:(۱) باستصحاب الفعل المقيّد بالزمان، بأن كان المأمور به الإمساك فى النهار، وهذا متيقَّنٌ به سابقاً، فلمّا نشك فى بقائه نستصحبه. ثمّ أمر بالتأمّل.

أقول: لعلّ التأمّل من جهه إختلاف الموضوع، فالفعل السّابق كان فى النهار، وأمّا اللّاحق فمشكوك كونه فى النهار.

خلاصه البحث

إنّه إن إرتفع الإشكال بأحد الطرق فهو، وإلّا، فإنّه مع الشكّ فى كون الإمساك واقعاً فى نهار شهر رمضان، والمفروض إشتغال الذمّه يقيناً بإيقاع الإمساك فى النهار الواقعى، لابدّ من الفراغ اليقينى، فيلزم عقلاً الإتيان بالإمساك حتّى يتحقّق الفراغ يقيناً.

ولاـ يخفى أنّ ذكرنا «الإمساك» من باب التمثيل، وإلّا ففى وجوب الإمساك فى يوم الشك يوجد نصٌّ خاص ولا حاجه إلى الإستصحاب. نعم، نحتاج إليه فى الصّلاه لعدم وجود الدليل.

ويبقى الكلام فى مسألتين:

إحداهما: فى كيفيّه النيّه فى هذا الإمساك.

والثانيه، فى أنّه هل يجب الإتيان بالإمساك مرّهً أُخرى قضاءً أو لا؟

هذا كلّه فى الشك فى بقاء الزمان من جهه الشبهه الموضوعيّه.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۰۹.

وإن كان الشك فى الحكم من ناحيه الشك فى بقاء الزمان من جهه الشبهه الحكميّه، فقد تقدّم أنّه تارهً: يكون منشأ الشبهه هو الشك فى مفهوم الزمان المأخوذ فى الحكم مثل «الغروب» حيث يتردّد بين استتار القرص وذهاب الحمره المشرقيّه، فإذا إستتر نشك فى بقاء الحكم وهو صلاه العصر مثلًا أو الإمساك، فإن كان المراد من الغروب الإستتار فقد تحقّق يقيناً، وإن كان ذهاب الحمره فهو غير متحقّق يقيناً، فلا إستصحاب فى الموضوع، وهل يجرى الإستصحاب الحكمى، بأن نقول: كان الإمساك واجباً قبل الإستتار والآن نشك فيُستصحب؟

والتحقيق: عدم الجريان، لأنّ الموضوع فى أدلّه الإستصحاب هو عنوان «النقض»، فلابدّ من إحرازه، وهو غير ممكن هنا، ويكون التمسّك بدليل الإستصحاب من قبيل التمسّك بالدليل فى الشبهه الموضوعيّه لنفس الدليل.

وذلك، لأن حدّ الإمساك الواجب إمّا الإستتار وإمّا ذهاب الحمره، فإن كان الأوّل، فإبقاء الحكم بعده حتّى ذهاب الحمره يكون من إسراء الحكم من متعلَّقٍ إلى متعلَّقٍ آخر. وإن كان الثانى، المفروض عدم تحقّقه، فإنّ النقض غير حاصل يقيناً.

وتارهً: يكون منشأ الشبهه إجمال الدليل أو وجود المعارض له، كما لو وقع الشك فى حكم صلاه العشاء من جهه تعارض الأدلّه بأنّ وقتها محدود بنصف اللّيل أو طلوع الفجر.

أمّا إستصحاب الموضوع، فلا يجرى، لأنّ الأمر يدور بين المحقَّق يقيناً وغير المحقَّق يقيناً.

ص: ۲۹۴

وأمّا إستصحاب الحكم، فكذلك، لما تقدّم من مشكله إسراء الحكم من موضوع إلى آخر.

الكلام فى تردّد القيد بين كونه للطلب أو مرتبهٍ منه

لو أُخذ الزمان غايهً وقيداً لحكمٍ، ولا شك فى الحكم إلّا من جهه أنّ الغايه قيدٌ لأصل الطلب أو هو قيدٌ لمرتبهٍ من مراتبه.

مثلاً: الغروب غايهٌ لوجوب صلاه العصر، فهل له دخلٌ فى أصل مطلوبيّه الصّلاه، بأن لا تكون مطلوبهً بعده أصلًا، أو هى مطلوبه لكن فى مرتبهٍ دانيه؟

رأى الشيخ

ذكر الشيخ(۱) أنّه إن كانت الغايه مأخوذهً على وجه الظرفيّه، فالإستصحاب جارٍ، لوجود المقتضى وعدم المانع. وإن كانت مأخوذه على وجه القيديّه، فإنّ المقيّد ينتفى بانتفاء القيد، فلا وجوب للصّلاه بعد الغروب أصلًا، بل يجرى إستصحاب عدم الوجوب.

رأى صاحب الكفايه

وقال صاحب الكفايه:(۲) إن كان المطلوب تشكيكيّاً، له مراتب، فالإستصحاب جارٍ وإلّا فلا.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۰۶.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۴۰۹.

رأى المحقّق الميرزا

وقال الميرزا(١) بعدم جريان الإستصحاب مطلقاً.

توضيحه: ذهب الميرزا إلى عدم جريان الإستصحاب، لا الوجودى ولا العدمى. أمّا عدم جريان إستصحاب بقاء الوجوب، فلأنّ المفروض كون الغروب قيداً لوجوب الصّلاه، ومع إنتفائه ينتفى، لانتفاء المقيَّد بانتفاء قيده. وأمّا عدم جريان إستصحاب عدم الوجوب المقيَّد، فلأن الوجود والعدم متناقضان، ـ والمتناقضان فى مرتبةٍ واحده ـ فوجود الوجوب المقيَّد بالغروب نقيضه هو العدم المقيَّد، أى: عدم وجود الوجوب بعد الغروب، لكنّ إستصحاب العدم الأزلى لتحقّق هذا العدم الخاصّ أصل مثبت.

والحاصل: إنّ الغروب قيد للوجوب، ونقيضه هو العدم فى هذا الظرف، لا العدم الأزلى المطلق، فلا حاله سابقه حتّى يتمّ الإستصحاب، بل المرجع هو البراءه أو الاشتغال.

الإشكال عليه

إنّه إن كان نقيض الوجود المقيَّد هو العدم المقيَّد فالحق مع الميرزا.

لكنّ التحقيق أنّه ليس المناط فى التناقض أن يكون العدم متّصفاً بما كان الوجود متّصفاً به، فالرافع للوجوب الخاص المحدود بالحدّ هو عدم الوجوب

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ١٠٩.

لا عدم الوجوب المقيّد، فالإستصحاب تام، والنتيجه عدم مطلوبيّه الصّلاه بعد الغروب. أمّا إن كان الزمان ظرفاً فلما ذكره الشيخ، وأمّا إن كان قيداً فلإستصحاب العدم الأزلی.

رأی السيّد الخوئی

وذهب السيّد الخوئی(۱) إلی أنّ المورد من صغريات القسم الثانی من أقسام إستصحاب الكلّی، فهو جارٍ من هذا الباب. قال: وأمّا إذا كان الشك فی بقائه ناشئاً من إحتمال كون العمل بذاته مطلوباً مطلقاً، ووقوعه فی الوقت مطلوباً آخر، كما إذا احتمل كون ذات الصّلاه مطلوبه مطلقاً، ووقوعها فی الوقت مطلوباً آخر، كان المورد من صغرّيات القسم الثانی من إستصحاب الكلّی، ضروره أنّه يدور أمر متعلّق الوجوب بين الفرد القصير المختص بالوقت والفرد الطويل المطلق. فبناءً علی جريان الإستصحاب فی الأحكام الكليّه ــ كما عليه الأكثر ــ يحكم ببقاء الوجوب تمسّكاً باستصحاب الكلّی، لإحتمال تعلّق الوجوب بالفرد الطويل المقطوع بقاؤه، وعليه يتفرّع القول بتبعيّه القضاء للأداء، لأنّ الأمر الأوّل باق بعدُ ولم يسقط علی الفرض.

وأمّا بناءً علی المختار من عدم جريان الإستصحاب فی الأحكام الكليّه، لكونه مبتلی بالمعارض دائماً، فلا يمكن التمسّك باستصحاب بقاء الوجوب. وعليه يتفرّع القول بكون القضاء بأمر جديدٍ كما نقول به.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۵۷.

وفيه:

إنّ الكلام كلّه فى أنّ المورد من قبيل إستصحاب الأمر الشخصى لا من قبيل إستصحاب الكلّى. فما ذكره غير تام.

وهذا تمام الكلام فى التنبيه الرابع.

ص: ٢٩٨

التنبيه الخامس: فی الإستصحاب التعلیقی

اشاره

وهو من البحوث المهمّه فی الإستصحاب، وله آثار عملیّه فی أبواب العبادات والمعاملات وفی أبواب الشهادات والدیات والقصاص. وقد طرح لأوّل مرّه من زمن السیّد بحر العلوم _ فی رسالته فی العصیر العنبی _ والسیّدین صاحب الریاض والمجاهد، واختاره الشیخ وعدّه من الأکابر.

بیان مورد البحث

ومورد البحث فی کلام السیّد الخوئی هو الحکم الفعلی من بعض الجهات، فی مقابل الفعلی من جمیع الجهات وهو التنجیزی.

ولکن هذا غیر صحیح، لأنّ الحکم أمر بسیط یدور أمره بین الوجود والعدم، ولا یتصوّر فیه الجهات العدیده، سواء التکلیفی والوضعی. بل الحکم الفعلی هو ما کان موضوعه متحقّقاً بجمیع قیوده، فالفعلیّه مساوقه للوجود، ولا تبعّض فی الفعلیّه.

ص: ۲۹۹

فـالتحقيق أن يقـال: الموضوع للحكم إن كان فعليّاً من جميع الجهات فهو تنجيزى، وإن لم يكن كـذلك فهو تعليقى. والموضوع تـارةً: مركّب مـن أجزاء. وأُخرى: مـن المقتضـى والشـرط. والمثـال المعروف للبحث هـو: «العنب إذا غلاـ يحرم». فـالعنب جزء، والغليـان جزء آخر. فى مقابل التنجيزى، أى ما إذا تحقّق الموضوع بجميع خصوصـيّاته، فإن تحقّق بجميع خصوصـيّاته ثمّ حصـل تغيّرٌ فيه استصـحب بقـاؤه. أمّـا لو لم يتحقّق كـذلك، كـأن تحقّق العنب ولم يتحقّق الغليـان، ثمّ حصـل تغيّرٌ فى حـال العنب، فلو تحقّق الغليان حينئذٍ هل يترتّب الحرمه بجريان الإستصحاب فيه أو لا يجرى الإستصحاب؟

هنا مقدّمتان:

الأُولى: فى إنقسامات الواجب، فإنّه تاره: يكون الوجوب مشـروطاً بشرطٍ، مثل إذا دخل الوقت فصلّ. فهذا هو الواجب المشروط. وأُخرى: يكون الوجوب محقَّقاً وقد تحقّق موضوعه بجميع شـروطه وقيوده. وهذا هو الواجب المنجّز. وثالثةً: يكون الوجوب الآن محقّقاً وشرطه غير متحقّق، وهذا هو الواجب المعلّق، كما فى الحج المعلّق على الإستطاعه.

ومن هنا ظهر أنّ الواجب المعلّق من أقسام الواجب المشروط، غير أنّ الشرط فيه متأخّر، فمن جهه الهيئه، يكون الوجوب مشروطاً بالشرط المتأخّر، ومن جهه المادّه، يكون الواجب بعد شهرين مثلًا، أى إن ظرفه يوم عرفه. وفى مقابلهما هو الواجب المنجّز، وهو ما إذا تحقّق الوجوب وتحقّق الواجب بجميع شرائطه.

ص: ٣٠٠

ومورد الإستصحاب التعليقى، ما إذا كان الحكم ــ من الوجوب والحرمه وغيرهما ــ مشروطاً بشرطٍ، كما فى «العنب إذا غلا يحرم»، فإنّه إذا لم يحصل الشرط (الغليان) فإن الحكم (الحرمه) غير موجود. لكنّ البحث هو: هل يمكن إجراء الإستصحاب فى الحرمه المشروطه بالغليان، قبل تحقّق الشرط، فيما لو حصل تغيّرٌ فى العنب وغلا، أو لا يمكن؟

الثانيه: فى هذه القضيّه الشرطيّه «العنب إذا غلا يحرم» أمران، أحدهما: الحكم المشروط والشرط المعلّق عليه. والآخر: الملازمه بين الحرمه والغليان.

ويقع البحث فى جريان الإستصحاب فى الحرمه، وأيضاً يقع فى جريانه فى الملازمه، بأنّ هذه الملازمه قد كانت بين العنبيّه والغليان، والآن صار العنب زبيباً فهل هى باقيه أو لا؟

والإستصحاب الثانى تنجيزى. والأوّل تعليقى.

وقد طرح الشيخ البحث فى كليهما، وأجرى الإستصحاب فى كليهما.

بعد الفراغ من المقدّمتين

نقول: إنّه يقع البحث فى الإستصحاب التعليقى فى الحكم المعلَّق، كما فى المثال المعروف، وقد يقع فى الموضوع المعلَّق، كما فى: الصّلاه إن كانت فى هذا الثوب فقد كانت فيما يؤكل لحمه، والآن حصل تغيّرٌ فى الثوب، فهل يستصحب بقاء الصّلاه فيما يؤكل لحمه أو لا؟

الكلام فى إستصحاب الحرمه

اشاره

ويقع البحث فى إستصحاب الحرمه ــ بناءً على القول بجريان الإستصحاب فى الأحكام الكليّه الإلآهيّه ــ تارةً: فى مرحله المقتضى، وأُخرى: فى مرحله المانع.

ص: ٣٠١

فالبحث فی مقامین:

المقام الأوّل، وقد ذکر القائلون بجریان الإستصحاب لهذا المقام طرقاً:

طریق الشیخ

ذکر الشیخ:(۱) أن مـا لا یقبل جریان الإستصـحاب فیه هو المعـدوم المطلق، أی ما لا فعلیّه مطلقاً. وأمّا ما له الفعلیّه ولو من بعض الجهات، فیجری فیه الإستصحاب، وما نحن فیه من هذا القبیل.

وذلک، لأن الشارع لمّا قال «العنب إذا غلا یحرم»، فقـد جعل الحکم ــ وهو الحرمه ــ علی تقـدیر تحقّق الشـرط ــ وهو الغلیان، فهو مجعولٌ لکن علی تقدیر، وهذا کاف لأن تشمله عمومات الإستصحاب.

وفیه:

إنّه فرقٌ بین التکوینیّات والإعتباریّات. ففی عـالم التکوین، یکون للمقتضـی وجودٌ بوجود المقتضـی له، فالعلقه موجوده بوجود النطفه، وکـذلک غیرهـا من التکوینیّات. أمّا فی عـالم الإعتبار، فلیس الأمر کـذلک، فلا یکون للحکم المترتّب علی (العنب إذا غلا) وهو (الحرمه) وجودٌ بوجود (العنب) بـدون (الغلیـان)، وذلـک لعـدم تعقّـل مـا تقـدّم ذکره فی الأُـمور الإعتباریّه، لأنّ الأمر الاعتباری یـدور مـدار کیفیه إعتبار المعتبر، وإذا کان المعتبر قـد إعتبر الحرمه بالنسـبه إلی العنب والغلیان، فجعل موضوع الحکم مرکّباً من العنب والشرط، فهو ینتفی بانتفاءه، ومن الواضح إنتفاؤه عند عدم الغلیان، فلا حکم حینئذٍ أصلاً، لا أنّه فی مرحله القوّه والإقتضاء کما تقدّم فی التکوینیّات.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۲۳.

وعلى الجمله، فإنّ المعتبر فى الإستصحاب هو الوجود اليقينى للمستصحب سابقاً، وهذا إنّما يكون فى الإستصحاب التنجيزى، وأمّا فى التعليقى، فإنّ الحكم تقديريٌّ فلا تعمّه أدلّه الإستصحاب.

وبعباره أُخرى: (التقدير) يقابل (التحقيق). ونحن فى الإستصحاب نحتاج إلى الوجود السّابق التحقيقى لا التقديرى فإنّه وجود فرضى. وقوله: (العنب إذا غلا ـ يحرم) قبل تحقّق العنب والغليان معاً إنشاءٌ للحكم، وهذا الإنشاء لا ـ شك فيه حتّى يجرى فيه الإستصحاب.

طريق صاحب الكفايه

وذكر صاحب الكفايه(۱) ما حاصله: إنّ الحكم قبل الغليان حاصلٌ إلاّ أنّه غير فعلى، ولمّا يتحقّق الغليان يصير فعليّاً، وبذلك يجرى الإستصحاب، لتماميّه أركانه، كما هى تامّه فى الحكم المنجّز، مع الفرق بينه وبين المنجّز، لأنّه الفعلى من جميع الجهات.

والحاصل: إنّ المهم هو اليقين بأصل وجود الحكم المستصحَب، وأمّا كونه فعليّاً، فلا دخل له فى الإستصحاب.

وفيه:

ما تقدّم فى الإشكال على الشيخ، فقد كان تعبير الشيخ بـ«التقدير» وصاحب الكفايه يعبّر بـ«الفعليّه». فقد قلنا: بأنّ الشارع قد رتّب الحكم فى عالم الإعتبار على الموضوع المقدَّر الوجود، فإن تحقّق الموضوع تحقّق الحكم وإلاّ فلا وجود للحكم أصلاً، وإلاّ يلزم وجود الحكم بلا موضوع.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۱۱.

وعلى الجمله، فإنّ الفعليّه مساوقه للوجود، وإذ لم يكن الغليان فعليّاً فلا وجود له فلا حرمه حينئذٍ.

طريق المحقّق العراقى

وذكر المحقّق العراقى(١) طريقاً آخر له ثلاث مقدّمات.

(المقدّمه الأُولى) إنّ الحكم تاره: مطلق بالنسبه إلى موضوعه. وأُخرى: معلَّق عليه. والتعليق تارةً: عقلى وأُخرى: شرعى.

فإن كان مطلقاً، وجب تحصيله، كما لو أمر الطبيب المريض بشرب الدواء. فإن عليه تحصيله.

وإن كان معلّقاً، والتعليق عقلى، كما لو قال: أكرم العالم. فإنّ العقل يرى تعليق وجوب الإكرام على تحقّق الموضوع وهو العلم، فهو يدرك أن معنى هذا الكلام أنّه إذا تحقّق العالم وجب إكرامه، وإلاّ فلا يجب تحصيل العالِم.

وأمّا التعليق الشرعى، فهو مثل: «العنب إذا غلا يحرم»، حيث كان الحكم منوطاً بالغليان بحكم الشارع.

(المقدّمه الثانيه) إنّ القيد تاره: قيد للوجوب _ الهيئه. وأُخرى: قيدٌ للمادّه أى الواجب. ولا يخفى أنّ كلا القسمين له دخل فى مصلحه الحكم، إلاّ أنّ قيد الهيئه له دخل فى وجود أصل المصلحه، فصلاه الظهر _ مثلاً _ لا مصلحه لها قبل الزوال، وقيد المادّه يحقّق الفعليّه للمصلحه، كالطهاره بالنسبه إلى صلاه الظهر الواقعه بعد الزوال. فموقع قيد الوجوب فى سلسله علل الحكم، وموقع قيد الواجب فى

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ١۶٢.

سلسله المعلولات للحكم.

ونتيجه هذه المقدّمه هی: إنّه کما لا یُعقل تقیّد المعلول بعلّته، ولا تقیّد العلّه بالمعلول، لاختلاف المرتبه بین العلّه والمعلول، لکنّ القید والمقیَّد فی مرتبهٍ واحده. کذلک لا یُعقل بین الموضوع والحکم، فإنّه وإن لم تکن النسبه بینهما هی العلیّه والمعلولیّه، لکنّ ملاک العلیّه والمعلولیّه موجود بینهما، وهو التقدّم والتأخّر الرتبی. فلو کان شیء علّهً للموضوع أو الحکم، لم یعقل تقیّد الموضوع أو الحکم به للاختلاف الرتبی، مثلًا: وجوب الصّلاه متأخّر عن المصلحه، والمصلحه متأخّره عن زوال الشمس. وأیضاً: ففی: العنب إذا غلا یحرم، الحرمه مقیَّده بالغلیان، فیکون الغلیان دخیلاً فی الملاک، فلا یعقل تقیّد الحکم ـ وهو الحرمه ـ بعلّه الملاک له.

والحاصل: إنّه لا یعقل تقیّد الحکم بالملاک.

لکنّ (التقیّد) أمرٌ و(التضیّق) القهری أمر آخر، فصحیح أنّ الحکم لا یتقیّد بموضوعه ولا یتقیّد بعلّه الموضوع، لکنّ دائره الحکم دائماً مضیَّقه بدائره الموضوع، ولا یعقل أن یکون الحکم أوسع دائرهً من موضوعه. مثلًا: الحراره الناشئه من النار لا تتقیّد بالنار، لکون النار مقدّمهً رتبهً علی الحراره، لکنّ دائره هذه الحراره مضیّقه بالنار، إذ الحراره الناشئه من النار غیر الناشئه من الشمس.

(المقدّمه الثالثه) وهی مهمّه، وحاصلها: إنّ ما تقرّر عند الکلّ من أنّ الأحکام الشرعیّه بنحو القضایا الحقیقیّه، سواء التکلیفیّه مثل: الخمر حرام، والوضعیّه مثل: البیع لازم ـ وفی التکوینیّات کذلک مثل: النار حارّه. فإنّه: کلّما تحقّق شیء واتّصف بأنّه نار فهو منشأ للحراره ـ . یقول العراقی: لیس علی إطلاقه، فهو صحیح فی الأحکام الوضعیّه دون التکلیفیّه فی الأحکام الخمسه کلّها.

أمّـا فى الوضـعيّه، فـإن الحكم الوضـعى قوامه الاعتبار من المعتبر، فهو يعتبر الزوجيّه والبينونه والملكيّه وهكـذا ... ولكن الأحكام التكليفيّه قوامهـا الإرـاده أو الكراهه من المولى، فإذا أُبرزت الإراده التشـريعيّه من المولى أو الكراهه إنتزع العقل من ذلك البعث أو الزجر.

والحاصـل، إنّه يكون العروض والإتّصاف ــ فى القضايا التكوينيّه وفى الأحكام الوضـعيّه ــ فى الخارج، فهى قضايا حقيقيّه. وأمّا الأحكـام التكليفيّه، فـإن قوامها الإراده والكراهه، وهما من الأُمور النفسانيّه ذات التعلّق، مثل الشّوق والحبّ والبغض، فهى متقوّمه بالمتعلَّق، ولمّا كانت نفسانيّه، فإن المتعلَّق لها نفسانى كـذلك، وإلاّ يلزم أن يصـير النفسانى خارجيّاً والخارجى نفسانيّاً، وكلاهما محال، أو يلزم تحقّق الإراده بلا مراد والكراهه بلا مكروه، وهذا محال كذلك.

ثمّ إنّ الإـراده والكراهه ينقسـمان عنـد المحقّق العراقى إلى: المنوطه وغير المنوطه، ففى «العنب إذا غلاـ يحرم»، حيث الحكم هو الكراهه وقد أُبرزت بكلمه يحرم، تكون الكراهه منوطةً بالغليان، بخلاف: الخمر حرام، فإن الخمر أُبرزت الكراهه بالنسـبه إليه بلا إنـاطه. وكـذا الحـال فى الإـراده، فقـد يقول: أكرم زيـداً، بلاـ إنـاطه. وقـد يقول: إن جـاءك زيـد فأكرمه، فأناط وجوب الإكرام بالمجىء.

وحاصل ذلك: إنّه فى جميع الواجبات والمحرمات المطلقه، تكون الإراده والكراهه غير منوطه، وفى المقيّده يكونان منوطتين.

وإذا تمّ هذا تمّ الإستصحاب التعليقى.

وذلك: لأن «العنب إذا غلا يحرم» قـد خرج عن القضايا الحقيقيّه، لأنّ الغليان فيه ليس الغليان الخارجى بل النفسانى ــ لِما تقـدّم من أن الحرمه هى

ص: ۳۰۶

الکراهه النفسانیّه، فلا تعقل أن تُناط بأمرٍ خارجی ــ وعلیه، فالکراهه النفسانیّه موجوده قبل الغلیان الخارجی، وحینئذ، لو حصل تغیّرٌ فی العنب ووقع الشک فی بقاء الکراهه السّابقه، حکم ببقائها بمقتضی دلیل الإستصحاب.

والحاصل: إنّ الإراده فی النفس، والمراد فی النفس. وکذلک الکراهه. وعلیه، فالحکم موجود قبل تحقّق الغلیان فی الخارج، ومع الشک یستصحب.

ولا یخفی أنّ کون الإراده والکراهه فی النفس، لا ینافی کون محرکیّه الإراده والکراهه فی الخارج، إذ الإراده والکراهه شیء، ومحرکیّتهما نحو الإمتثال شیء آخر.

الإشکال علیه

إنّه سیأتی الإشکال المبنائی علی هذا المحقّق فی حقیقه الحکم کما ذکر فی المقدّمه الثالثه. بل المهم الإشکال فی ما ذکره فی المقدّمه الثانیه، وذلک:

لأن العمده فی عدم جریان الإستصحاب التعلیقی هو: إنّ قید الحکم دخیل فی الموضوع، فکان الغلیان الذی هو قید الحرمه جزءً للموضوع، فمع عدم تحقّق الغلیان لم یتحقّق الموضوع للحکم بالحرمه، فلا حکم قبل الغلیان حتّی یستصحب.

فذکر العراقی ــ فی المقدّمه الثانیه ــ أنّ قید الحکم من علل الحکم، والموضوع للحکم لا یتقیّد بعلّه الحکم، فلیس الغلیان قیداً للحکم، فأرکان الإستصحاب تامّه.

وهنا موضع الإشکال علیه.

وتوضیحه: إنّه لا ریب فی وجود الإختلاف الرتبی بین الموضوع والحکم، وهذا الإختلاف طبعی کالاختلاف بین الواحد والاثنین، والملاک فی إختلاف المرتبه طبعاً هو إحتیاج أحد الطرفین إلی الآخر واستغناء الآخر عن طرفه، فالاثنین محتاج

ـ فى عـالم التصـوّر وفى عـالم التحقّق ـ إلى الواحـد، لكنّ الواحـد غير محتـاج إلى الاـثنين. والموضوع والحكم كـذلك، فـإن الإـكرام محتـاج إلى زيـد العـالم، ولكنّ زيـد العـالم غير محتاج إلى الإكرام ... هـذا ملاك التقـدّم والتأخّر الطبعى بين الموضوع والحكم.

لكنّ الكلام فى القيد مثل الغليان الذى هو قيدٌ للحرمه، فلولا الغليان لم يوجد الحرمه، فهو العلّه للحكم.

أى إنّ الغليان هو الموجب للمفسـده للعنب فيترتّب الحكم وهو الحرمه، فالغليان قيدٌ للحكم وهو فى مرتبه العلّه له، إلاّ أنّ الكلام كلّه هو النسبه بين الغليان والموضوع، فإن كان الغليان متأخّراً رتبةً عن الموضوع ـ لكونه أى الغليان قيداً وعلّه للحكم وهو متأخّر عن الموضوع ـ فالحق مع العراقى، وإلاّ بطلت نظريّته؟

لقـد ذكرنا ملاك التقـدّم والتأخّر بين الموضوع والحكم، فهل الملاك المذكور موجودٌ بين الموضوع وقيد الحكم ليتم ما ذهب إليه؟

الحق أنّه: لا.

لأـنّ الموضوع لا علاقه له بالغليان، لا فى عالم التصوّر ولا فى عالم التحقّق، إنّ الموضوع وهو العنب لا يحرم بـدون الغليان، لكن لا تقدّم وتأخّر طبعاً بين العنب والغليان.

إنّ الغليـان مثـل العلم، فكمـا كان العلم قيـداً لوجوب الإكرام، ولولا العلم فلا إكرام فهو علّةٌ للإكرام، لكنّ العلم وزيـد الموضوع لوجوب الإكرام فى مرتبةٍ واحدهٍ، وليس بينهما ملاك التقدّم والتأخّر كما تقدّم، كذلك الغليان بالنسبه إلى حرمه شـرب العنب، فهو علّةٌ للحرمه لكنّه فى مرتبه الموضوع.

وتحصّل: أنّ الغليان علّه للحكم وهو فی مرتبه الموضوع أی العنب وقیـدٌ له، لعدم وجود ملاک التقدّم والتأخّر الطبعی بین العنب والغلیـان، لعـدم توقّف ذات العنب علی الغلیـان، کمـا أنّ الواحـد غیر متوقّف علی الاـثنین، وذات الغلیـان أیضـاً غیر متوقّف علی العنب لتحقّقه فی الماء أیضاً.

والعراقی یقول: لا یمکن تقیید العنب بالغلیان، لکون الغلیان علهً للحرمه، لکونهما فی مرتبتین.

لکن ظهر بطلانه نقضاً وحلاًّ. أمّا نقضاً، فبمثل وجوب إکرام زید العالم. وأمّا حلاًّ، فلعدم إختلاف المرتبه.

وممّا یؤکّد ما ذکرنا: القانون المسلّم به عند الکلّ، من أنّ الحاکم الملتفت إلی إنقسامات موضوع حکمه، غیر مهمل له، فإمّا هو مطلق وإمّـا مقیّد. وفی المثـال: لاـ شـکّ فی وجود القیـد وهو الغلیـان فی مقـام الإثبات، فکان الحکم وهو الحرمه منوطاً بالغلیان، کإناطه وجوب العتق بالإیمان.

هـذا کلّه بغضّ النظر عن الإشـکال المبنائی، وذلک أن الحکم لیس الإراده والکراهه، بل هو جعل المولی. نعم، الإراده والکراهه هما المنشأ للحکم بالوجوب أو الحرمه.

طریق المحقّق الحائری

وذهب الشیخ الحائری(۱) وتلامذته تبعاً له إلی جریان الإستصحاب

ص: ۳۰۹

۱- ۱. درر الأُصول: ۵۴۵.

التعليقی. وحاصل کلامه: تمامیّه الأرکان ووجود الأثر فی الزمان اللّاحق، لأنّ اللّازم فی الإستصحاب أن یکون المستصحب ذا أثر فی مرحله الشک، وأن یکون الیقین السّابق والشک اللّاحق فعلیین، وکلّ ذلک حاصل هنا.

توضیح ذلک: إنّ للحاکم فی الأحکام المعلَّقه إنشاءً، فهو لمّا یقول: «العنب إذا غلا یحرم» یُوجد شیئاً لم یکن _ لأن حقیقه الإنشاء هو الإیجاد، وهذا لا فرق فیه بین الأحکام المعلّقه والأحکام التنجیزیّه _ والإیجاد لا ینفک عن الوجود. وعلیه، فقد حصل حکم للعنب إذا غلا وهو الحرمه، فلو حصل تغیّرٌ فی العنب قبل الغلیان، یقع الشک فی بقاء تلک القضیّه الشرطیّه المجعوله؟

لقد کان الیقین بالقضیّه موجوداً، والشک فی بقائها موجود الآن، ومقتضی دلیل الإستصحاب هو التعبّد بالبقاء.

والحاصل: إنّه کما للشارع إنشاءٌ فی الأحکام المطلقه المنجّزه، کذلک فی المعلّقه، وإذا کان الحکم معلّقاً، کان فعلیّاً من جههٍ وغیر فعلی من جهه. وهذا هو الفرق بین المعلّق والمطلق، ولا ـ فرق غیره، فکما یجری الإستصحاب هناک لتمامیّه الأرکان، کذلک هنا.

والمحقّق الإصفهانی(۱) قرّر هذا المطلب ببیانٍ آخر وحاصله:

إنّ حقیقه الحکم عباره عن الإنشاء بداعی جعل الداعی فی الواجبات، وبداعی جعل الزاجر فی المحرّمات، فهو ما یمکن أن یکون باعثاً للمکلّف أو زاجراً فی نفس المکلّف الخالی عن شوائب الموانع عن العبودیّه.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۵ / ۱۷۳.

وهـذا حاصـل فى «العنب إذا غلاـ يحرم»، فهو حكم بحرمه الشـرب معلّقـاً على الغليان، فلو حصل تغيّرٌ فى العنب، وشك فى بقاء الحكم، فالمرجع عموم لا تنقض.

النظر فيه:

لقـد ذكروا أنّ هنـا إنشاءً، والإنشاء هو الإيجاد، وهـذا يسـتلزم أن يكون هناك وجودٌ لأنّ الإيجاد والوجود واحـدٌ حقيقةً، متعـدّد إعتباراً. هذا صحيح، ولكنّه مبنيٌّ على أن يكون (الإنشاء) هو (الإيجاد) وهو أوّل الكلام. إذ يرد عليه:

أمّا نقضاً، فإنّ الملكيّه من الإنشائيات، فلو أوصـى بملكيّه الـدار لزيـدٍ قائلًا: ملّكتك دارى بعد مماتى، كان إنشاءً، لكنّ المنشأ ــ وهو الملكيّه ــ معلّق على الموت ... فلو كـان الإنشـاء إيجـاداً ــ والإيجاد هو الوجود فى الحقيقه ــ لزم أن تكون الملكيّه فعليّةً لا أن تكون بعد الموت.

وأمّـا حلاًّ فإن حقيقه (الإنشاء) ليس (الإيجاد) بل قيل هو (الإعتبار والإبراز) وهو قولٌ قوىّ، وعليه، يكون الإعتبار فعليّاً، والمعتبر وهو الملكيّه بعد الموت، ولذا ليس للوصى التصرّف فى الدار مادام الموصى حيّاً.

وفى «العنب إذا غلا يحرم» كـذلك، فقد أبرز إعتبار الحكم الآن، لكنّ الحرمه معلّقه على الغليان، وحيث لا غليان فلا حرمه سابقاً حتّى تُستصحب.

وذكر المحقّق العراقى دليلًا نقضيّاً للقول بالجريان وهو:

إنّه إذا كان الإشـكال على الإستصحاب التعليقى عدم تحقّق الموضوع المتيقَّن ــ لكون الغليان جزءً للموضوع وهو غير متحقّق ــ فإن هذا الإشكال موجود فى جميع موارد الإستصحاب فى الشبهات الحكميّه، مع أنّ المشهور

تمـاميّه الإستصـحاب فيها. مثلاً: الماء المتغيّر بالنجاسه نجس، فلو علمنا بنجاسه الماء للتغيّر بالنجاسه، ثمّ زال التغيّر وشُک فی بقاء النجاسه، يجری إستصحاب النجاسه، مع زوال التغيّر الذی کان جزءً للموضوع.

وفيه: إنّ موضوع (النجاسه) هو (الماء المتغيّر بالنجاسه)، والفقيه يفرض وجود الماء والتغيّر ويفتی بالنجاسه، فإذا زال التغيّر حصل الشک فی بقاء النجاسه فيتمسّک بالإستصحاب. فالشکّ حاصل بعد تحقّق الموضوع.

أمّا فی الإستصحاب التعليقی، فالمفروض تحقّق جزءٍ للموضوع وهو العنب، دون الجزء الآخر وهو الغليان.

وهذا الفرق کاف لعدم تماميّه النقض.

الکلام فی إستصحاب الملازمه

اشاره

ثمّ إنّ الشيخ(١) جوّز فی المقـام جريـان الإستصـحاب فی الملازمه، وهو إستصـحاب تنجيزی، لأنّ الملازمه بين الغليان والحرمه کـانت موجودهً يقينـاً، أی إنّ الشـارع بإنشـائه «العنب إذا غلاـ يحرم» جَعَـل هـذه الملازمه والسّـببيّه بلا ريب. سواء کان العنب أو الغليان موجوداً أو لا.

وهذه الملازمه شرعيه، بلا ريب.

ثمّ حصل الشک فی بقائها علی أثر التغيّر فی العنب.

فأرکان الإستصحاب تامّه، وليس من الإستصحاب التعليقی، لأنّه لا يعتبر فی

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٢٢٣.

الملازمه بين الشيئين تحقّق الطرفين بالضروره، قال تعالى «لَوْ كانَ فيهِما آلِهَهٌ إِلاَّ اللّه ُلَفَسَدَتا »،(۱) فالملازمه موجوده، مع القطع بعدم وجود الآلهه وعدم وجود الفساد.

الإشكال عليه

وقد أُورد عليه: بأنّ المستصحَب إمّا الموضوع وإمّا الحكم. والملازمه ليس منهما.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن لا دليل على حصر المستصحَب فيهما، بل كلّما أمكن للشارع جعله والتعبّد به أمكن إجراء الإستصحاب فيه، والملازمه أمر إنتزاعی موجود بمنشأ إنتزاعه، ولمّا كان المنشأ شرعيّاً، فهو مجعولٌ من الشارع بتبعه.

والذی يرد على الشيخ هو: إنّ الأمر الإنتزاعی غير مستقلّ فی تحقّقه بل قائم بمنشأ الإنتزاع، فتارةً: يكون وجوده مع وجود المنشأ، كما فی الفوقيّه بالنسبه إلى الفوق. وأُخرى: يكون وجوده منحازاً عن وجود المنشأ، كما فی الملازمه.

لكنّه على كلّ حال قائم بوجود المنشأ، فلو لم يتحقّق المنشأ فلا وجود له.

وعلى هذا، فإنّه مع عدم تحقّق الغليان والحرمه، لا وجود للملازمه، ومع عدم وجودهما سابقاً لم يتم الإستصحاب.

فالإستصحاب التنجيزی فی الملازمه باطل.

بل هذا الإستصحاب تعليقی، لأن الملازمه متأخّره رتبهً عن الغليان والحرمه، إذ الحقيقه هی أنّه لو تحقّق الغليان فی العنب لكان ملازماً مع الحرمه.

فما ذكره الشيخ باطلٌ من جهتين.

۱- ۱. سوره الأنبياء، الآيه ۲۲.

الكلام فی مرحله المانع

ولو سلّمنا تمامیّه المقتضی لجریان الإستصحاب، فهل من مانع؟

إنّه إستصحاب الإباحه لشرب هذا العصیر، فأمّا علی مسلک التضادّ بین الأحکام، کما علیه صاحب الکفایه، فالتعارض لا محاله. وأمّا علی مسلک عدم التضادّ بینها کما علیه المحقّق الإصفهانی _ لکونها أُموراً إعتباریّه ولا تضادّ بین الإعتباریّات _ فالتعارض یقع فی حکم العقل، لأنّ إستصحاب الحرمه ینتج الموضوع لحکم العقل بالتنجیز، وإستصحاب الإباحه ینتج الموضوع لحکمه بالتعذیر، وبین التنجیز والتعذیر تعارض. ویقع أیضاً فی مرحله الإمتثال، کما هو واضح.

فالإستصحاب التعلیقی ساقط بالمعارضه علی کلّ تقدیر، وحینئذٍ، فالمرجع عموم «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام» بناءً علی شموله للشبهتین، وأمّا بناءً علی إختصاصه بالشبهه الموضوعیّه فالمرجع فی الحکمیّه هو أصاله البراءه.

وذهب الشیخ وتبعه المیرزا(۱) إلی حکومه الإستصحاب التعلیقی للحرمه علی الإستصحاب التنجیزی للإباحه، لأنّه إذا جری رفع الشک فی الإباحه، فلا تعارض.

ویجاب عن ذلک: بأنّ شرط الحکومه هو إختلاف المرتبه بین الحکم والمحکوم، بأن تکون نسبه أحدهما إلی الآخر نسبه الموضوع إلی الحکم أو السّبب إلی المسبّب، وإذ لا توجد بین الشکّین لا هذه ولا تلک، فلا حکومه.

وذکر صاحب الکفایه(۲) وجهاً آخر لرفع المعارضه ومحصّله:

۱- ۱. أجود التقریرات ۴ / ۱۲۶، فوائد الأُصول ۴ / ۴۷۳.

۲- ۲. کفایه الأُصول: ۴۱۱ _ ۴۱۲.

إنّ الحليّه الثابته للزبيب قبل الغليان غير قابله للبقاء، ولا يجرى فيها الإستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك، لأنّ الحليّه فى العنب كانت مغيّاه بالغليان، إذ الحرمه فيه كانت معلّقةً على الغليان، ويستحيل إجتماع الحليّه المطلقه مع الحرمه على تقدير الغليان كما هو واضح. وأمّا الحليّه فى الزّبيب، فهى وإن كانت متيقّنه، إلاّ أنّها مردّده بين أنّها هل هى الحليّه التى كانت ثابته للعنب بعينها ــ حتّى تكون مغيّاه بالغليان ــ أو أنّها حادثه للزبيب بعنوانه، فتكون باقيةً ولو بالإستصحاب. والأصل عدم حدوث حليّه جديده وبقاء الحليّه السّابقه المغيّاه بالغليان، وهى ترتفع به، فلا تكون قابلةً للإستصحاب، فالمعارضه منتفيه.

قال السيّد الخوئى:

وهذا الجواب متين.(١)

الكلام فى الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات

اشاره

ثمّ إنّه قد وقع الكلام بين الأعلام فى جريان الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات ومتعلّقات الأحكام، مثلًا: لو وقعت الصّلاه فى اللّباس المشكوك كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، هل يصحّ أن يقال: هذه الصّلاه قبل لبس هذا اللّباس لو كانت واقعةً خارجاً لم تكن فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والآن كذلك؟

ولا يخفى الفرق بين القول بأنّه يشترط فى صحّه الصّلاه أن لا تكون فيما لا يؤكل لحمه، والقول بأنّ ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّه الصّلاه، لأنّه إن كانت الصّلاه مشروطه بعدم وقوعها فيه، فمع الشك فى تحقّق الشّرط تحكّم قاعده الإشتغال.

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١٧٠.

وأمّا إن كان ما لا يؤكل لحمه مانعاً، فمع الشك فى المانعيّه فالأصل عدمها.

وعلى الجمله، هل يجرى الإستصحاب التعليقى فى موضوعات الأحكام أو لا؟

لابدّ من البحث فى مقامين:

۱ _ مقام المقتضى

أمّا من حيث الإقتضاء، فمن قال بجريان الإستصحاب التعليقى فى الأحكام لا يقول به فى الموضوعات، لأنّ الموضوع ذا الأثر هو الوجود التحقيقى لا التعليقى، فالوجود الفرضى التعليقى ليس بموضوعٍ للحكم الشّرعى ولا العقلى، فلا تشمله أدلّه الإستصحاب، وعلى فرض جريانه فيه، كان لازمه وقوع الصّلاه فى غير ما لا يؤكل لحمه، وهو أصل مثبت.

۲ _ مقام المانع

وعلى فرض الجريان، فإنّ الإستصحاب التعليقى فى الموضوع المقتضى لوقوع الصّلاه فى غير مأكول اللّحم، معارَض دائماً بالإستصحاب التنجيزى، فإنّه يقتضى عدم وقوع الصّلاه بتلك الصّفه، وإذا تعارضا تساقطا.

التنبیه السادس: فی إستصحاب عدم النسخ

اشاره

ویقع البحث فی مقامین:

١ ـ إستصحاب عدم النسخ بالنسبه إلی أحکام الشرائع السّابقه.

٢ ـ إستصحاب عدم النسخ بالنسبه إلی أحکام هذه الشریعه.

وفی المقام الأوّل:

تارهً: یشک فی بقاء المجعول.

وأُخری: یشک فی بقاء الجعل.

الکلام فی إستصحاب عدم النسخ حیث یشکُّ فی بقاء الجعل السّابق

فنقول: إنّ من الأحکام ما جعل سابقاً بعنوان (النصاری) و(الیهود). وهذا القسم خارجٌ عن البحث.

ومن الأحکام ما جعل بعنوان (یا بنیإسرائیل) مثلًا. وهذا یدخل فی البحث فیما لو أسلم أحدٌ من بنیإسرائیل.

ص: ٣١٧

ولكن المهمّ: ما جعل فی الشرائع السّابقه بعنوان (الناس) ونحو ذلک.

والبحث فی مقامین:

١ _ مقام المقتضی

والإشکال فی أصل جریان هذا الإستصحاب هو عدم تمامیّه الأرکان، لأنّ من هو من أهل شریعه الإسلام یشک فی شمول الأحکام المجعوله فی شریعه عیسی علیه السّلام له، وإذا کان فی شک کذلک، فلا یقین عنده بثبوت الحکم له، ومع عدم الیقین السّابق فلا شک، لأن الشک لاحقاً متفرّع علی الیقین السّابق.

بیان الشیخ بوجهین

اشاره

بیان الشیخ(١) بوجهین:

الوجه الأوّل:

اشاره

إنّ الإشکال یتمُّ بالنسبه لمن لم یدرک الشریعه السّابقه. وأمّا من أدرک الشریعتین _ مثل (سلمان الفارسی) علیه السّلام _ فقد کان الحکم متوجّهاً إلیه سابقاً، ومع الشک فی بقائه یستصحب البقاء. ولو شک فی نسخه یستصحب عدم النسخ. وإذا تمّ الإستصحاب بالنسبه إلی هذا الشخص المدرک للشریعتین، یکون الإستصحاب تامّاً لغیر المدرک أیضاً، بقانون الإشتراک.

الإشکال علی الشیخ

وما ذکره الشیخ مردود:

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٢٢٥.

أوّلاً: إن كان دليل قاعده الإشتراک لفظيّاً تمّ فيه الإطلاق، فيعم الأحکام الواقعيّه والظاهريّه، لکنّ دليله الإجماع وهو دليل لبّی، فيؤخذ بالقدر المتيقَّن، وهو الحکم الواقعی. والإستصحاب من الأحکام الظاهريّه.

ثانياً: سلّمنا الإطلاق. لکنّ موضوع قانون الإشتراک هو الوحده الصنفيّه. مثلاً: المسلمون مشترکون فی أحکام الصّلاه، فيقال: من سافر يقصّر، وفی الخمس فيقال: من اغتنم فعليه الخمس. فيعمّ هذا الحکم جميع المسلمين، لعدم الإختلاف فی الموضوع وهو عنوان المسافر، والمغتنم. وأمّا مع الإختلاف فی الصّنف، فلا تجری القاعده، ولذا لا يعمّ أخبار «من سافر يقصّر» من کان (حاضراً)، لأنّ (الحاضر) و(المسافر) صنفان.

وما نحن فيه کذلک. لأن (من أدرک الشريعتين) غير (من لم يدرک) فکيف يتمّ ما ثبت للأوّل بالنسبه إلی الثانی بقانون الإشتراک؟

دفاع الشيخ الحائری

وأجاب الشيخ الحائری(۱) عن الإشکال الثانی: بأنّ مراد الشيخ هو: إن غير المدرک کان علی يقينٍ بثبوت الأحکام السّابقه فی حقّ المدرک، فلو شک فی بقائها بالنسبه إلی المدرک بسبب مجیء الشريعه اللّاحقه، إستصحب بقائها بالنسبه إليه، وإذا تمّ ذلک بالنسبه إلی المدرک، تم بالنسبه إلی غير المدرک بقانون الاشتراک

۱- ۱. درر الأُصول: ۵۴۸.

فی التکلیف بینه وبین المدرک.

وفیه:

ویرد علی ما أفاده الحائری إشکالان:

الأوّل: إنّ الإستصحاب ـ وسائر الأُصول العملیّه ـ وظیفه الشاک نفسه «من کان علی یقینٍ فشک»، فلا تعمّ أدلّه الإستصحاب أن یشکّ شخص فی ما یتعلّق بغیره من الأحکام.

نعم. قام الدلیل علی إجراء المجتهد الإستصحاب فی مورد مقلِّده. کما لو کان مقلِّداً لشخصٍ یتیقَّن بأعلمیّته، فمات المجتهد وشک فی أعلمیّه الحیّ من الفقیه المیّت. فإنّ المجتهد یجری إستصحاب أعلمیّه المیّت فی حقّ المقلِّد ویقول له: یجب علیک البقاء علی تقلید المیّت، وذلک، لأن المقلِّد العامی عاجز عن التمسّک بالإستصحاب، فیقوم الفقیه مقامه فی ذلک. کما تقرّر فی باب الإجتهاد والتقلید.

الثانی: سلّمنا. لکن یعتبر الوحده الصّنفیّه فی جریان قانون الإشتراک کما تقدّم.

وتلخّص: عدم تمامیّه ما ذکره الشیخ فی الوجه الأوّل جواباً عن الإشکال.

الوجه الثانی:

اشاره

إنّ الأحکام الشرعیّه کلّها علی نحو القضایا الحقیقیّه، فکلّ من کان فی الوجود وکان مکلَّفاً، فهو مخاطب بالأحکام الوارده فی الشرائع السّابقه.

ص: ۳۲۰

نعم، لو كانت بنحو القضايا الخارجيّه، لكان المخاطب بها أهل تلك الشرائع دون الشريعه الإسلاميّه.

وعلى هذا، فأركان الإستصحاب تامّه، والإشكال مندفع.

وقد وافق المحقّقون على هذا الوجه إلّا السيّد الخوئى.

الإشكال على الشيخ

فأشكل رحمه اللّه بما حاصله:(۱)

أوّلاً: إنّ النسخ دفع للحكم وليس برفع، وإلّا يلزم نسبه الجهل إلى اللّه.

توضيحه: إنّ الحكم بلاـ ملاـك محال، وإذا جُعل فله ملاك، ورفعه مع وجود الملاك له محال كذلك. فحقيقه نسخ الحكم إنتهاء أمده.

وثانياً: إنّ كلّ حاكمٍ، فهو إمّا مطلق لموضوع حكمه، وإمّا مقيّد، لأن المفروض كونه ملتفتاً فليس بمهمل.

وفيما نحن فيه: فإن أحكام الشريعه السّابقه ليست بمهملهٍ، فهى إمّا مطلقه تشمل من لم يدرك تلك الشريعه، أو مقيّده بأهلها فقط الذين مضوا. لكنّ مقتضى المقدّمه الأُولى أنّ الملاك قد يكون محدوداً فينسخ الحكم ولا يبقى. وعلى هذا، فلو شك أهل الشريعه اللّاحقه فى شمول الحكم له، لم يكن للحكم حاله سابقه حتّى يستصحب بقاؤها.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۷۷.

فما ذكره الشيخ لتوجيه الإستصحاب مردود.

النظر فی هذا الإشكال

ومقتضـی الـدقّه انـدفاع هـذا الإشـكال، لمـا أشـرنا سابقـاً من أنّ موضوع الحكم تارةً: هو عنوان (النصاری) فلا يعمّ غيرهم يقيناً. وأُخری: عنوان (المؤمنين) فيعمّ من أدرک الشـريعتين. وثـالثةً: عنوان (النـاس)، وهـذا لا إشـكال فی عمومه. فالعناوين ثلاثه، فلا عموم لأحدها يقيناً ولا حاجه للنسخ. والثانی مشكوک العموم. والثالث مقطوعٌ بعمومه وشموله، والكلام الآن فی الثالث فنقول:

إنّ أهل الشـريعه اللّاحقه لا يشک فی شـمول العنوان وعموم الحكم له، وإنّما يشک فی بقاء الحكم وزواله، فيستصحب، لتماميّه أركانه. فهو نظير ما إذا تيقّن بحرمه الخمر مثلاً، ثمّ شک فی بقاء الحرمه، أو تيقَّن بتحقّق الزوجيّه غير أنّه شاک فی كونها منقطعه أو دائمه.

فأركان الإستصحاب تامّه. وقد وافق الميرزا الشيخ من هذه الجهه، إلّا أنّه أشكل علی هذا الإستصحاب من جههٍ أُخری:

إشكال الميرزا

وهی أنّه أصل مثبت.(۱) وذلک، لعـدم جواز العمل بالشـريعه السّابقه إلّا إذا وقع الإمضاء لها من قبل الشـريعه اللّاحقه، والإمضاء أمر وجودی، فلو أُريد إثبات

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۱۲۸.

الإمضـاء باستصـحاب عـدم النسـخ كـان من الأصـل المثبت، لأـن حقيقه الإمضـاء هو الإعتبـار المماثـل، وإثبات الإعتبار المماثل باستصحاب عدم النسخ أصل مثبت، لكونه من اللّوازم العقليّه لعدم النسخ.

والجواب: صحيحٌ أنّ الإمضاء هو الإعتبار المماثل، لكن لا حاجه لإثباته إلى الدليل الخاص، بل يكفى الدليل العام، وعموم دليل الإستصحاب يفى بذلك. فكأن الشارع يقول: كلّ ما شُرّع فى شريعه عيسى عليه السّلام يقيناً، وشُكّ فى بقائه، فلا يجوز نقضه ويجب العمل به.

الإشكال ببيانٍ آخر

ويتوجّه الإشكال بأنّه أصل مثبتٌ، ببيان آخر، وهو:

إنّ كلّ حكم فله مرحلتان، مرحله الإنشاء حيث يجعل الحكم فى هذه المرحله، سواء كان الموضوع محقّقاً أو لا، إذ يكفى فرض وجود الموضوع. ومرحله الفعليّه، حيث يتحقّق الموضوع للحكم خارجاً.

ثمّ إنّ الأـثر المترتّب على مرحله الإنشـاء هو فتوى الفقيه، فـإنّ نفس إنشـاء الحكم يكون موضوعاً للفتوى. وأمّا الأثر العملى، فهو يترتّب على مرحله الفعليّه، فهى مرحله الإطاعه والمعصيه.

وعلى هذا، فإنّ إستصـحاب عدم النسخ يعنى بقاء حكم الشارع وإنشائه، وبقاؤه يسـتلزم تحقّق الموضوع إسـتلزاماً عقليّاً، وهذا هو الأصل المثبت.

ص: ٣٢٣

وبعباره أَخرى: إنّه لا فعليّه للحكم قبل تحقّق الموضوع ــ لاستحاله الحكم بلا موضوع ــ فالمستصحَب هو الإنشاء والإعتبار فقط. وأمّا المعتبر ــ أى الوجوب واللّزوم ــ فهو بعد تحقّق الموضوع. فكان لازم إستصحاب الحكم وجود الموضوع، وهذا هو الأصل المثبت.

النظر فيه:

ويختلف الجواب عن هذا الإشكال بحسب إختلاف المسالك.

فهو ينـدفع بناءً على أنّ حقيقه الحكم عباره عن الإراده، والإراده تتحقّق بملاحظه الموضوع وتصوّره من دون حاجه إلى وجوده خارجاً، فالمولى يلحظ الإستطاعه فيريـد الحج، وإن كانت هـذه الإراده باعثهً للعبـد إذا تحقّقت الإستطاعه خارجاً. لكنّ الباعثيّه خارجه عن حقيقه الحكم.

فعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، لأنّ المستصحب هو الحكم الشرعى ولا مشكله.

وكذا على مبنى جريان الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات، كما ذهب إليه المحقّق العراقى، بتقريب أنّ هذا المكلَّف إن كان من الموجودين، كان محكوماً بالحكم الصّادر من المولى، والآن أيضاً كذلك.

وأمّـا على مبنى القـائلين بـأنّ الحكم عبـاره عن الأـمر الاعتبـارى المنشـأ بالإنشـاء مثـل آيه الحـج، حيث اعتبر وجوب الحـج على المستطيع. وآيه تحريم الخمر والميسر ... فلا يندفع الإشكال، لأنّ الحكم لا يكون فعليّاً إلّا بعد تحقّق الموضوع.

ص: ٣٢٤

إشكال آخر

وهنا إشكال آخر، وتوضيحه:

١ ــ إنّه لابدّ من اليقين السّابق والشك اللّاحق.

٢ ــ وإنّه لا نسخ قبل العمل بالحكم ولو مرّةً واحده، وإلّا تلزم اللّغويّه من جعله، وهو محال.

٣ ــ وإنّ الموضوع فى القضيّه الحقيقيّه هو الأفراد الأعم من المحقّقه الوجود والمفروضه الوجود، بخلاف القضيّه الخارجيّه، فموضوعها الفرد المحقّق وجوده. والطبيعيّه التى موضوعها نفس الطبيعه مثل الإنسان حيوان ناطق.

ثمّ إنّ عنوان (الكون فى الدار) مثلًا فى: (أكرم من فى الدار) يكون دخيلًا فى الحكم فى القضيّه الحقيقيّه، ولا دخل له فيه فى ما لو كانت القضيّه خارجيّه، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيّه بنحو القضايا الحقيقيّه، فهى لجميع المكلّفين إلى يوم القيامه، ولذا تنحلّ القضيّه الشرعيّه ويتعدّد الحكم بعدد أفراد الموضوع.

وإذا ظهر ذلك، توجّه الإشكال: بأنّ نسخ الحكم بالنسبه إلى المعدومين يكون من نسخ الحكم قبل وقت العمل به، لأنّه لمّا قال: كلّ من وُجد واتّصف بأنّه مستطيع يجب عليه الحج، فإنّ هذا الحكم باقٍ إلى يوم القيامه وينحلّ بعدد الأفراد، فلو نسخ، كان بالنسبه إلى المعدومين من النسخ للحكم قبل حضور وقت العمل به.

لا يقال: المفروض عمل الموجودين به، فلا يكون من النسخ قبل العمل.

لأنّا نقول: إن المفروض تعدّد الحكم المجعول بعدد الأفراد، فهو بالنسبه إلى المعدومين من النسخ قبل العمل، وهو محال. فالإستصحاب محال.

ص: ٣٢٥

الجواب عن هذا الإشكال

لكنّ هذا الإشكال أيضاً قابلٌ للدفع، وأنّ الحق جريان النسخ عقلاً فى القضايا الحقيقيّه أيضاً.

وتوضيح الدفع هو: إنّ كلّ حكمٍ شرعى مجعول فهو بنحو القضيّه الحقيقيّه، سواء كان تكليفيّاً مثل: المستطيع يجب عليه الحج. أو وضعيّاً مثل: البيع لازم. وهو مطلق من جهتين: الإطلاق الأفرادى، وبذلك ينحلّ الحكم بعدد الأفراد، والإطلاق الأزمانى، أى فى كلّ زمانٍ من الأزمنه، إذ لو كان مختصّاً بزمانٍ لزم تقييده فى مقام الإثبات. والإطلاقان المذكوران تارةً: يكون الدليل عليهما فى مقام الإراده الإستعماليّه هو اللّفظ، وأُخرى: يكون نفس عدم التقييد وكون المستعمل فيه صِرف طبيعه المكلَّف المستطيع، وطبيعه البيع ... وهكذا ... وعلى هذا، فلو جاء المقيّد المنفصل تحدّد به المراد الجدّى، وإن كان المراد الإستعمالى على سعته وإطلاقه لحكمهٍ فى ذلك.

وبهذا البيان يظهر أنّ الناسخ مقيّد للإطلاق الأزمانى، وأنّ الحكم كان من أوّل الأمر محدوداً بهذا الزمان الخاصّ، غير أنّ هذا المقيّد لم يُبيّن لحكمهٍ. فإن أُحرز بقاء الحكم زماناً من ناحيه الإطلاق الأزمانى أو دليلٍ خاصٍّ قائم على إستمرار الحكم مثل: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامه» فلا كلام. وإن لا يحرز ذلك، يقع الشكّ، وحينئذٍ، يتمسّك بالإستصحاب ويحكم ببقاء الحكم.

فالإشكال بأنّه من النسخ قبل وقت العمل، مندفع: بأنّ الناسخ مقيِّد زمانى من أوّل الأمر، وأنّ المراد الجدّى كان محدوداً بهذا الحدّ، غير أنّ الحكمه إقتضت

تـأخير البيـان. كما هو الحال فى المقيّد الأفرادى، فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ ورد منفصـلًا: لا تكرم الفسّاق من العلماء. كشف عن أنّ المراد الجدّى من إكرام العلماء كان محدوداً بالعلماء العدول، غير أنّ المصلحه إقتضت تأخير بيان ذلك.

والحاصل: إنّ المراد الإستعمالى فى القضايا الحقيقيّه مطلق، والمراد الجدّى مقيّد بأمدٍ معيّن، ويكون الدليل الكاشف عن التقييد هو الناسخ المقيّد للحكم من حيث الزمان.

مقام المانع

وبناءً على تماميّه مقام المقتضى لجريان الإستصحاب كما تقدّم، فهل من مانع؟

إنّ المانع عن هـذا الإستصـحاب هو العلم الإجمالى بوقوع النسخ فى قسمٍ من الشـرائع، فإجراؤه فى جميع الأحكام مخالف للعلم، وفى البعض دون بعضٍ ترجيح بلا مرجّح.

والجواب: إنّ هـذا العلم منحـلٌّ، لكونه دائراً بين الأقـل والأكثر، فمن الشـرائع ما هو منسوخ قطعاً، فيكون بالنسـبه إلى البقيه شـبههً بدويّهً، فالمانع عن الإستصحاب مفقود بعد تماميّه المقتضى.

التحقيق

لكنّ التحقيق عـدم وجود المقتضـى لهـذا الإستصـحاب، لعـدم وجود المثبت للأحكـام فى الشـريعه السّـابقه، لأنّ أحكام التوراه والإنجيل منها ما هو مقطوع النسخ، وأمّا بالنسبه إلى البقيه فما هو المثبت؟

إن التوراه الأصليّه غير موجوده، وكذا الإنجيل، وما هو موجود فمحرّف، وفيهما ما هو محالٌ، وما هو باطلٌ ... .

وعلى الجمله، فإنّ هذا البحث لا أساس له وإن طرحه العلماء فى الكتب.

ص: ٣٢٨

التنبیه السابع: فی حجّیه مثبتات الأصول وعدمها؟

اشاره

إنّ المشهور حجّیه مثبتات الأمارات، کما أنّ المشهور عدم حجّیه مثبتات الأُصول.

وقبل الورود فی البحث وذکر أدلّه عدم الحجّیه، نحرّر محلّ النزاع، ثمّ نذکر الفرق بین الأماره والأصل.

تحریر محلّ البحث

أمّا تحریر محلّ البحث فنقول:

إنّ المستصحب إمّا هو الحکم وإمّا هو الموضوع. فإن کان (الحکم). فإنّ أثره:

أوّلاً: بقاء المتیقَّن السّابق فی ظرف الشک. وهذا لا خلاف فیه، وإنّما الخلاف فی أنّ المجعول بالإستصحاب هو الحکم المماثل للواقع، کما علیه صاحب الکفایه. أو حرمه نقض الیقین بالشک من حیث العمل، کما علیه المیرزا. أو التعبّد ببقاء المتیقَّن السّابق کما علیه السیّد الخوئی؟

ص: ٣٢٩

وثانياً: يترتّب عليه حكم العقل بلزوم الإطاعه للحكم الشرعى، سواء كان واقعيّاً كما عليه الميرزا والإصفهانى، أو ظاهريّاً كما عليه صاحب الكفايه.

وثالثاً: إنّ الحكم المستصحَب إن كان له أحكام شرعيّه، فإنّها تترتّب، لأنّ أثر الأثر أثرٌ لذلك الشىء.

وإن كان المستصحب هو (الموضوع)، كما لو تيقّن بأنّ الإناء خمر ثمّ شك فى خمريّته، فإنّه يستصحب خمريّه هذا المائع بلا خلاف ــ وإن وقع الخلاف فى وجه ذلك، كما تقدّم فى الحكم ــ وإذا كان خمراً ترتّب عليه آثار شرب الخمر من الحرمه ولزوم الفسق.

ومورد البحث هنا هو أنّه إذا جرى الإستصحاب فى الحكم أو الموضوع، وكان له لازم عقلى أو ملزوم عقلى أو عادى أو ملازم عقلى أو عادى، فهل يترتّب أو لا؟ المشهور: لا. وقيل يترتّب مطلقاً. ولكلٍّ من الشيخ وصاحب الكفايه تفصيل.

الفرق بين مثبتات الأُصول والأمارات

اشاره

وأمّا الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأُصول، بالحجّيه فى الأُولى دون الثانيه، فقد اختلفت بياناتهم لذلك، ونحن نذكرها وما وقع بينهم من الكلام حولها:

البيان الأوّل

اشاره

ذكر الميرزا:(١) إنّه قد أُخذ الشك فى الواقع فى موضوع الأُصول كما فى دليل

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ١٢٩.

الإستصحاب، إذ قال عليه السّلام «لا تنقض اليقين بالشك» ولم يؤخذ ذلك فى موضوع الأمارات كخبر الواحد، كما فى الخبر: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه معالم دينى؟»(١) وإن كان الجهل والشك موجوداً فى مورد الأماره، وإلّا لما سأل.

هذا هو الفرق الأوّل.

والفرق الثانى: إنّ الأماره كاشفه عن الواقع وحاكٍ عنه وطريق إليه، وليس الأصل كذلك، نعم، هذه الكاشفيّه ناقصه.

والفرق الثالث: إنّ أدلّه إعتبار الأمارات تفيد إلغاء إحتمال الخلاف وتتميم الكشف عن الواقع.

هذا كلّه فى طرف الموضوع.

وأمّا فى طرف الحكم، فقد قال الميرزا: إنّ الجهات الموجوده فى العلم هى: إنّه صفهٌ نفسانيّه، وإنّه كاشف عن الواقع، وإنّه محرّك نحو العمل، وإنّه موجبٌ للتنجيز والتعذير. أمّا فى الأمارات، فالمجعول جهه الكاشفيّه كما فى: «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»، وأمثال ذلك. وأمّا فى الأُصول، فالمجعول جهه المحرّكيّه وترتيب الأثر عملاً.

وخلاصه كلام الميرزا:

إن الموضوع فى (الأصل) مقيّد بالشك فى الواقع. وأمّا (الأماره) فالموضوع فيها نفس الواقع، والشك فى المورد.

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٠.

وإنّ المحمول فى (الأصل) هو الجرى العمل على طبقه. وأمّا (الأماره) فالمحمول المجعول فيها هو الكاشفيّه عن الواقع.

فأشكل السيّد الخوئى(۱) على أُستاذه من جهه (مقام الإثبات) بأنّ ما ذكره من عدم أخذ الجهل والشك فى موضوع الأماره ينافى الدليل القائم على حجّيه الأماره وهو قوله تعالى: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ».(۲) فهذه الآيه المستدلّ بها فى مباحث (حجّيه الخبر) و(حجّيه الفتوى) قد أخذ فى موضوعها (عدم العلم)، فلا فرق بين الأماره والأصل، فكما قال فى الأصل «رفع ما لا يعلمون» قال فى الأماره: «إن كنتم لا تعلمون».

لكن يردّه: إضطراب كلماته رحمه اللّه فى هذه الآيه، سواء فى الفقه والأُصول. فقد صرّح فى مبحث خبر الواحد بعدم دلاله الآيه على حجّيته، وكذا فى التنقيح فى مباحث الإجتهاد والتقليد.

والتحقيق: إنّ الآيه غير دالٍّ على حجّيه الفتوى ولا على حجّيه خبر الواحد، لكونها فى أُصول الدين، إذ هى إرشاد إلى الفحص والتحقيق فى النبوّه. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الغايه فيها من (السؤال) هو (العلم)، والمراد هو العلم الوجدانى لا العلم التعبّدى ــ لأن إطلاق العلم على العلم التعبّدى مجازٌ ــ فمعنى الآيه: إسئلوا عن نبوّه النبى حتّى يحصل لكم العلم الوجدانى بنبوّته.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۸۲.

۲- ۲. سوره النحل، الآيه ۴۳، سوره الأنبياء، الآيه ۷.

بل الحق فى الجواب عمّا ذكر الميرزا هو (الإشكال الثبوتى) وهنا مقدّمتان:

١ ــ إنّ المقيِّد للإطلاق الشرعى يمكن أن يكون هو الحكم العقلى، كما فى (أكرم العالم) فإنّه مقيَّد عقلاً بالقدره.

٢ ــ إنّ نسبه الموضوع إلى المجعول نسبه العلّه إلى المعلول، ولاـ يمكن أن تكون دائره المحمول أوسع من دائره الموضوع ولا أضيق.

وبعد المقدّمتين:

لاـ ريب فى أنّ جعل الحجّيه للأماره إنّما هو للجاهل، فلا يعقل أن تُجعل للعالم، فكان المحمول مضيَّقاً، فلو كان الموضوع أعم من الجاهل والعالم، لزم أن يكون دائرته أوسع من دائره المحمول، فالموضوع فى الأماره مقيَّد بالجهل كذلك فيكون مثل الأصل، ولا فرق.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الإهمال من الحاكم الملتفت محال، فالغرض إمّا مقيَّد وإمّا مطلق. وعليه، فلمّا كان المحمول فى الأماره هو (الحجّيه) وهى للجاهل فقط، هل الموضوع مطلق؟ إنّه مقيَّد بالجهل.

فما ذكره فى الفرق بين (الأماره) و(الأصل) غير تام.

وأمّا ما ذكره الميرزا فى الفرق بين مثبتات الأماره والأُصول، فقد أُشكل عليه بثلاثه وجوه:

(الأوّل) إنّ ما ذكره من أنّ المجعول فى الأماره هو الكاشفيّه عن الواقع، وأنّ الشارع قد رتّب عليها أثر العلم الوجدانى التكوينى فيه:

إنّ هذا العلم الذى تفيده الأماره وكاشفيّتها على الواقع بالتعبّد الشرعى هو العلم الإدّعائى يقيناً، لأن العلم الحقيقى التكوينى لا يتحقّق بالجعل التشريعى. وإذا كان علماً ادّعائيّاً ــ كما فى «زيد أسد» على مذهب السكّاكى ــ فإنّه يرجع إلى التنزيل، أى تنزيل ما أفادته الأماره بمنزله العلم، وهذا فى الشرع موجود، كما فى «الطواف بالبيت صلاه»، وفى «لا شك لكثير الشك»، ونحو ذلك. ومن المعلوم أنّ التنزيل دائماً يكون بلحاظ الأثر. وعلى هذا، فإنّ الشارع إذا نزّل الخبر بمنزله العلم، فلابدّ وأن يكون بمقدار الأثر الذى تحقّق التنزيل بلحاظه، فلو أخبر الثقه زيداً بعدم وجود الحاجب على يده، كان مقتضى دليل إعتبار الخبر بعد تنزيله بمنزله العلم هو ترتيب أثر المخبر به وهو عدم وجود الحاجب. وأمّا وصول الماء إلى البشره إذا توضّأ، فإنّه لم يكن المخبر به، بل من لوازمه، فلا يكون حجّهً فيه.

(الثانى) إنّ المنزَّل دائماً فرع للمنزَّل عليه، هذا أوّلاً. وثانياً: إنّ العلم بلوازم المنزَّل عليه وترتيب الأثر عليها يتوقّف على الإلتفات إلى الملازمه. لكنّ العلم الوجدانى ــ وهو الملزوم ــ قد ينفكُّ عن لوازمه على أثر عدم الإلتفات بالملازمه. فالقول بعدم الإنفكاك بين العلم التعبّدى ولوازمه، وأنّ التعبّد له يشمل آثاره يستلزم زياده الفرع على الأصل، وهو محال.

(الثالث) إنّه إذا كان المستند فى حجّيه مثبتات الأماره هو تنزيل الأماره بمنزله العلم الوجدانى إدّعاءً، فيترتّب عليه الآثار العقليّه والعادّيه كما تترتّب على

العلم الوجدانى. ففيه:

إنّ مقتضى دليل الإستصحاب جعل العلم التعبّدى كذلك، لأنّه يفيد التعبّد باليقين فى ظرف الشك، فلتكن لوازمه حجّةً كالأماره، فلماذا الفرق؟

ولكنّ هذا الوجه الثالث _ وهو الإشكال النقضى _ مخدوش بوجوه:

١ _ إنّه إنّما يتوجّه على الميرزا لو كان يقول بإفاده أدلّه الإستصحاب لليقين التعبّدى فى ظرف الشک. ولكنّ الميرزا يقول بإفادتها للجرى العملى على طبق اليقين لا إحراز الواقع. بخلاف الأماره، فقد إختار أنّ أدلّتها تفيد إحراز الواقع والكاشفيّه عنه.

٢ _ على أنّه ليس فى شىء من أدلّه الإستصحاب ما يدلّ على ما ذكر، بل إنّ الشكّ مأخوذ فى أدلّته كما هو معلوم، بخلاف أدلّه إعتبار الأماره حيث لم يؤخذ فيها الشک أصلًا كما عرفت. فالفرق بينهما واضح.

٣ _ إنّ الحكم الوارد فى أدلّه الإستصحاب هو النهى عن النقض، والنقض _ كما لا يخفى _ من المفاهيم الإضافيّه، أمّا الناقض فهو الشک، وأمّا المنقوض فهو اليقين، ولولا وجود الشک كان النّهى لغواً، فكانت نسبه الشک إلى النهى نسبه الموضوع إلى الحكم. وأمّا فى الأماره، فلم يُحتمل الخلاف بل كون ملغيّاً، وهذا هو مراد الميرزا.

البيان الثانى

اشاره

وقال صاحب الكفايه:(١) إنّه لا شبهه فى أنّ مقتضى أخبار الإستصحاب هو

١- ١. كفايه الأُصول: ٤١٤.

إنشاء حكم مماثل للمستصحب فی إستصحاب الأحکام، ولأحکامه فی إستصحاب الموضوعات. ولا شبهه فی ترتیب ما للحکم المنشأ بالإستصحاب من الآثار الشرعیّه والعقلیّه. وإنّما الإشکال فی ترتیب الآثار الشرعیّه المترتّبه علی المستصحب بواسطهٍ غیر شرعیّه، عادیّه کانت أو عقلیّه. ومنشؤه أنّ مفاد الأخبار هل هو تنزیل المستصحب والتعبّد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه، أو تنزیله بلوازمه العقلیّه أو العادیّه، کما هو الحال فی تنزیل مؤدّیات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بواسطه، بناءً علی صحّه التنزیل بلحاظ أثر الواسطه أیضاً لأجل أنّ أثر الأثر أثر؟

وملخّص ما أفاده ـ وتبعه المحقّق العراقی ـ :(۱) إنّ التعبّد والتنزیل فی الإستصحاب یختصّ بنفس ما تعلّق به الیقین والشک، فلو شک فی وجود الحاجب علی أعضاء الوضوء، یستصحب المتیقّن سابقاً وهو العدم ویتعبّد ببقائه فی الزّمان اللّاحق، ویتنزّل هذا المشکوک فیه بمنزله المتیقّن، وأمّا تحقّق الغسل ـ وهو اللّازم العقلی لعدم الحاجب ـ فلیس بالمتیقّن حتّی یتعبّد ببقائه. وعلی الجمله، فإنّ مرکز التعبّد هو المتیقّن السّابق والمشکوک فیه لاحقاً، فلا تترتّب إلّا آثاره.

وأمّا فی الأمارات، فإنّها حاکیه عن الواقع، فلها حکایات عن اللّازم والملزوم، وتکون کلّها معتبرهً بإطلاق أدلّه حجّیه الأمارات، وبذلک تترتّب الأحکام الشرعیّه للملزوم وللّازم العقلی أو العادی.

ص: ۳۳۶

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۷۸.

الإشكال عليه

وقد أُورد عليه المحقّق الإصفهانی(۱) بما حاصله: أنّ الحکایه دلالهٌ، وهی إمّا تصوّریّه أو تصدیقیّه، والدلاله التصدیقیّه لا تتحقّق إلّا مع الإلتفات والقصد، وإذا قامت الأماره علی شیء کانت حاکیهً عمّا یتعلّق القصد بها وهو المخبر به، وأمّا لوازمه فلا تحکی عنها لعدم الإلتفات إلیها وتعلّق القصد بها، فلو قامت البیّنه علی کفر زیدٍ، لم تکن ملتفتهً إلی نجاسته حتّی یکون إخبارها عن کفره إخباراً وحکایهً عنها، فما ذکر من الفرق بین الأصل والأماره والمثبتات لهما غیر تام.

والإنصاف ورود هذا الإشکال وإن حاول المحقّق العراقی دفعه، فراجع.(۲)

البیان الثالث

اشاره

ما أفاده المحقّق الإصفهانی، فإنّه ذکر ثلاثه وجوه للفرق، وجعل ما تقدّم عن الکفایه أوسطها، وإختاره بعد أن أورد علیه بما عرفت، ودفع عنه الإشکال ببیانٍ آخر له فقال:

والتحقیق: إنّ أوسط الوجوه أوسطها. ویندفع الإشکال عنه بتقریب: إنّ الأماره تارهً: تقوم علی الموضوعات کالبیّنه علی شیء، فاللّازم حینئذٍ کون ما یخبر به الشاهدان من عمدٍ وقصد ملتفتاً إلیه نوعاً. وأُخری: کالخبر عن الإمام علیه السّلام، فإن شأن المخبر بما هو مخبر حکایه الکلام الصّادر عن الإمام علیه السّلام

۱- ۱. نهایه الدرایه ۵ / ۱۹۳.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۴ / ۱۸۴ _ ۱۸۵.

بمـا له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصـيّاته للإمام عليه السّـلام لا للمخبر، إذ ربّ حامل فقهٍ وليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرّد عدم إلتفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجّيّه المداليل الإلتزاميّه للكلام الصّادر عن الإمام عليه السّلام، فإنّ كلّها ملتفت إليها للمتكلّم بها.(۱)

الإشكال عليه

وأورد عليه شـيخنا: بأن المجعول بـدليل حجّيّه الخبر عنـد المحقّق المذكور هو الحكم بعنوان أنّه الواقع، وعليه، فإن ما قاله الإمام عليه السّـلام هو الواقع الواقعى، وأمّـا مـا رواه عنه الرّاوى فهو الواقع العنوانى، أمّا الإمام عليه السّـلام فليس كلامه بعنوان أنّه الواقع حتّى يترتّب عليه اللّوازم والملزومات، وأمّا الراوى المخبر عن قوله بعنوان أنّه الواقع، فهو غير ملتفت إلى اللّوازم والملزومات وغير قاصد لها. فما ذكره هذا المحقّق لا يحلّ المشكله.

البيان الرابع

اشاره

ما ذكره السيّد الخوئى من أنّ مثبتات الأماره حجّه فى باب الأخبار فقط، لقيام السّيره القطعيّه من العقلاء على ترتيب اللّوازم على الإخبـار بـالملزوم ولو مع الوسائط الكثيره، ففى مثـل الإقرار والبيّنه وخبر العـادل يترتّب جميع الآثـار، ولو كانت بواسـطه اللّوازم العقليّه أو العاديه. وهذا مختص بباب الأخبار وما يصدق

۱- ۱. نهايه الدرايه ۵ / ۱۹۳ _ ۱۹۴.

عليه عنوان الحكايه دون غيره من الأمارات.(۱)

المختار عند الأُستاذ

وظاهر شيخنا الأُستاذ هو البيان المذكور، فإنّه أفاد ما محصّله:

إنّ من الأمارات ما هو حجّةٌ فی السّیره العقلائیّه والشارع قد أمضاها. ففی هذا القسم تکون اللّوازم حجّةً، لقیام السّیره علی ذلک. کما فی خبر الثقه، فإنّهم یرتّبون اللّوازم العادّیه والعقلیّه، کما فی مسأله الحاجب علی الید، فإنّهم یرتّبون أثر وصول الماء إلی البشره.

ومن الأمارات ما هو حجّةٌ عند الشارع دون العقلاء، فله هناک تأسیس، مثل الظنّ بالقبله. فلو لزم منه الظن بالوقت، لم یرتّب علیه الأثر لعدم السّیره العقلائیّه.

ومن الظنون ما فیه بحث من حیث أنّه أماره أو لا. کالإقرار. فالفقهاء علی أنّه أماره، لکن المختار أنّ الأماره ما تفید الظنّ النوعی والکاشفیّه النوعیّه عن الواقع، والإقرار إنّما یترتّب علیه الأثر لکونه بضرر المقرّ، ولذا یُقبل من الثقه وغیر الثقه، فلیس بأماره وإن کان حجّةً عند العقلاء وعند الشارع، ولکن هل العقلاء یحتجّون به بالنسبه إلی اللّوازم غیر الملتفت إلیها المقرّ عند إقراره؟ هذا فیه بحثٌ.

نقد القول بأنّ الإستصحاب من الأمارات

وذهب السیّد الخوئی إلی أنّ الإستصحاب من الأمارات، لکن مثبتاته لیست بحجّهٍ.

ص: ۳۳۹

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۸۶.

وخلاـصه الوجه فى ذلـك هو: إنّ «مفـاد لاـ تنقض»: أنّ اليقين بالحـدوث كاشف عن البقاء، وهـذه هى الأماريّه. ولكن لا سـيره عقلائيّه على ترتيب آثار اليقين العقليّه والعادّيه، قال: إنّ المسـتفاد من أدلّه حجّيه الإستصـحاب هو جعل الطريقيّه، فإنّ الظاهر من قوله: «لاـ تنقض ...» هو إلغـاء إحتمـال الخلاـف وفرض المؤدّى ثابتـاً واقعاً، بل التحقيق أنّ الإستصـحاب من جمله الأمارات، ولا ينافى هـذا تقـدّم الأمارات عليه، فإنّ الأمارات يتقـدّم بعضـها على بعض، ضـروره أنّ البيّنه تتقدّم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنه، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم.(١)

وفيه:

إنّه قـد تقـدّم أنّ الأمـاره هى الكـاشف عنـد نوع العقلاـء. لكنّ الأمـاره عنـد العقلاء على قسـمين، منها: ما لا يحتمل العقلاء فيها الخلاف، كخبر الثقه. ومنها: ما يحتمل الخلاف عندهم مثل الظنّ بالقبله.

وفى الإستصـحاب: المفروض هو اليقين بالحدوث فقط، وهو غير كاشف عن البقاء دائماً، فلذا لا يكون أمارهً، وهذا هو المسـتفاد من كلامه فى أوّل الإستصـحاب، حيث جعل الـدليل هو الأخبار لا السّـيره العقلائيّه وإفاده الظن. وأنّه إذا كان دليل الإستصـحاب هو الأخبار فهو أصل من الأُصول.

الحاصل

حجّيه مثبتات الأماره لما ذكرنا.

ص: ٣۴٠

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١٨۵.

وأمّا الإستصحاب، فمثبتاته ليست بحجّه، لعدم كونه من الأمارات عند العقلاء. وأمّا الشارع، فقد تعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ، ولا وجه للتعدّى إلى لوازم المتيقَّن.

الكلام فى مرحله المانع

والحاصل: إنّه لا مقتضىَ لحجّيه مثبتات الإستصحاب.

وعلى فرض القول بـذلك ــ كما عليه جماعه من القـدماء، لإطلاق «لا تنقض ...» الـدالّ على ترتيب جميع الآثار عليه ــ فهل من مانع؟

قال صاحب الفصول تبعاً لكاشف الغطاء بوجود المانع وهو المعارضه.(١)

أجاب الشيخ بما حاصله: وجود الحكومه، ومعها لا معارضه.(٢)

وقد أورد السيّد الخوئى(٣) المطلب وناقش الشيخ وأثبت المعارضه على بعض المبانى فى دليل الإستصحاب.

أقول:

قد سبقه المحقّق الآشتيانى(۴) إلى ذلك. وقد أورد الأُستاذ كلامه. ثمّ أكّد المعارضه وأثبتها بما يشابه كلام السيّد الخوئى.

ص: ٣۴١

١- ١. أُنظر: فرائد الأُصول ٣ / ٢٣۶.

٢- ٢. المصدر ٣ / ٢٣٧.

٣- ٣. مصباح الأُصول ٣ / ١٨٧.

۴- ۴. بحر الفوائد ٧ / ١۴٠.

تفصيل الشيخ فى مثبتات الإستصحاب

قد عرفت أنّ الصحيح ما عليه المشهور من عدم حجّيّه مثبتات الإستصحاب مطلقاً، خلافاً لمن قال بذلك من القدماء كذلك.

وذهب الشيخ إلى التفصيل بين الواسطه الخفيّه فالحجّيّه، والواسطه الجليّه فلا، فقال ما نصّه:

إنّ بعض الموضوعات الخارجيّه المتوسّطه بين المستصحب وبين الحكم الشرعيّ، من الوسائط الخفيّه، بحيث يُعدّ فى العرف الأحكام الشرعيّه المترتّبه عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً، باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا إستصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جَفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه وتأثّره بها، بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجّسه، ومن المعلوم أنّ إستصحاب طوبه النجس الراجع إلى بقاء جزءٍ مأتيٍّ قابلٍ للتأثير لا يُثبِت تأثّر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثالٍ بمسأله بقاء الماء فى الحوض، المثبِت لانغسال الثوب به.

وحكى فى الذكرى عن المحقّق تعليلَ الحكم بطهاره الثوب الذى طارت الذبابه عن النجاسه إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبه الذبابه، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الإستصحاب لوصول الرطوبه إلى الثوب كما ذكرنا. ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهاره الثوب إغماضاً عن قاعده حكومه بعض

الإستصحاب على بعض كما يظهر من المحقّق؛ حيث عارض إستصحاب طهاره الشاكّ فى الحدث باستصحاب إشتغال ذمّته.

ومنها: أصاله عدم دخول هلال شوّال فى يوم الشكّ، المثبِت لكون غده يوم العيد، فيترتّب عليه أحكام العيد، من الصّلاه والغسل وغيرهما. فإنّ مجرّد عدم الهلال فى يومٍ لا يُثبت آخريّته، ولا أوّليّه غده للشهر اللّاحق، لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عـدم إنقضاء رمضان وعدم دخول شوّال، إلّا ترتيب أحكام آخريّه ذلك اليوم لشـهرٍ وأوّليّه غده لشـهرٍ آخر، فالأوّل عندهم ما لم يُسبق بمثله، والآخر ما اتّصل بزمانٍ حُكم بكونه أوّل الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسّط الأمر العادّى والعقلىّ بحيث يعدّ آثاره آثاراً لنفس المستصحب.(۱)

هذا نصّ كلامه، وقد أوردناه بطوله لأهميّه المطلب كما لا يخفى.

الإشكال عليه

فأشكل الميرزا:(۲) إن هذا الذى نسبتموه إلى العرف هل هو نظر العرف الحقيقى أو المسامحى؟

إن كان العرف يرى ثبوت الأثر للملزوم حقيقةً، بمناسبه الحكم والموضوع، فلا وجه للإستثناء.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۳۴۴ _ ۳۴۵.

۲- ۲. أجود التقريرات ۴ / ۱۳۵ _ ۱۳۶.

وإن كـان العرف يرى ذلـك بـالنظر المسـامحى، فـإنّ مرجعيّه العرف فى موردين فقـط، أحـدهما: فى تشـخيص مفاهيم الألفاظ، والآخر: فى بيان حدّ المفهوم. وأمّا فى غير الموردين، فلا مرجعيّه للعرف حتّى يؤخذه بنظره.

ثمّ إنّ العرف يتسامـح فى كثير من الموارد، كما فى الموازين والمسافات والمكاييل، والحال أنّه يعتبر فيها الدقّه العقليّه، وما نحن فيه كذلك.

دفاع المحقّق العراقى

ودافع المحقّق العراقى(۱) عن نظر الشيخ: بأنّ المقصود هو إن خفاء الواسطه يكون سبباً لأن يرى العرف أعميّه (النقض) الذى هو موضوع الأـدلّه فى الإستصـحاب، فـالمورد من موارد الرجوع إلى العرف فى تعيين المفهوم، كما نرجع إلى العرف لتعيين (التغيّر) الذى هو الموضوع فى «الماء إذا تغيّر ينجس».

إنّه لمّا تكون الواسطه خفيّهً، فإنّ مفهوم النقض يصدق حقيقهً، ولمّا كان النقض منهيّاً عنه فالإستصحاب جارٍ.

نقد الدفاع

إنّه لا كلام فى الكبرى التى ذكرها. إنّما الكلام فى تطبيقها، وذلك، لأنّ العرف الدقيق يسـند الحكم فيما نحن فيه إلى الواسـطه، لا إلى ذى الواسـطه، أى الملزوم المستصـحَب. وإسناده إلى الملزوم مسامحه، فرجع الأمر إلى المسامحه فى صدق عنوان النقض، وقد إتّفق الطرفان على سقوط النظر المسامحى.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۱۸۸ _ ۱۸۹.

الكلام فی مثالی الشیخ

وقد طبّق الشیخ الکبری فی موردین:

أحدهما: فی المتلاقیین.

فوقع الإشکال: بأنّ موضوع (الإنفعال) إن کان (مرکّباً) من (الملاقاه والرطوبه فی الملاقی)، فالمورد خارج عن الأصل المثبت، فلا معنی للإستثناء. لأنّ أحد الجزئین وهو الملاقاه حاصل بالوجدان، والآخر حاصل بالتعبّد وهو الإستصحاب. فالموضوع محقّق والحکم وهو النجاسه مترتّب.

وإن کان الموضوع (بسیطاً) وهو (السّرایه) أی: إنتقال النجاسه من الملاقی إلی الملاقی، فالمفروض أنّ الإنتقال من لوازم بقاء الرطوبه فی الملاقی. وجعله من آثار المستصحَب _ أی الرطوبه _ مسامحهٌ، ولا عبره بالمسامحه.

والحقُّ هو الثانی. فإنّ الموضوع بحسب الإرتکاز العقلائی بسیط غیر مرکّب.

فما ذکره الشیخ مردود.

وقد دافع المحقّق العراقی:(۱) بأنّ «الرطوبه المسریه» و«السّرایه» واحد عرفاً، فالإشکال مندفع.

وفیه:

لقد اعترفتم بأنّ الأثر والحکم مترتّب علی «السّرایه»، أی إنتقال النجاسه من الملاقی إلی الملاقی، لکنّ الإستصحاب أفاد (وجود الرطوبه). فکان وجود

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۹۰.

الرطوبه هو «المؤثّر» و«السّرايه» هو «الأثر»، وكيف يكون المؤثر والأثر واحداً؟

والثاني: في قضيّه يوم الشك.

ووقع الإشكال فيه بأنّ: الموضوع للأحكام المذكوره إن كان مركّباً من جزئين، تحقّق أحدهما بالوجدان، وهو كون اليوم من شهر شوال، والآخر بالتعبّد، وهو عدم شهر شوال قبل اليوم، تمّ ما ذكره الشيخ.

وأمّا إن كان بسيطاً _ كما هو الصّحيح، لأن عنوان «الأوّل من شهر شوال» ليس مركّباً _ فإنّ ترتّبه على إستصحاب عدم شوال قبل اليوم، من الأصل المثبت قطعاً.

وأجاب المحقّقان العراقي والنائيني:(۱)

ليس المقصود من إستصحاب عدم شهر شوال حتّى اليوم إثبات «أوليّه» اليوم حتّى يلزم الإشكال، بل نستند إلى الأخبار في أنّ شهر رمضان إنّما يثبت برؤيه الهلال أو مضيّ ثلاثين يوماً، فإن مفادها أنّ اليوم التالي للثلاثين من رمضان هو الأوّل من شوال. وهذا ليس من باب الإستصحاب.

وأشكل السيّد الخوئي:(۲) بأنّ النصوص المشار إليها وارده في خصوص آخر شهر رمضان ويوم عيد الفطر، ولا شاهد فيها للتعدّي إلى غير ذلك من الشهور.

(قال) بل الطريق الصّحيح لإجراء الإستصحاب لجميع الشهور هو: أنّه إذا شك _ مثلاً _ في يومٍ أنّه هو التاسع من شهر ذي الحجّه أو العاشر منه، نحكم بكونه

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۱۹۲، أجود التقريرات ۴ / ۱۳۹.

۲- ۲. مباني الإستنباط: ۱۷۰.

الیوم التاسع، لأنّه بمجرّد مضیّ دقیقهٍ منه نقطع بدخوله ونشکّ فی مضیّه وبقائه، فیستصحب بقاؤه، وتترتّب علیه آثاره من أحکام یوم عرفه.

وفی یوم الشک کذلک، فإنّه بعد مضیّ دقیقهٍ من الیوم المشکوک فی کونه أوّل الشهر نقطع بدخول أوّله، لکن لا ندری هل الیوم الأوّل من الشهر هو هذا الیوم لیکون باقیاً أو الیوم السّابق لیکون ماضیاً؟ فیجری إستصحاب بقائه ویترتّب علیه جمیع آثاره، ولیس من الأصل المثبت فی شیء أصلاً.

النظر فیه:

قال الأُستاذ:

أوّلاً: عندنا نصوص فی غیر شهر رمضان وعید الفطر. وهی فی الباب (۳) و(۵) من أبواب أحکام شهر رمضان.(۱) فروایه أبیخالد الواسطی موردها شهر شعبان، وصحیحه محمّد بن مسلم ــ مثلاً ــ تدلّ علی الحکم فی بقیّه الشهور.

وکذا ما ورد بتفسیر قوله تعالی: «وَلِتُکْمِلُوا الْعِدَّهَ »،(۲) ممّا یدلّ علی عدم الإختصاص بشهر رمضان.

وثانیاً: إنّ ما ذکره من الوجه لجریان الإستصحاب لا یخلو من النظر، وذلک: لأنّ التردّد تارهً: یکون فی بقاء وارتفاع الشیء الخاصّ، من جهه الشک فی المقتضی أو حدوث المانع، کما فی الزوجیّه إذا شک فی أنّها منقطعه أو دائمه. أو شک فی الدائمه

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۰ / ۲۵۲ و ۲۶۱.

۲- ۲. سوره البقره، الآیه ۱۸۵.

فى وقوع الطلاق وعدم وقوعه. ففى هذه الصّوره يتمسّك بالإستصحاب بلا كلام.

وأُخرى: يكون التردّد فى أصل ذات الشىء. وفى هذه الصّوره لا يجرى الإستصحاب إلّا فى الكلّى الذى يكون الفرد الواقع فيه التردّد فرداً له، بشرط أن يكون الكلّى ذا أثرٍ شرعى. فإنّه إذا كان الكلّى ذا أثر، فإن التردّد فى الفرد يكون منشأً للشك فى بقاء الكلّى، وتكون أركان الإستصحاب تامّةً، أمّا إذا لم يكن الكلّى ذا أثر بطل الإستصحاب.

وعليه، فإن عنون (أوّل الشهر) ليس موضوعاً لحكمٍ شرعى وإن كانت الأركان تامّه فيه، بل المعنون لهذا العنوان هو الموضوع، وحينئذٍ، يكون الفرد المردّد الموضوع للحكم غير واجدٍ لأركان الإستصحاب، لأن اليوم الماضى قطعى الزوال، واليوم «أوّل الشهر» مشكوك الحدوث، وأمّا الكلّى الجامع بين الفردين ـ اليوم والأمس ـ فلا أثر له وإن اجتمعت فيه الأركان. بخلاف (الحدث) الجامع بين (الصغير والكبير)، فإنّ أثره حرمه مسّ الكتاب، فلذا يجرى الإستصحاب هناك ولا يجرى هنا.

أقول: هنا فروع أخرى لا نتعرّض لها.

تفصيل صاحب الكفايه

وذهب صاحب الكفايه ـ بعد أن لم يستبعد تفصيل الشيخ ـ إلى القول بحجّيّه الأُصول المثبته فى موارد الواسطه الجليّه أيضاً فقال فى الكفايه ما نصّه:

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطه ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين

المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطه ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابه عدّ أثره أثراً لهما. فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشک أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً. فافهم.(١)

وقال فى الحاشيه بعد توجيه رأى الشيخ:

قلت: ويلحق بذلک ـ أى خفاء الواسطه ـ جلائها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابه يورث الملازمه فى مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلک فى المتضايفين، لأن الظاهر أن تنزيل أُبوّه زيد لعمرو ـ مثلًا ـ يلازم تنزيل بنوّه عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر ... .(٢)

الإشكال عليه

وقد أجابوا عن هذا التفصيل بما حاصله:

أمّا بين المتلازمين كما فى موارد العلل والمعاليل كالنار والحراره مثلًا، فإن العلّه إن كانت علّةً تامّةً، فإنّ المعلول يكون مورداً لأدلّه الإستصحاب، لتعلّق اليقين والشک به، فيجرى فيه ولا يكون من الأصل المثبت. وإن كانت علّةً ناقصه، فالتفكيک بين التعبّد بالعلّه الناقصه والتعبّد بالمعلول ممكن عرفاً، فليس صغرىً لما ذكره.

وأمّا بين المتضايفين كالأُبوّه والبنوّه، فإنّ التعبّد بأبوّه زيدٍ المتيقّنه مستلزمٌ

١- ١. كفايه الأُصول: ۴١۵ ـ ۴١۶.

٢- ٢. درر الفوائد: ٣۵۵ ـ ٣۵۶.

للتعبّد ببنوّه عمر لكونها متيقّنهً كذلك، وإذا كان كلّ منهما متعلَّقاً لليقين، فلو شك فى بقائه لاحقاً توفّرت فيه أركان الإستصحاب، وكان جارياً فى كلٍّ منهما كما يجرى فى الآخر، ولا يكون من الأصل المثبت.

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

ص: ٣٥٠

التنبيه الثامن: فی بحوثٍ متعلّقه بمسأله الأصل المثبت

اشاره

وبقیت بحوثٌ متعلّقه بمسأله الأصل المثبت، قد عقد لها فی الکفایه التنبیهین الثامن والتاسع، ونحن نتعرّض لها ضمن هذا التنبیه.

الإشکال فی جریان الإستصحاب فی الموضوعات

اشاره

إنّه إذا کان الأصل المثبت غیر حجّه، لزم الإشکال فی جریان الإستصحاب فی الموضوعات. ووجه الإشکال هو: ترتّب الأثر علی الکلّی مع کون المستصحب فرداً. مثلًا: لو وقع الشکّ فی أنّ هذا الإناء باق علی خمریّته أو انقلب خلًّا، فإنّه تستصحب الخمریّه، لکنّ الأثر _ وهو حرمه الشرب مثلاً _ مترتّب علی «الخمر» لا علی خصوص ما فی «الإناء». فالخمر بما هو خمر حرام، سواء ما کان فی هذا الإناء وغیره.

فوقع التغایر بین المستصحب وهو الفرد، وما ترتّب علیه الأثر وهو الکلّی الذی هو من لوازم الفرد عقلاً.

ص: ۳۵۱

جواب الكفايه

فذهب صاحب الكفايه(۱) إلى أنّه إن كانت النسبه بين المستصحب وذى الأثر نسبه الفرد والكلّى كما ذكر فى المثال، فلا إشكال فى الإستصحاب وترتّب الأثر، لأنّه وإن كان الكلّى مغايراً للفرد مفهوماً إلّا أنّه عين الفرد وجوداً، وكلّما كان المستصحَب وذو الأثر واحداً وجوداً فلا إشكال، لأنّ الأثر يترتّب على الوجود، والمفروض هو الإتّحاد بينهما فى الوجود.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيّد الخوئى:(۲) بأنّ ترتّب الأثر ليس من جهه إتّحاد الواسطه مع المستصحب، بل هو جهه أنّ الآثار آثار لنفس المستصحب. وذلك، لأن أخذ الطبيعى موضوعاً فى القضيّه الحقيقيّه إنّما هو باعتبار وجوده لا باعتبار نفس الطبيعى من حيث هو، لأن الطبيعى من حيث هو ليس إلاّ هو، ولا يكون محكوماً بشىء من الأحكام الشرعيّه، فموضوع الأحكام إنّما هو الأفراد الملغى عنها الخصوصيّات الفرديّه، فإنّ وجود الفرد عين وجود الطبيعى إذا أُلغيت عنه الخصوصيّات الفرديّه. فالحرمه والنجاسه فى مفروض المثال من آثار نفس الخمر المستصحب، غايه الأمر أنّ الخصوصيّات الفرديّه من القلّه والكثره والبياض

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۱۶ _ ۴۱۷.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۳ / ۲۰۴.

والحمره غير دخيله فى الموضوع.

وفيه:

إنّ هذا الإشكال مركّب من قسمين، أحدهما: فيما ذكره صاحب الكفايه من أنّ الموضوع هو الكلّى. وهذا غير تام، لأنّ الموضوع فى القضايا الشرعيّه هو الموجود خارجاً، فلا يعقل أن يكون الكلّى هو الموضوع المترتّب عليه الأثر. والثانى: فيما ذكره من أنّ الكلّى كالمرآه للفرد، وأنّه يترتّب الأثر على الفرد بواسطه الكلّى. فنقول:

أمّا أنّ الكلّى من حيث أنّه كلّى لا يكون موضوعاً للآثار الشرعيّه. ففيه:

إنّه غفلةٌ عن مبنى صاحب الكفايه، فقد صرّح فى مقصد الأوامر فى مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعه: بأنّ الكلّى من حيث أنّه كلّى لا ـ يقع متعلَّقاً الطلب، بل إنّ طلب المولى يتعلَّق دائماً بالوجود، لأن حقيقه الأمر طلب الإيجاد، غايه الأمر إنّه إيجاد للطبيعه. فالحاصل أنّ الغرض ليس قائماً بالكلّى من حيث أنّه كلّى.

وما ذهب إليه هو الصّحيح، وتوضيحه: إن للوجود إضافتين، إضافه إلى الفرد وإضافه إلى الكلّى، فإن أُضيف إلى الفرد كان (زيد) وإن أُضيف إلى الكلّى كان (الإنسان)، والكلّى موجود خارجاً بوجود الفرد. والمطلوب من الشارع فى باب الأوامر هو الوجود المضاف إلى الكلّى لا ـ المضاف إلى الفرد. مثلاً: الموضوع للأثر هو شهاده العادل، وهى قائمه بوجود الفرد، لكنّ الأثر غير مترتّب على عداله

زيد بما هو زيد بل بما هو عادلٌ. وكذا تقليد المجتهد، فإنّه الموضوع للأثر لا تقليد زيد أو عمر أو بكر، وإن كان تقليد المجتهد قائماً بزيد مثلاً.

فالحاصل: إنّ الأثر مترتّب على الوجود المضاف إلى الكلّى لا الفرد، وإن كان وجود الكلّى بوجود الفرد، وليس وجود أحدهما فى الخارج منحازاً عن الآخر. نعم، لكلّ فردٍ عوارض مشخّصه تميّزه عن الأفراد الأُخرى، لأنّ مع كلّ فردٍ توجد مقوله الأين والكيف وغير ذلك. هذا أوّلاً.

وثانياً: فإنّ السيّد الخوئى نفسه فى مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعه قائل بتعلّقه بالطبيعه لا الفرد، ويستدلُّ هناك بالوجدان، وأنّه _ مثلاً _ إذا عطش الإنسان، فإنّ الرافع لعطشه هو طبيعى الماء لا الفرد الخاصّ من الماء.

فبين ما ذكره هنا وهناك تهافت.

والحاصل: إنّ متعلَّق الغرض والأمر فى العبادات _ عدا الصّوم _ هو الطبيعى، والفرد ليس هو المتعلَّق بل هو المسقط للأمر والمحقِّق للطلب. وكذا الحال فى النواهى، فإنّ الحامل للمفسده وجود الخمر لا هذا الخمر الخاص أو ذاك.

وبما ذكرنا يظهر النظر فى القسم الثانى من كلامه، فإنّ الكلّى لا يكون مرآه للفرد، بل هو بنفسه متعلَّق الأمر والطلب. والقول بأنّ المتعلّق هو الفرد الملغى عنه الخصوصيّات الفرديّه جمعٌ بين المتضادّين.

ويرد عليه ثالثاً: ما ذكره فى إستصحاب الكلّى القسم الثانى، من أنّ الأثر يترتّب

تارةً على الكلّى وأخرى على الحصّه، فلابـدّ فى الإستصـحاب من إستصـحاب موضوع الأثر، فقـد يكون طبيعىّ الحـدث كما فى مسّ الكتاب، حيث لا يجوز لغير المتطهّر، وقد يكون الحصّه، كما فى دخول المسجد حيث لا يجوز للجنب.

فالقول بأنّ متعلّق التكليف هو الفرد يناقض ما ذكره فى إستصحاب الكلّى.

وعلى الجمله، فالإشكال المذكور مردود.

الإشكال الصّحيح

بـل الإشـكال الوارد على الكفايه: هو إنّه وإن كان بين الكلّى والفرد إتّحاد فى الوجود، لكنّ الإتّحاد فى الوجود لا يلازم الإتّحاد فى التعبّـد الشـرعى، لعـدم الـدليل على الملازمه بينهما، لا شـرعاً ولا عقلًا ولا عرفاً، إذ يمكن التعبّـد بوجود الكلّى وعـدم التعبّد بوجود الفرد وبالعكس.

حلّ الإشكال

وبعد أن ظهر عدم تماميّه جواب الكفايه عن الإشـكال، وعدم تماميّه جواب مصـباح الأُصول من أنّ الكلّى مرآه للفرد. فالصّحيح فى حلّ الإشكال أن يقال:

إنّه كمـا لاـ إنفكـاك بين الكلّى والفرد فى الوجود خارجاً، كـذلك لا إنفكاك بينهما فى التصوّر. وحينئـذٍ، فإنّ اليقين بالفرد لا ينفك عن اليقين بالكلّى، وكذلك الشك. وعلى هذا، فإذا تحقّق اليقين بالفرد تحقّق اليقين بالكلّى، ومع الشك فى

بقاء الفرد يُشك في بقاء الكلّى، فأركان الإستصحاب في الكلّى تامّهٌ، ولا حاجه إلى إجراء الإستصحاب في الفرد ليلزم الأصل المثبت.

هذا كلّه في صوره كون النسبه نسبه الفرد والكلّى.

الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع

اشاره

وكيف يجرى الإستصحاب في منشأ الإنتزاع لتترتّب عليه الأحكام المترتّبه على الأُمور الإنتزاعيّه، أى الأُمور الّتى ليس بحذائها شيء في الخارج كالملكيّه والزوجيّه، فإنّ الأثر الشرعى وإن كان أثراً للأمر الإنتزاعى، لكنّه ليس بحذائه شيء خارجاً، فيكون الأثر في الحقيقه لمنشأ الإنتزاع، وهذا من الأصل المثبت؟

أجاب في الكفايه بما حاصله: إنّه لمّا كان الأمر الإنتزاعى موجوداً بعين وجود منشأ الإنتزاع، فإنّه يصحُّ ترتيب أثر المستصحب ــ منشأ الإنتزاع ــ على الأمر الإنتزاعى، كما لو كان للفوق أثر، فإنّه يستصحب بقاء السّقف ويرتّب أثره على الفوقيّه. وكما في الملكيّه، فإنّها قائمهٌ بعين وجود الملك، وليس لها وجود منحاز عنه، فلو إستصحب بقاء الدار جاز ترتيب الأثر على الملكيّه، لأنّ الأثر للملك لا لخصوص دار زيد.

والحاصل: إنّ الإتّحاد الوجودى بين الأمر الإنتزاعى ومنشأ إنتزاعه يصحّح ترتيب أثر المستصحب ــ وهو المنشأ ــ على الأمر الإنتزاعى، ولا يرد إشكال الإثبات.

ص: ۳۵۶

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم فى الكلّى والفرد، لأنّ الأثر الشرعى قد يكون مرتّباً على نفس الأمر الانتزاعى، وحينئذٍ، يكون إستصحاب المنشأ لترتيب الأثر على الأمر الإنتزاعى من الأصل المثبت، كأن يكون الأثر لخصوص الزوجيّه بين هند وزيدٍ، فإنّ الزوجيّه وإن كانت غير منحازه فى الوجود عن زوجيّه هند لزيدٍ، لكنّ إستصحاب تلك الزوجيّه لترتيب الأثر على الزوجيّه أصل مثبت.

الإشكال فى إستصحاب الشروط والموانع

ووقع الإشكال فى إستصحاب الشروط والموانع. وتوضيحه:

إنّ الشرط على قسمين: شرط التكليف، ويعبّر عنه بقيد الهيئه، كالبلوغ. وشرط المكلَّف به، ويعبّر عنه بقيد المادّه، مثل إستقبال القبله بالنسبه إلى الصّلاه.

والمانع على قسمين: المانع عن التكليف، كالنسيان. والمانع عن المكلّف به، مثل وجود ما لا يؤكل لحمه فى لباس المصلّى.

والفرق بين الشرط والمانع، هو فى كيفيّه الإعتبار، إذ أنّ الأوّل يؤخذ وجوده. والثانى يؤخذ عدمه.

فلو وقع الشك ــ مثلًا ــ على أثر إنحرافٍ مّا عن القبله: هل ما زال المصلّى مستقبلًا القبله أو لا؟ فهل يجرى الإستصحاب؟

ومنشأ الإشكال هو: إنْ إستصحاب بقاء الإستقبال ليس له أثر شرعى، وإنّما له الأثر العقلى، وهو جواز الدخول فى الصّلاه، فهو أصل مثبت.

وذلك، لأنّه يعتبر فى المستصحَب أن يكون حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعى، والإستقبال ليس من أحدهما، وإنّما هو شرط للصّلاه، وأثر إستصحابه هو جواز الدخول فيها، وهذا أثر عقلى، لأنّ المفروض إشتراط الصّلاه بالإستقبال، فإذا تحقّق الشرط بالإستصحاب حكم العقل بجواز الدخول فيها، لتحقّق الشرط الدخيل فى غرض المولى من الصّلاه.

هذا هو الإشكال.

الجواب:

وقد أُجيب عن ذلك بوجهين:

(الأوّل) وهو للسيّد الخوئى،(1) وحاصله إنكار المبنى. أى: لا يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكمٍ شرعى، بل اللاّزم فى المستصحَب أن يكون ممّا يصلح لأن يتعبّد به الشارع، ولا يكون تعبّده لغواً.

(الثانى) للكفايه(2) فذكر ما توضيحه: إنّ المجعولات الشرعيّه على قسمين،

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۲۰۸.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۴۱۷.

فقسم منها مجعولٌ بالجعل الإبتدائی، کوجوب الصّلاه والصّیام ... وغیرهما من التکلیفیّات، وحلیّه البیع والصّلح ... وغیرها من الوضعیّات. وقسم منها مجعولٌ بالواسطه، کالجزئیّه والمانعیّه والشرطیّه. فالمانعیّه ـ مثلاً ـ غیر مجعوله إبتداءً بل هی مستفاده من النهی عن الصّلاه فیما لا یؤکل لحمه مثلاً، والجزئیّه مستفاده من تقیّد الصّلاه بالرکوع مثلاً ... وهکذا. فهی عناوین منتزعه من الخطابات الشرعیّه.

وعلی هذا یندفع الإشکال القائل بأنّ الشرطیّه والجزئیّه والمانعیّه لا یجری فیها الإستصحاب، لعدم کونها أحکاماً شرعیّه أو موضوعات لأحکام شرعیّه. ووجه الإندفاع: إنّها مجعولات لکن مع الواسطه، والإستصحاب جارٍ فیالمجعولات الشرعیّه مطلقاً، سواء المجعول إبتداءً أو مع الواسطه.

وأشکل السیّد الخوئی علی جواب الکفایه: بأنّ ما ذکره إنّما یتمُّ لو کان الشرط وجود الإستقبال مثلاً. لکنّ شرط الصّلاه هو ذات الإستقبال، سواء کان موجوداً أو لا. فالکبری تامّه لکنّها غیر منطبقه.

ویرد علیه ثلاثه إشکالات:

(الأوّل) فی قوله: «فکما أنّ وجوب نفس الصّلاه غیر مرهون بوجود الصّلاه فی الخارج، بل هو مرهون بتعلّق أمر الشارع بها، سواء أتی بها المکلّف أم لا، کذلک جزئیّه السّوره ...».

ص: ۳۵۹

فـإنّه قياس مع الفارق، لأنّ تعلّق الوجوب ـ سواء كان حقيقته هو البعث، أو الطلب مع المنع من الترک، أو إعتبار الفعل على ذمّه المكلّف ـ بـالوجود محـال، لأنّه تحصـيلٌ للحاصـل، بـل الوجوب محصِّل للوجود ومحقّق للمتعلّق. أمّا فی الشـرط، فإنّ المحقّق لغرض المولى تحقّقه، فليس المتعلَّق ذات الإستقبال بل وجوده. قال تعالى «فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ ».(۱)

(الثانی) بـالنظر إلى مسلكه ـ وهـو الحق ـ من أنّ الأوامر والنـواهی المتعلّقه بالشروط إرشاديّه لا مولويّه، وكـذا فی الموانع والأجزاء ... وعلى هذا، فالمرشد إليه هو ما يكون دخيلاً فی تحقّق الغرض، وهو وجود الإستقبال، لا ذات الإستقبال.

(الثالث) بـالنظر إلى البرهـان، لأن الإهمـال فی متعلَّق الأوامر والنواهی محال، سواء المولويّه أو الإرشاديّه، لأنّها تابعه للملاكات والأغراض، وهی أُمور واقعيّه، فلا تقبل الإهمال. وعلى هـذا، فإنّ الإسـتقبال إمّا مطلق وإمّا مقيّد بالوجود، والإطلاق محال، لأن لازمه أن يكون عدم الإستقبال شرطاً للصّلاه، فتعيّن كون وجود الإستقبال هو الشرط للصّلاه.

الإشكال فی إستصحاب عدم التكليف

اشاره

ووقع الكلام بين الشيخ وصاحب الكفايه فی إستصحاب عدم التكليف،

ص: ۳۶۰

۱- ۱. سوره البقره، الآيه ۱۴۴.

لعدم كونه من المجعولات الشرعيّه، ولأنّ الأثر المترتّب عليه _ وهو إستحقاق العقاب أو عدم إستحقاقه _ عقليٌّ لا شرعى.

أمّا الشّيخ، فكلماته مختلفه، ففى مبحث حجّيه الظنّ، لم يمنع من التمسّك بأصاله عدم الحجّيه، وإنّما قال بعدم الحاجه إلى ذلك، لكون الشك فى الحجّيه مساوقاً لعدمها. وإذا كان الأصل يجرى فى عدم الحجّيه _ وهو حكم وضعى _ فهو جارٍ فى عدم الحكم التكليفى.

وفى مسأله أصاله عدم التذكيه، لم يمنع من جريان أصاله عدم كون الشىء من الطيّبات، وإنّما جعله معارضاً بعدم جعله من الخبائث، وحكم بعد تساقط الأصلين بالرجوع إلى أصاله الإباحه.

أمّا فى قاعده لا ضرر، فذهب إلى عدم جريان أصاله العدم.

لكنّ صاحب الكفايه إختار جريان أصاله عدم الجعل والتكليف.

والمحقّق الإصفهانى ذهب فى مبحث البراءه فى معنى حديث الرفع إلى أنّ المجعول هو عدم التكليف. أمّا فيما نحن فيه فقال بأنّ العدم غير مجعولٍ، لأنّ القدره لا تتعلّق به.

التحقيق فى المقام

والمهم هو التحقيق فى المسأله.

ص: ٣٦١

أمّا فی عالم التکوین، فإنّ الإراده لا تتعلّق بالعدم بل «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ».(۱)

وأمّا فی عالم الإعتبار، فإنّ العدم یقبل الإعتبار، فیعتبر عدم الوجوب أو عدم الحرمه. أمّا ثبوتاً، فهو أمر معقول. وأمّا فی عالم الإثبات، فما فی کلام المحقّق الإصفهانی مخدوشٌ، لأنّ مدلول حدیث الرفع هو أن ما لا یعلمون مرفوعٌ لا أن عدمه مجعولٌ. إذن، فالإشکال یعود إلی مقام الإثبات.

ولو تنزّلنا عمّا ذکرناه بالنسبه إلی مقام الثبوت، فلا ریب فی تعقّل تعلّق عدم الجعل بتبع إمکان الجعل، فإنّ الشارع إذا أمکنه جعل التکلیف فی موردٍ، فإن بإمکانه جعل عدم التکلیف فیه، لأنّه إذا کان قادراً علی جعل التکلیف جاز نسبه عدم جعله إلیه، ولذا تنسب إلیه الأعدام الأزلیّه، فیقال: بأنّ الأصل عدم نجاسه کذا، وعدم وجوب کذا عند الشارع، لأنّه کان بإمکانه تبدیل العدم إلی الوجود، فالحکم العدمی غیر منتسب إلی الشارع حدوثاً، لکنّه منتسبٌ إلیه بقاءً، ومجرّد إمکان نسبه الحکم إلیه یکفی لأن یتعبّد به.

وتلخّص إندفاع الإشکال من ناحیه عدم إمکان جعل العدم.

وأمّا الإشکال(۲) من ناحیه کون الأثر عقلیّاً لا شرعیّاً، فتوضیح إندفاعه هو:

۱- ۱. سوره یس، الآیه ۸۲.

۲- ۲. وهذا موضوع التنبیه التاسع فی الکفایه: ۵۱۷.

إنّ الذی ثبت عدم ترتّب اللّوازم العقلیّه والعادّیه للواقع بواسطه الإستصحاب، وأنّ الأحکام الشرعیّه لتلک اللّوازم تترتّب بالإستصحاب علی موضوعاتها _ بل إنّ الإستصحاب یفید فقط التعبّد بالآثار الشرعیّه أو بموضوعات الآثار الشرعیّه _ وذلک، لأنّ الإستصحاب من الأُصول لا من الأمارات، علی ما تقدّم، فلا یکون لوازمه العقلیّه والعادّیه حجّهً.

لکنّ ذلک یختصُّ باللّوازم العقلیّه للواقع، أمّا لو کان اللّازم من لوازم الأعم من الواقع والظاهر، فإنّ الإستصحاب یفید حجّیته. وبیان ذلک هو:

إنّ وجوب الإطاعه وحرمه المعصیه حکمان عقلیّان، والعقل یحکم باستحقاق العقاب علی المخالفه، وکلّ ما ورد عن الشارع من الأمر بالطاعه والنهی عن المعصیه، فإرشاد إلی حکم العقل، کما تقرّر فی محلّه. لکنّ الموضوع للحکمین المذکورین هو حکم الشارع، وهو الحکم الأعم من الواقعی والظاهری، فکلّ ما کان حکماً من الشارع _ واقعیّاً کان أو ظاهریّاً _ تجب إطاعته وتحرم معصیته بحکم العقل، ویُستحق العقاب علی مخالفته، وهذان الحکمان العقلیّان یترتّبان بالإستصحاب.

أمّا أنّ الحکمین موجودان بالنسبه إلی الحکم الشرعی الأعم من الواقعی والظاهری، فلما ذکرنا مراراً من أنّ العقل وظیفته حفظ المکلّف عن الوقوع فی ورطه مخالفه المولی وإستحقاق العقاب، لأنّ العقل یری أنّ وظیفه العبودیّه

للمولى تقتضى الطاعه وعدم المعصيه، وأنّ المعصيه تقتضى إستحقاق العقاب، فهو دائماً يذكّر المكلّف بأوامر المولى ونواهيه، سواء كانت واقعيّةً أو ظاهريّةً. وبعباره أُخرى: يذكّره بالنسبه إلى كلّ ما يستتبع إستحقاق العقاب على مخالفته، وهو أعمّ من الواقعى والظاهرى، فكلّ حكم ثبت من ناحيه الشارع فهذا أثره، سواء كان ثبوته بأمارةٍ أو أصلٍ محرز أو غير محرز، ومن ذلك الإستصحاب، لأن الشارع قال «لا تنقض اليقين بالشك» وهو حكم ظاهرى قد يتخلّف عن الواقع، لكنّه حكم من الشارع تجب طاعته.

وعلى هذا، فإنّ إستصحاب عدم التكليف ــ وإن لم يكن عدم التكليف من الأحكام الشرعيّه ــ موضوع للحكم العقلى، لكون الحكم الشرعى الذى هو الموضوع للحكم العقلى أعم من الواقعى والظاهرى.

وهذا ممّا إستفدته من شيخنا دام بقاه.

ص: ۳۶۴

التنبیه التاسع: فی أنّ التعبّد الإستصحابی ناظر إلی مرحله البقاء لا مرحله الحدوث

وتوضیح ذلک:

إنّ موضوعات الأحکام الشرعیّه: منها: ما یکون موضوعاً للأثر حدوثاً وبقاءً.

ومنها: ما یکون موضوعاً حدوثاً فقط.

ومنها: ما یکون موضوعاً بقاءً فقط.

أمّا القسم الأوّل، فلا شبهه فی جریان الإستصحاب فیه.

وأمّا القسم الثانی، فلا شبهه فی عدم جریانه فیه، لأنّ التعبّد الشرعی هو بلحاظ الأثر، فلو لم یکن له أثر بقاءً یکون التعبّد بالبقاء لغواً.

وأمّا القسم الثالث، فمورده فی المجعولات الشرعیّه هو: عدم التکلیف فی الأزل. وإذا کان المتیقّن هو عدم التکلیف فی الأزل، فهو لیس بحکمٍ شرعی

ص: ۳۶۵

ولا يقبل الإستناد إلى الشارع. لكنّه من حيث البقاء قابل لذلك، لأن بإمكان الشارع أن يبدّل عدم الوجوب إلى الوجوب، وإذا كان بإمكانه ذلك، كان عدم الحكم بقاءً حكماً شرعيّاً، ويترتّب عليه الأثر العقلى، وهو الترخيص.

وعلى هذا، فإنّ الصّحيح تماميّه أركان الإستصحاب، فى إستصحاب البراءه، بأن نقول: لم يكن فى الأزل حكم مجعولٌ، فيستصحب عدم المجعول، وينسب ذلك إلى الشارع.

هذا بالنسبه إلى عدم الحكم.

وأمّا بالنسبه إلى موضوعات الأحكام، فكذلك. فإن الإستصحاب جارٍ فى الموضوع ذى الأثر حدوثاً وبقاءً. وأمّا ما كان له الأثر بقاءً فقط كحياه الولد، فإنّه لا أثر له بالنسبه إلى الإرث مع وجود الأب، أمّا من حيث البقاء، فإنّ حياه الولد عند وفاه أبيه ذو أثر من حيث الإرث.

فالحاصل: إن ما لا أثر له حدوثاً وبقاءً خارج عن بحث الإستصحاب. وما هو داخل فى البحث هو ما يمكن إسناده إلى الشارع بقاءً مثل عدم التكليف، وما له أثر حدوثاً وبقاءً، وما له أثر بقاءً.

التنبيه العاشر: فی أصاله تأخّر الحادث

اشاره

إنّ المستصحب تارهً: حکم شرعی. وأُخری: موضوع لحکم شرعی.

والموضوع قد یکون هو الزمان الخاص وجوداً أو عدماً، وقد یکون الزمانیّ الخاصّ وجوداً أو عدماً.

تحریر محلّ البحث

إن کان الأثر لوجود الشیء الخاصّ فی الزمن الخاصّ کیوم الجمعه، فإنّه مع الشک فی ذلک لا یجری الإستصحاب، لعدم الیقین السّابق بالوجود، لکنّ إستصحاب عدم الشیء الخاصّ فی ذلک الزمان الخاصّ جارٍ، لتمامیّه أرکانه، فیکون عدم الخاصّ رافعاً للوجود الخاصّ. نعم، لو وقع التخصیص فی نفس العدم، بأن کان العدم مقیّداً وحصّهً من العدم، لم یجر الإستصحاب، لعدم الحاله السّابقه.

فالحاصل: إذا کان الأثر للوجود الخاصّ لم یجر الإستصحاب، لکنّه جارٍ فی عدمه، کما لو شکّ فی إسلام زید فی یوم الجمعه، فإنّه لمّا کان من الحوادث

ص: ۳۶۷

ومسبوق بالعدم أزلاً، جرى الإستصحاب وأفاد نفى الإسلام فيه.

وأمّا لو كان الأثر للعدم بنحو التركيب والمقارنه بين الأمر الخاصّ والزمان الخاصّ لا التقييد، كالصّوم ويوم الجمعه، كان الإستصحاب جارياً، لأن الصّوم مسبوق بالعدم فيحرز بالتعبّد، ويوم الجمعه محرز بالوجدان.

هذا حكم المستصحب بأقسامه.

وأمّا لو كان الأثر مترتّباً على لازم المستصحب، كما لو تيقّن بوجود زيدٍ فى يوم الجمعه وشك فى وجوده يوم الخميس، فتمسّك بإستصحاب عدم زيدٍ إلى يوم الجمعه، لتماميّه أركانه، فإن كان الأثر لعدم زيد فى يوم الخميس، ترتّب بلا كلام. وإن كان لتأخّر وجوده عن يوم الخميس أو لحدوث وجوده فى يوم الجمعه، فهل يجرى الإستصحاب؟

لقد كان المتيقَّن وجود زيد فى يوم الجمعه، وعدم وجوده فى يوم الخميس بالإستصحاب، ولكن إذا كان الأثر لوجوده فى يوم الجمعه، فهل يترتّب بالإستصحاب؟

هذا أصلٌ مثبتٌ، لأن المفروض عدم وجوده قبل يوم الجمعه بحكم الإستصحاب، ووجوده فى يوم الجمعه بالوجدان، فإنّ اللاّزم العقلى للأمرين حدوثه فى يوم الجمعه. لكنّ هذا مبنىٌ على أن يكون «الحدوث» بسيطاً، أى أنّه الوجود المسبوق بالعدم. وأمّا بناءً على كونه مركّباً من الوجود والعدم السّابق، فالأثر مترتّب، لكون الوجود فى يوم الجمعه محرزاً بالوجدان وعدمه إلى يوم الجمعه محرزاً بالإستصحاب.

ص: ۳۶۸

ومن هنا قال فی الکفایه(۱) بجریان إستصحاب عدم الوجود إلی یوم الجمعه لترتیب أثر العدم، وأمّا إجراؤه لترتیب أثر تأخّر وجود زید عن یوم الخمیس وترتیب أثر حدوثه فی یوم الجمعه، فیتوقّف علی القول بحجّیه الأصل المثبت، أو علی حجّیته مع خفاء الواسطه أو التلازم فی التعبّد بین الملزوم واللاّزم.

فأشکل علیه المحقّق الإصفهانی:(۲) بأنّه ما وجه ترتیب أثر وجود زیدٍ فی یوم الجمعه باستصحاب عدمه إلی هذا الیوم؟ مع أنّه لیست النسبه بین العدم إلی یوم الجمعه والتأخّر عنه نسبه العلیّه ولا نسبه التضایف، وأنتم لا تقولون بحجّیه الأصل المثبت وبترتیب أثر اللاّزم العقلی إلاّ مع وجود إحدی النسبتین؟ وإذا کنتم تقولون بترتیب الأثر هنا لوجود التلازم العقلی بین العدم إلی یوم الجمعه وتأخّر الوجود عن یوم الخمیس، فلابدّ من الإلتزام بحجّیه الأصل المثبت فی کلّ موردٍ من هذا القبیل.

وفیه: إنّه قد خفی علی هذا المحقّق ما ورد فی کلام صاحب الکفایه، فإنّه لم یحصر حجّیه الأصل المثبت بالموردین، وإنّما ذکرهما مصداقاً لکبری الملازمه. ویشهد بذلک تصریحه فی حاشیه الرسائل بأنّ ملاک حجّیه الأصل المثبت أن یکون بین الطرفین ملازمه عرفیّه، فلو تعبّد الشارع بطرفٍ ورأی العرف بینه وبین الطرف الآخر ملازمهً، جری التعبّد فیه کذلک.

فظهر أنّه لا یری ذلک فی مطلق المتلازمین، ولا یری إختصاص ذلک بالموردین، بل هو فی کلّ أمرین متلازمین عرفاً وقع التعبّد بأحدهما، فإنّه یتعبّد بالآخر.

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۱۹.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۵ / ۲۰۲.

وما نحن فيه من هذا القبيل إن ادّعى التلازم المذكور، ولذا قال: «إلاّ على دعوى».

ولهـذه المسأله نظائر كثيره فى أبواب الفقه ولا يختصّ بموت الوالـد وإسـلام الولـد عند موته. فمثلًا: فى غسل مسّ الميّت، يعتبر فى وجوبه أن يكون المسّ فى حال برد جسد الميّت، فلو تيقّن بالمسّ والموت، وشكّ فى وقوع المسّ قبل برد الجسد أو بعده.

فظهر أنّ للبحث فروعاً من كتاب الطهاره إلى كتاب الإرث، حيث يشك فى تقدّم موت الأب على إسـلام الولد أو بالعكس، فما هو أثر الإستصحاب؟

هذا فى الموضوعات.

وكـذلك فى الأحكام، فلو كان عنـدنا حكمان، أحـدهما ناسـخ والآخر منسوخ، ووقع الشكّ فيهما، لأن الناسـخ متأخّر دائماً عن المنسوخ وهو متقدّم.

لكنّ المطروح فى الكتب الأُصوليّه هو الموضوع، والمثال المعروف هو موت الأب المورّث وإسـلام الولـد الوارث. ولا يخفى أنّ الموضوع فيه مركّب من أمرين، لأن الميراث يترتّب على كليهما. فلو لم يكن الموت أو لم يكن إسلام الولد فلا إرث، فلابدّ من إحراز الموضوع المركّب بجزئيه. وإحرازه تـارةً يكون بإحرازهما بالوجـدان. وأُخرى بالتعبّـد. وثالثةً بالوجـدان فى أحـد الجزئين والتعبّد فى الآخر.

فـإن قيـل: لـو كـان إحراز الجزئيـن بالإستصـحاب، وكـان المركّـب من الجزئين مشـكوكاً فيه، جرى إستصـحاب عـدم المركّب، وحينئذٍ، تقع المعارضه بين الإستصحابين.

قلنـا: إنّه لمّـا كان الموضوع مركّباً من الجزئين، وقـد أُحرزا بالإستصـحاب، فلا يقع الشك فى الموضوع، ليجرى فيه الأصل ويقع التعارض.

ص: ٣٧٠

فنحن نستصحب عدم موت الأب، ثمّ نستصحب عدم إسلام الولد، ومعهما لا معنى لأن يشكّ فى الموضوع المركّب منهما، لأنّه قد ثبت بالإستصحاب حياه الأب، وثبت به عدم إسلام الولد.

وقال الميرزا:(١) إنّ الشك فى وجود المركّب وعدمه مسبّب عن الشكّ فى وجود الجزء، فيجرى الأصل فى طرف الجزء ويكون حاكماً على الأصل فى طرف المركّب، كما هو الحال فى المثال المشهور من غسل الثوب المتنجّس بالماء المشكوك الطهاره.

وفيه: إنّ حكومه الأصل السّببى على الأصل المسبّبى مشروطه بأن تكون السّببيّه شرعيّه كما فى المثال، وإلّا فلا حكومه. وفيما نحن فيه ــ حيث يكون تحقّق الجزء سبباً لتحقّق الكلّ المركّب ــ ليست السّببيّه شرعيّه بل عقليّه.

فما ذكرناه فى جواب الإشكال هو الصّحيح.

إذا علم بتحقّق أحد الجزئين وجهل المتقدّم والمتأخّر

لقد ظهر إلى الآن أنّ الموضوع للأثر ــ وهو الإرث ــ مركّب من جزئين، هما موت الأب وإسلام الولد عند موته، وكذلك الحال فى الأمثله الأُخرى فى أبواب الفقه، كمثال غسل مسّ الميّت. فيقع البحث فى المسأله وعنوانها هو ما إذا علم بتحقّق الجزئين وجهل بالمتقدّم والمتأخّر منهما، لأنّه إن كان الموت متقدّماً فالإرث لا يترتّب، وإن كان الإسلام متقدّماً فالإرث يترتّب.

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ١۴٧.

فتارةً: يكون أحد الجزئين معلوم التاريخ، وأَخرى يكون كلاهما مجهول التاريخ.

إذا كانا مجهولی التاريخ

فإن جهل بتاريخهما معاً، كما لو علم فی يوم الأربعاء بحياه الأب وكفر الولد، فمات الأب وكان الولد مسلماً بعد يوم الأربعاء، أمّا أيّهما المتقدّم والمتأخّر؟

كلام الشيخ

فذكر الشيخ:(١) أنّ الأثر الشرعی يكون تارةً: مترتّباً على تأخّر حدوث أحد الأمرين. وأُخرى: يكون مترتّباً على عدم أحدهما إلى زمان عدم الآخر. وفی الصّوره الثانيه: تاره: يكون لعدم كلٍّ منهما أثر، وأُخرى: يكون عدم أحدهما موضوعاً لأثر شرعی ولا يكون للعدم الآخر أثر.

ثمّ فی حال الجهل بتاريخهما، قد يحتمل وقوعهما فی وقتٍ واحدٍ، وقد لا يحتمل.

هذه هی الشقوق التی ذكرها الشيخ فی ما إذا كانا مجهولی التاريخ. ثمّ أفاد:

إن كان الأثر الشرعی لتأخّر أحدهما عن الآخر، بأن يكون موضوع الأثر الشرعی هو «التأخّر» فلا أصل. ـ وهذا ما يعبَّر عنه بأصاله تأخّر الحادث ـ وذلک: لعدم الحاله السّابقه لـ«التأخّر»، وحينئذٍ، لا محرز له تعبّداً كما لا محرز له وجداناً.

وإن كان الأثر لـ«العدم» فتاره: يكون لعدم أحدهما. مثلاً: إن كان موضوع الأثر هو عدم إسلام الولد حتّى زمن موت الأب، فهنا يجری الإستصحاب لتماميّه

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٢٤٨.

أركانه، ويترتّب عليه الأثر وهو عـدم الإرث. لكنّ إستصـحاب عدم موت الأب حتّى إسـلام الولد، لا يجرى، لعدم الأثر الشـرعى وهو الإرث، لعدم موت الأب مع إسلام الولد. وأُخرى: يكون الأثر لعدم كليهما:

فـإن لم يحتمـل وقوعهمـا فى وقتٍ واحـدٍ، جرى الأصـل فى كـلٍّ منهمـا، لتمـاميّه أركانه، لأنّ الموت مسـبوقٌ بالعـدم، والإسـلام كـذلك مسـبوق بالعـدم، وكـلٌّ منهما مشـكوك فيه، ولكلٍّ من الإستصـحابين أثره. لكن المشـكله هى لزوم المخالفه العمليّه من جريانهمـا، للعلم بمخالفه أحـدهما للواقع، للعلم الإجمالى بتحقّق أحـدهما قبل الآخر، فلا تشـملهما أدلّه الإستصـحاب، وشـمولها لأحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وغير المعيّن لا وجود له ولا ماهيه. فيتعارض الإستصحابان ويتساقطان.

وإن احتمل وقوعهما فى وقتٍ واحدٍ، جرى الإستصـحاب، لتماميّه الأركان ويترتّب الأثر، ولا علم بمخالفه أحدهما للواقع، فيجرى إستصـحاب عـدم ذاك إلى زمان حـدوث هـذا، وإستصـحاب عدم هذا إلى زمان حدوث ذاك، فهما يجريان لتماميّه المقتضـى وعـدم المانع. لكنّ المشـكله أنّه من الأصل المثبت، لأنّ لازم عـدم تقـدّم ذاك على هـذا، وعدم تقدّم هذا على ذاك، أن يكون تحقّقهما فى وقتٍ واحـدٍ، وهـذا اللّازم عقليٌّ. فإن كانت الواسـطه خفيّه ـ كما هو كـذلك ـ فالإشـكال مندفعٌ على المبنى كما تقدّم سابقاً.

هذا بيان ما أفاده الشيخ فى مجهولى التاريخ بجميع الصّور.

كلام صاحب الكفايه

وقبل ذكر كلامه لابدّ من مقدّمه فيها بيان أمرين:

أحدهما: فى معنى كان وليس التامّتين والناقصتين. أمّا التامّه، فإنّ معنى (كان) التامّه هو «الوجود» ومعنى ليس التامّه هو «عدم الوجود». وهذا هو مقصودهم من الوجود المحمولى وعدم الوجود المحمولى. يعنى: إنّ الوجود أو العدم هو المحمول. ولذا يكون «كان» بمعنى الفعل وزيد بمعنى الفاعل أى: وُجد زيد، وليس زيد، بمعنى عدم وجود زيد.

وأمّا الناقصه، فإن كان الناقصه لإفاده الربط بين المبتدأ والخبر فيقال: كان زيد قائماً. وليس الناقصه لسلب الربط بينهما.

وبعباره أُخرى: تكون كان الناقصه لإفاده ثبوت شىء لشىءٍ، وليس الناقصه لإفاده عدم ثبوت شىء لشىء. فى مقابل التامّه، فإن كان تفيد ثبوت الشىء وليس تفيد عدم الشىء.

والثانى: إنّ المعتبر فى الإستصحاب هو اليقين السّابق والشك اللّاحق والأثر الشرعى للمتيقّن المستصحب بقاءً. وإنّما قلنا «بقاءً» لأنّه قد لا يكون ذا أثر فى مرحله الحدوث، ولذا، ففى إستصحاب العدم الأزلى لا أثر للعدم فى الأزل لكنّه فى مرحله البقاء ذو أثر. وهذا واضح. ولكنّ المقصود بيانه فى هذه المقدّمه هو:

إنّ ظاهر دليل الإستصحاب ــ لوجود فاء التفريع ــ هو لزوم إتّصال الشك باليقين قال: «من كان على يقينٍ فشكّ» هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّه يعتبر فى الإستصحاب أن يكون الموضوع محرزاً، وإلاّ يكون التمسّك بدليل الإستصحاب من التمسّك بالعام فى الشبهه الموضوعيّه للدليل، وهو غير جائز بالإتفاق إلاّ من السيّد صاحب العروه.

هذا تمام الكلام فى المقدّمه فنقول:

لقد جعل صاحب الکفایه(۱) مجهولی التاریخ علی أربع صور: فلو کان الأب حیّاً والولد غیر مسلم، ثمّ حصل الیقین بموت الأب وإسلام الولد، لکن لا یعلم المتقدّم والمتأخّر منهما، فتارهً: تترتّب المسأله علی مفاد کان التامّه. وأُخری: علی مفاد کان الناقصه. وثالثه: علی مفاد لیس التامّه. ورابعه: علی مفاد لیس الناقصه.

فإن کان الأثر الشرعی مترتّباً علی وجود تقدّم الإسلام أو الإسلام المتقدّم _ وهو مفاد کان التامّه _ . فقد یکون الأثر لکلا الطرفین، وقد یکون للطرف الواحد. وعلی الأوّل، تارهً: یوجد العلم الإجمالی بعدم خلوّ الأمر منهما. وأُخری: لا یوجد.

وأمّا إن کان الأثر لتقدّم إسلام الولد فقط، فالإستصحاب جارٍ فی «التقدّم»، لأن التقدّم أمر حادثٌ مسبوق بالعدم، فیستصحب عدمه إلی حین موت الأب، ویترتّب علیه عدم الإرث. فالحاصل: جریان الإستصحاب فی هذه الصّوره، لتمامیّه المقتضی وعدم المانع أی المعارض.

وأمّا إن کان الأثر لتقدّم الإسلام، ولتأخّر موت الأب، والأمر دائر بینهما، فالإستصحاب جارٍ فی «التقدّم» و«التأخّر»، لکون کلیهما مسبوقین بالعدم، فالمقتضی موجودٌ، ولکلٍّ أثرٌ، لکنّ العلم الإجمالی مانعٌ من جریانهما، لاستلزامه المخالفه العملیّه القطعیّه، فیتعارضان.

وأمّا إن کان الأثر لکلیهما کذلک، ولکن احتمل تقارنهما، فالإستصحابان جاریان، لوجود المقتضی وعدم المانع.

وأمّا إن کان الأثر مترتّباً علی الوجود لکن بمفاد کان الناقصه، بأن کان الموضوع

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۱۹.

مثلاً هو الإسلام المقيّد بالتقدّم على الموت، فلا يجرى الإستصحاب، لعدم الحاله السّابقه للوجود النعتى، وهو مفاد كان الناقصه، كما صرّح بذلك فى مبحث العام والخاص تحت عنوان «إيقاظ».(۱) وله موارد كثيره فى الفقه، ومن ذلك: مسأله أمد الحيض، فقيل: إلى الخمسين سنه، وقيل: إلى السّتين، وقيل: بالتفصيل بين القرشيّه وغير القرشيّه _ على بحث طويلٍ فى محلّه _. ولمّا كان «القرشيّه» وصفاً وجوديّاً قائماً بالمرأه بمفاد كان الناقصه، لم يجر فيه الإستصحاب عند صاحب الكفايه، لعدم الحاله السّابقه لهذا الوصف، بخلاف عدم القرشيّه، فإن له حالهً سابقهً، ولذا قال بجريان الإستصحاب فى الأعدام الأزليّه، وهو المختار خلافاً للمحقّق النائينى.

وأمّا إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس الناقصه كأن يكون: الإسلام المتّصف بعدم التقدّم على موت الأب، فلا يجرى الإستصحاب. لأنّ الإتّصاف المذكور فرع وجود الإسلام، والمفروض وجود الشك فى أصل وجود الإسلام، إذ لا ندرى هل حدث هذا الحادث متّصفاً بعدم التقدّم أو غير متّصف به؟ فلا حاله سابقه.

إلاّ أنّ الكلام فى نفس الإتّصاف بعدم التقدّم، حيث أنّ «الإتّصاف» أمر وجودى، فهو مسبوقٌ بالعدم، نظير العمى، فإنّه يكون وصفاً ويقال: زيد أعمى كما يقال زيد بصير، لكونه عدم البصر، فهل يجرى فيه الإستصحاب؟ قال صاحب الكفايه: بالجريان.

ونسبه القول بالعدم إليه كما عن السيّد الخوئى غفله عن قول صاحب

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۲۳.

الكفايه: «بل بكلّ عنوانٍ لم يكن ذاك بعنوان الخاص».(۱)

وأمّا إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس التامّه، فموضوع الأثر هو عدم الإسلام إلى زمان الموت، فلا يجرى الإستصحاب بلا خلاف.

الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفايه فى الصّوره الرابعه

غير أنّه قال الشيخ بعدم الجريان لوجود المانع عنه مع وجود المقتضى لتماميّه الأركان، وهو العلم الإجمالى بمخالفه أحد الإستصحابين الجاريين فى الطّرفين فى صوره وجود الأثر لهما، فيقع التعارض. وأمّا إن كان الأثر لأحدهما المعيّن فقط، جرى الإستصحاب فيه لوجود الحاله السّابقه له أزلاً.

وذهب صاحب الكفايه إلى عدم الجريان لعدم وجود المقتضى.

النظر فى أدلّه قول صاحب الكفايه

وقد ذكر لتقريب عدم المقتضى وجوه:

الوجه الأوّل ما ذكره الميرزا:(۲)

إنّه لمّا نعلم يقيناً بتحقّق أحد الأمرين _ الإسلام والموت _ قبل الآخر، فهنا ثلاثه أزمنه: زمان العلم بعدم الإسلام وعدم الموت وهو يوم الخميس. ثمّ فى يوم الجمعه نعلم بتحقّق أحدهما، فإن كان الإسلام فى يوم الجمعه فالموت يوم السّبت، وإن كان الموت فى يوم الجمعه فالإسلام فى يوم السّبت. فيوم الخميس

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۲۳.

۲- ۲. أجود التقريرات ۴ / ۱۴۹.

يـوم العلم بعـدمهما. ويـوم الجمعه يوم إحتمـال وجود أحـدهما، ويوم السّـبت هو يوم العلم الإجمـالى بوقوع أحـدهما فيه ووقوع الآخر فى يوم الجمعه.

وعلى هذا، فإنّ اليوم الذى وقع الشك فيه فى تحقّق الإسـلام فى زمن الموت هو يوم السّبت لا يوم الجمعه، فيكون ظرف الشك ــ وهو يوم السّبت ــ منفصلاً عن ظرف اليقين ــ وهو يوم الخميس ــ والفاصل هو يوم الجمعه.

وإذا وقع الفصل بين زمن اليقين وزمن الشک لم تشمله أدلّه الإستصحاب.

وفيه:

وهذا الوجه لا يوافق كلام صاحب الكفايه ــ لا المتن ولا الحاشـيه ــ . لأن المشـكله فى نظره كون المورد شبههً موضوعيّهً لدليل الإستصحاب، كما لو شک فى عداله زيد، حيث لا يصحّ التمسّک بعموم أكرم العالم العادل.

الوجه الثانى ما ذكره السيّد الخوئى(۱) وهو:

إنّه يعتبر فى الإستصـحاب بحسب أدلّته إتّصـال زمـان الشک بزمان اليقين، أى اليقين المتعقّب بالشک، وفى مجهولى التاريـخ لا يحرز الإتصال، لأن المشـكوک فيه تحقّق إسـلام الولد فى زمن موت الأب، وقد تردّد الموت بين الجمعه والسّـبت. فإن كان يوم الجمعه، فالإتصال متحقّق، وإن كان يوم السّبت فالإنفصال متحقّق، فيكون المورد شبههً موضوعيّه للاتّصال.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو الشکّ فى الإتّصال، وأمّا فى السّابق، فقد أُحرز عدم الإتّصال.

ص: ۳۷۸

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۲۲۰ ــ ۲۲۱.

وهذا الوجه موافق لكلام صاحب الكفايه.

وفيه:

وأشكل السيّد الخوئى على هذا الوجه بعدم لزوم الإتّصال فى الإستصحاب، بل المناط فيه عدم نقض اليقين بالشك، كما هو ظاهر عموم التعليل فى الدليل، سواء كان الزمان متّصلاً أو لا ـ وما فى ظاهر الصّحيحه من إعتبار الإتّصال، فهو محمول على الغالب.

الوجه الثالث ما ذكره العراقى:(۱)

وحاصله: إنّ المستفاد من أدلّه الإستصحاب هو النهى عن نقض اليقين بالشك والأمر بنقضه بيقينٍ آخر، وظاهر ذلک أن لا يفصل بين اليقين بالحدوث والشک فى البقاء يقينٌ آخر.

ومفروض المسأله هو اليقين بعدم الأمرين فى يوم الخميس، ثمّ العلم الإجمالى فى يوم الجمعه بتحقّق أحدهما، ثمّ العلم فى يوم السّبت بتحقّق كليهما مع الشك فى أنّه قد تحقّق الإسلام يوم الجمعه أو تحقّق الموت. فإن كان يوم الجمعه ظرف تحقّق الموت، كان عدم الإسلام مستمرّاً، ولم يفصل يقينٌ بين اليقين بعدمه فى يوم الخميس والشک فى تحقّقه فى يوم السّبت، أمّا إن كان يوم الجمعه يوم الإسلام والموت وقع فى يوم السّبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعه فاصلاً بين عدمه يوم الخميس والشک فيه يوم السّبت، فلا يجرى الإستصحاب. وحيث أنّ الأمر مردّد فهى شبهه موضوعيّه.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۲۰۷.

والحاصل: إحتمال نقض اليقين باليقين، فلا يجوز التمسّک بدليل الإستصحاب.

وفيه:

إنّ اليقين ــ وكـذا الشـک ــ إنّمـا يتعلّق بالأُمور الخـارجيّه، وأمّا الأُمور النفسانيّه وما يكون فی ذهن الإنسان، فلا يتعلّق به اليقين والشـک. والبرهـان على ذلـک هـو أنّ العلم بالأُمور الخـارجيّه حصـولی، فقـد يكـون حاصـلاً وقـد لا، وأمّا بالأُمور النفسـانيّه فحضوری، ولا يعقـل الشـک بالأمر الحضوری، ولـذا لا يتحقّق الشکّ فی الحبّ والبغض وأمثالهما، بل يـدور أمرها بين الوجود والعدم.

وعلى هذا، فإنّ الشبهه الموضوعيّه تكون دائماً فی موارد الأُمور الخارجيّه.

فالقول بأنّه إن كان الإسلام فی يوم الجمعه والموت فی يوم السّبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعه فاصلاً بين اليقين بعدمه يوم الخميس والشک فی وجوده يوم السّبت، معناه الشک فی اليقين، وهذا باطل.

الوجه الرابع ما ذكره الإصفهانی:(۱)

إنّ المتعبَّد به بأدلّه الإستصحاب هو إبقاء المتيقَّن السّابق عملاً، والتعبّد بالإبقاء متقوّم باتّصال المشكوک بالمتيقَّن، فلو إنفصل عنه لم يتحقّق الإبقاء له، بل يكون وجوداً جديداً.

وفيما نحن فيه: المتيقَّن هو عدم إسلام الولد، والمشكوک فيه بقاء هذا العدم إلى زمن موت الأب، وإذا كان المتيقَّن هو عدم الإسلام فی يوم الخميس، فإنّه مع

۱- ۱. نهايه الدرايه ۵ / ۲۰۷.

تحقّقه فی یوم الجمعه یقع الإنفصال، لأنّ المتیقَّن هو عدم الإسلام فی یوم الخمیس، والمشکوک هو عدم الإسلام فی زمن موت الأب، والمفروض کون الموت مردّداً بین الجمعه والسّبت، فإن کان الموت فی یوم السّبت والإسلام فی یوم الجمعه، إنفصل الیقین بعدم الإسلام یوم الخمیس عن الشک فی بقاء هذا العدم إلی وقت الموت.

وفیه:

إنّ اللاّزم هو إتّصال المشکوک بالمتیقَّن، لکن إتّصال المشکوک بما هو مشکوک بالمتیقَّن بما هو متیقَّن، وأمّا إنفصال ذات المتیقَّن عن ذات المشکوک فلا یضرّ.

وفیما نحن فیه: إذا تیقَّن بعدم الإسلام یوم الخمیس وشک فی بقاء هذا العدم إلی زمن موت الأب، فإنّه لا إنفصال بین الیقین والشک فی أُفق النفس، وإنّما یحتمل الإنفصال بین الأمرین الخارجیین، وذلک فیما لو وقع الإسلام فی یوم الجمعه والموت یوم السّبت، وهذا لیس ملاک الإستصحاب، والبرهان علی الإتّصال هو أنّ المتیقَّن عدم الإسلام یوم الخمیس، ثمّ یقع الشک، فإمّا تحقّق الإسلام فی زمن الموت وإمّا لم یتحقّق، وإمّا یُشک فی ذلک. وإذ لا یقین بالتحقّق ولا یقین بعدمه، فهو مشکوک فیه. فلا إنفصال بین المتیقّن والمشکوک فیه.

خلاصه البحث

إنّ الحقّ مع الشیخ، أی إنّ المقتضی للجریان موجود، لتمامیّه أرکان الإستصحاب خلافاً لصاحب الکفایه. ویبقی الکلام فی وجود المانع، وهناک تظهر ثمره الخلاف، فإنّه إذا کان للإستصحاب فی کلٍّ من الطرفین أثر وجری فیهما، فإنّهما یتعارضان ویتساقطان، وأمّا إذا لم یکن لأحد الطرفین أثر شرعی،

جری فی الطرف الذی له أثر ویترتّب، لتمامیّه المقتضی وعدم المانع، عند الشیخ.

وهذا تمام الکلام فی صوره مجهولی التاریخ.

لو عُلم بتاریخ أحد الأمرین

لو علم بأنّ موت الأب کان فی یوم السّبت وجهل تاریخ إسلام الابن، فقد اتّفقوا علی جریان الإستصحاب بالنسبه إلی مجهول التاریخ وهو الإسلام، وعدم جریانه بالنسبه إلی معلومه وهو الموت، واختلفت کلماتهم فی وجه عدم جریانه فی الموت.

بیان الشیخ

قال الشیخ ما محصّله فی جریان الإستصحاب فی مجهول التاریخ وهو الإسلام: بأنّ الأرکان فیه تامّه، فالمقتضی للجریان موجود، فلو جری فی معلوم التاریخ ـ وهو الموت ـ تحقّق المانع، لکن لا یجری، وذلک لعدم الشک فی تحقّق الموت. أمّا قبل یوم السّبت، فلا شک فی عدم تحقّقه، وأمّا فی یوم السّبت، فلا شک فی تحقّقه.

ولا یجری بالإضافه إلی خصوصیّه إسلام الولد، لأنّ الإسلام قد وقع إمّا قبل یوم السّبت وإمّا بعده، ولا حاله سابقه للإسلام قبل السّبت ولا للإسلام بعد السّبت.

وهذا تقریب صاحب الکفایه لرأی الشیخ.(1)

وقرّبه الآشتیانی:(2) بأنّ الموضوع المستصحب لیس عدم الموت، بل هو عدم الموت فی زمن الإسلام، ولیس لهذا العدم الخاصّ حاله سابقه فی الأزل، فلا یجری الإستصحاب.

۱- ۱. درر الفوائد: ۳۶۱ ـ ۳۶۲.

۲- ۲. بحر الفوائد ۷ / ۱۵۸.

الإشكال عليه

أمّا بناءً على التقريب الأوّل: فيرد الإشكال بأن لا مانع من إجراء الإستصحاب فى عدم الإسلام، لأنّ وجود الإسلام قبل يوم السّبت حادث مسبوقٌ بالعدم، وكذلك وجوده بعد يوم السّبت، فأركان الإستصحاب تامّه فى «عدم الإسلام». نعم، هو لا يجرى فى «وجود الإسلام» قبله أو بعده، لعدم اليقين السّابق كما ذكر.

فالحاصل: جريان الإستصحاب فى معلوم التاريخ وهو الموت بالإضافه إلى عدم الخصوصيّه، أى الموت المضاف إلى عدم الإسلام، فالمانع موجود، ويقع التعارض.

وأمّا بناءً على التقريب الثانى: فإنّ «الوجود الخاصّ» غير «وجود الخاص»، إذ الأوّل مفاد كان التامّه، والثانى مفاد كان الناقصه، أى الوجود المتّصف بالخصوصيّه، ويعبَّر عن الأوّل بالوجود المحمولى وعن الثانى بالوجود النعتى.

وعليه، فإنّ «عدم الإسلام فى زمن الموت» وهو «عدم الخاصّ» أمر حادث وله حاله سابقه فى العدم، ولكنّ «عدم الإسلام المتّصف بوقوعه فى زمن الموت» وهو «العدم الخاصّ» ليس له حاله سابقه.

والمستصحب فيما نحن فيه هو الأوّل، أى عدم الإسلام فى زمن الموت، لا العدم المتّصف بوصف الوقوع فى زمن الموت.

والخلاصه: إنّ أركان الإستصحاب تامّه ــ على كلا التقريبين ــ فى مجهول التاريخ وفى معلوم التاريخ معاً. نعم، هو لا يجرى فى معلوم التاريخ بالنسبه إلى الزمان، وإنّما يجرى بالنسبه إلى الزمانىّ أى الحادث الآخر.

فاستصحاب عدم إسلام الولد إلى حين موت الأب، تام. وكذا إستصحاب

عدم موت الأب إلى زمان إسلام الولد.

وهذا تمام الكلام على بيان الشيخ.

بيان الكفايه

وذكر صاحب الكفايه(۱) فى هذا المورد عدّه صور:

(الصّوره الأُولى) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود الخاص، أى الوجود المحمولى وهو مفاد كان التامّه، كتقدّم الإسلام على الموت.

وأركان الإستصحاب فى هذه الصّوره تامّه. فإن كان الوجود الخاصّ الذى فى الطرف الآخر ذا أثر كذلك وتمّت الأركان فيه، جرى الإستصحاب، ووقع التعارض، وسقط الإستصحابان، كأن يكون الأثر مترتّباً على تقدّم الإسلام وعلى تأخّره وعلى التقارن بين الإسلام والموت، ففى هذه الحاله يقع التساقط، للعلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع.

(الصّوره الثانيه) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود المتّصف بالخصوصيّه، أى الوجود النعتى، وهو مفاد كان الناقصه، وهو الإسلام المتّصف بالتقدّم.

وفى هذه الصّوره لا يجرى الإستصحاب، لعدم تماميّه أركانه، أى عدم الحاله السّابقه لهذا الموضوع، فلا مقتضى للجريان.

وفيه:

إنّه إذا كان موضوع الأثر هو الإتّصاف بمفاد كان الناقصه، أى الإسلام

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۲۱.

المتّصف بوصف التقدّم على الموت، فإنّ الإستصحاب جارٍ، لأن الإتّصاف من الأمور الحادثه، مسبوق بالعدم الأزلی، فوجوده لا يستصحب، أمّا عدمه، فله حاله سابقه والأركان تامّه.

فما ذكره هنا ينافی ما قرّره فی بحث العموم والخصوص، حيث إختار جريان إستصحاب عدم الإنتساب إلی قريش فی: المرأه تحيض إلی خمسين إلاّ القرشيّه، لأن إتّصافها بالقرشيّه هو بمفاد كان الناقصه. فكما يجری الإستصحاب فی عدم الإتّصاف بالقرشيّه، يجری فی عدم الإتّصاف بالتقدّم علی الموت.

(الصّوره الثالثه) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس الناقصه. أی العدم النعتی، كأن يكون الإسلام المتّصف بعدم التقدّم. وهذا لا حاله سابقه له، لأنّ كلّ وصف عدمی فهو متأخّر رتبةً عن الموضوع، فالعمی متأخّر وجوداً عن الأعمی _ وكذلك كلّ عدم ملكه _ فلا يجری إستصحاب العدم الأزلی فيه.

وفيه:

إنّ عدم الملكه وإن كان ذا حيثٍ عدميٍّ بالدقّه، لكنّه وصف للموضوع، وإتّصاف الموضوع به أمرٌ حادثٌ له سابقه فی العدم الأزلی، وكذلك إتّصاف الأعمی بالعمی وغيره من أمثله عدم الملكه. وحينئذٍ، فالإستصحاب يجری لرفع الأثر وهو الإرث.

(الصّوره الرابعه) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس التامّه، أی العدم المحمولی، وهو عدم إسلام الولد فی حين موت الأب الواقع فی يوم السّبت مثلاً.

فقال صاحب الكفايه _ وتبعه العراقی والميرزا وغيرهم _ بجريان الإستصحاب

فی عـدم الإسـلام، وعـدم جريانه فی معلوم التاريـخ وهو الموت. واختلفت كلماتهم فی الإسـتدلال، ولكنّ شـيئاً منها لا يخلو من النّظر عند شيخنا الأُستاذ:

فقال صاحب الكفايه: بعـدم جريان الإستصـحاب فی معلوم التاريخ، لليقين بعدم الموت قبل السّـبت واليقين بالموت يوم السّـبت، فلا شك لاحقاً. وأمّا إجراؤه فيه بالإضافه إلی إسـلام الولـد عنـد الموت، فالأركان تامّه، لأنّه قبل السّـبت لا موت ولا إسـلام، ثمّ تحقّق الموت فی يوم السّـبت، فوقع الشـک فی تقـدّم الإسـلام علی السّـبت وتأخّره عنه، وإستصـحاب عـدم الإسـلام إلی السّـبت تمسّک بالدليل فی الشـبهه الموضوعيّه، لأنّه إن كان الإسـلام يوم السّـبت، كان المستصـحب ــ وهو عدم الإسـلام قبل السّبت ــ باقياً حتّی السّـبت، وصحّ الإستصحاب، لعدم الفصل بين المتيقَّن والمشكوك فيه. وأمّا إن كان الإسلام قبل يوم السّبت الذی وقع فيه الموت، إنفصل الشک فی الإسلام يوم السّبت، عن اليقين بعدم الإسلام قبل يوم السّبت، باليقين بالإسلام قبل يوم السّبت.

وإذا كان التمسّک بالإستصحاب لمعلوم التاريخ بالنسبه إلی مجهول التاريخ شبههً موضوعيّه لنقض اليقين بالشک، فالإستصحاب غير جارٍ فيه، لعـدم جواز التمسّک بالـدليل فی الشـبهه الموضوعيّه؛ لأنّ الـدليل إنّما يفيد الحكم حيث يكون الموضوع متحقّقاً لا مشكوكاً فيه.

وفيه:

إنّه لابدّ من التأمّل فی المقام، لننظر هل إنّ أركان الإستصحاب فی معلوم التاريخ من اليقين والشک والأثر تامّه أو لا؟

صوره المسأله هی: عدم الإسلام والموت قبل یوم السّبت یقیناً.

والموت فی یوم السّبت یقیناً.

والإسلام متحقّقٌ یقیناً.

فلو نظرنا إلی الموت، کنّا علی یقینٍ بعدم تحقّقه فی زمن الإسـلام قبل یوم السّـبت، فلمّا جاء یوم السّـبت نشکّ فی تحقّق الموت فی زمن الإسلام، والأصل عدم تحقّقه فیه.

وهـذا الإستصـحاب تـام من حیث الأرکـان، ولم یقع الفصل فیه بین الیقین بعـدم الموت فی زمن الإسـلام والشک فی تحقّقه فی زمن الإسلام، فلیست الشبهه موضوعیّه.

فالإستصحاب فی معلوم التاریخ بالقیاس إلی مجهول التاریخ صحیحٌ.

کما أنّه فی مجهول التاریخ صحیحٌ.

فیقع التعارض.

وقال المحقّق النائینی(۱) فی وجه عـدم الجریان فی معلوم التاریـخ: أمّا بلحاظ الزمان، فلا یجری، لعـدم الشک کما ذکر صاحب الکفـایه. وأمّـا بلحـاظ الحـادث الآخر ـ وهو الإسـلام ـ فإن إستصـحاب عـدم الموت فی زمن الإسـلام لا یخلو عن حالین، فإمّا یترتّب الأثر علی عـدم الموت المقیّد بزمن الإسـلام، وإمّا علی عدم الموت فی ظرف تحقّق الإسـلام، فزمان الإسـلام إمّا قید وإمّا ظرف. فإن

۱- ۱. أجود التقریرات ۴ / ۱۴۶ ـ ۱۴۷.

كان قيـداً، فإنّ عـدم الموت المقيّد بزمن الإسـلام لا حاله سابقه له. وإن كان ظرفاً، فإنّه لا شك لاحقاً، لأنّه إمّا متيقَّن العـدم وإمّا متيقَّن الوجود، كما هو الحال فى إجراء الإستصحاب بلحاظ الزمان.

وفيه:

أمّا بلحاظ كون الإسـلام قيـداً، بأن يكون الموضوع عـدم الموت مقيّـداً بزمان الإسـلام، فما ذكره تام، لكنّ إتّصاف الموت بعدم كونه فى زمن الإسلام أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلى، فالأركان تامّه، كما هو الحال فى جميع موارد عدم الملكه، فإن إتّصاف الإنسان الأعمى بعدم البصر أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلى.

وأمّا بلحاظ كون الإسلام ظرفاً، فالجواب: أنّه تارةً يلحظ الإسلام وأُخرى يلحظ زمن الإسلام، وبينهما فرق. فهذه مقدّمه.

ومقدّمه أُخرى هى: إن الحكم يكون دائماً على حدّ الموضوع، فلا أضـيق منه ولا أوسع، والحكم فى الإستصـحاب هو النهى عن النقض عملاً، والنقض متعلِّق باليقين، والمتيقَّن هو عدم الموت فى ظرف وجود الاسـلام. لكن لا يخفى أنّ «الزمان» عنوان مشـير، ولا ـ دخـل له فى الحكم ولا أثر، بل الأثر هو للموت مع وجود الإسـلام، فنهى الشارع عن نقض عـدم الموت مع وجود الإسـلام، وإذا كان كذلك فأركان الإستصـحاب تامّه، لأنّ يوم السّـبت يوم الموت يقيناً، فكان يوم الجمعه ظرف عدم الموت، أمّا بالنسـبه إلى الإسلام فالشک لاحقاً موجود، لأنّه قبل السّبت لا موت ولا إسلام، وفى يوم السّبت تحقّق الموت، ولا يعلم هل تحقّق الموت فى ظرف وجود الإسلام أو لا؟ فيستصحب العدم.

وحینئذٍ یقع التعارض.

وقال المحقّق العراقی ما حاصله:(۱)

أوّلًا: إنّ التعبّد الإستصحابی هو التعبّد بإبقاء ما تُیقّن بحدوثه.

وثانیاً: إنّه لابدّ وأن یطبّق علی جمیع أزمنه الشک. مثلاً: لو کنّا نعلم قبل سنهٍ بعداله زیدٍ ثمّ شککنا فی بقائها، فإن دلیل الإستصحاب یفید التعبّد ببقائها، بأن یمکن بقاؤها فی جمیع آنات السنه.

وتطبیق هذا علی ما نحن فیه: أمّا بالنسبه إلی مجهول التاریخ، فواضح، فإنّه یتعبّد بعدم الإسلام فی جمیع أزمنه الشک. وأمّا بالنسبه إلی معلوم التاریخ فلا، لأن المفروض تحقّق الموت فی یوم السّبت وأنّ تاریخ إسلام الولد قبل السّبت أو بعده مجهول، فاستصحاب عدم الموت فی زمن الإسلام لا یخلو من حالین، إذ الإسلام إن کان قبل الموت، صحّ التعبّد بعدم الموت إلی زمان الإسلام، وأمّا إن کان بعد الموت، لم یتم التعبّد فی جمیع الأزمنه، لأنّا نقطع بتحقّق الموت قبل یوم الإسلام، فلا یصحّ تعبّد الشارع بعدم تحقّق الموت حتّی الإسلام المفروض وقوعه بعد الموت.

والحاصل: إنّ قوام التعبّد الإستصحابی متحقّق فی صوره ما إذا کان الإسلام قبل الموت، وغیر متحقّق فی صوره ما إذا کان بعد الموت. فلا یجری الإستصحاب فی معلوم التاریخ.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۲۰۵ _ ۲۰۶.

وفيه:

إنّه لابـدّ من دقّه النظر فى المتعبَّد به ومعرفته بتمـام حـدوده، وهو إمّـا الموضوع وإمّا الحكم. هـذا أوّلاً. وثانياً: إنّ للتعبّـد به لوازم وملزومات، لكنّ شيئاً منها غير دخيلٍ فى التعبّد الإستصحابى.

نقـول: إن موضوع الأـثر نفس تحقّق الموت فى ظرف تحقّق الإسلام، وأمّـا أزمنه تحقّق الإسـلام فهى لوازم _ لأـن الاسـلام أمر زمـانىّ ولابـدّ من وقوعه فى الزمـان _ وهى خـارجه عن التعبّـد الشـرعى، وإذا كانت خارجةً، فلا دخل لتطبيق التعبّـد على جميع أزمنه الإسلام، فبطل كلام هذا المحقّق.

خلاصه البحث

إنّه كما يوجد المقتضـى لجريان الإستصـحاب فى مجهول التاريخ، يوجد فى معلوم التاريخ أيضاً، فإن كان كلاهما ذا أثرٍ شرعى وقع التعارض والتساقط. وإن كان أحدهما ذا أثر دون الآخر جرى بلا معارض.

لو تعاقب الحادثان

لو علمنا بوقوع النجاسه والطهاره فى اللّباس _ مثلاً _ وشككنا فى المتقدّم والمتأخّر منهما، فما هو مقتضى الإستصحاب؟ قولان.

ولا يخفى الفرق بين هذه المسأله والمسأله السّابقه.

القول بوجود المقتضى فى كليهما

قال السيّد الخوئى:(١) إنّه يوجد المقتضى لكليهما، لتماميّه الأركان فيهما،

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ٢٤٥.

فیجری الإستصحاب فی الطهاره والنجاسه معاً ویتعارضان ویتساقطان، للزوم التعبّد بالضدّین وهو محال فی مرحله الإمتثال، ویکون المرجع حینئذ هو الأصل المحکوم، وهو فی المثال قاعده الطهاره.

القول بعدم وجود المقتضی

إنّه لا مقتضی للجریان. وعلیه المحقّقان صاحب الکفایه والعراقی.

(بیان صاحب الکفایه)(۱) إنّه إذا شک فی تقدّم الحدث وتأخّر الوضوء وبالعکس، فهنا ثلاثه ساعات، وذلک: لأنّه إذا شک عند الزوال ــ مثلاًـ ــ فی أنّ طهارته باقیهٌ أو لا؟ فإن هذا الشک یکون من جهه الواقع منه فی السّاعه الأولی من النهار، فإن کان هو الحدث، فالطهاره واقعه فی السّاعه الثانیه، وإن کان هو الطهاره، فالحدث فی السّاعه الثانیه. فعلی تقدیر وقوع الطهاره فی السّاعه الثانیه، فزمان الشک متّصل بزمان الیقین والإستصحاب تام. وأمّا علی تقدیر وقوع الطهاره فی السّاعه الأولی، فلا إتّصال للیقین بارتفاع الطهاره بالحدث الواقع فی السّاعه الثانیه. وحیث أنّ وقوع الطهاره فی السّاعه الثانیه غیر محرز ــ لاحتمال وقوعها فی الأولی ــ فالإتّصال غیر محرز، فالإستصحاب غیر جارٍ، لأنّها شبهه موضوعیّه للاتصال المعتبر فی الإستصحاب.

وفیه:

إنّ المبنی غیر صحیح، فإنّ الملاک فی الإستصحاب هو الیقین الوجدانی

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۲۲.

لا الأمر الخارجی.

وتوضیح ذلک: إنّ الموضوع فی دلیل الإستصحاب هو الیقین والشک. وهما أمران نفسانیّان وجدانیّان، ولیس الخارج، أی المتیقَّن والمشکوک فیه، وإذا کان الموضوع ما ذکرناه، فإنّ الشک متّصل بالیقین ولا إنفصال بینهما، ولذا قلنا سابقاً بأن لا شبهه موضوعیّه فی الوجدانیّات.

(بیان العراقی)(۱) وهو وجوه:

الوجه الأوّل: إنّه یعتبر فی الإستصحاب تعیّن ما هو الواقع قبل الشک حتّی یستصحب، سواء کان وجودیّاً أو عدمیّاً، وهذا هو المنصَرف إلیه أدلّه الإستصحاب، وهذا الأمر غیر متحقّق فی مسألتنا، وذلک: لأنّا لمّا ننظر إلی الحاله السّابقه علی ساعه الشک، نتیقّن بتحقّق الطهاره والحدث، وأنّ کلاًّ منهما وقع فی ساعهٍ، ولکنّ الطهاره إن کانت فی الثانیه فهی موجوده والحدث مرتفع، وإن کانت فی الأولی فهی مرتفعه بالحدث، فالواقع فی السّاعه السّابقه علی الشک غیر متیقَّن، فلا یجری الإستصحاب، لأنّا نرید إستصحاب وجود الطهاره أو وجود الحدث الواقع قبل ساعه الشک، فلابدّ من تعیّنه.

وفیه:

إنّ دعوی إنصراف أدلّه الإستصحاب إلی ما ذکر أوّل الکلام، وقد تقرّر فی محلّه أنّ المنشأ المقبول للإنصراف هو التشکیک فی الصّدق، وهو هنا غیر موجود.

ص: ۳۹۲

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۹۶.

الوجه الثاني: إنّه يوجد فيما نحن فيه شبهه الإنفصال بين الشک واليقين فی طرف، وعدم وجود اليقين والشک فی الطرف الآخر. وتوضيح ذلک:

إنّه توجد ثلاثه ساعات كما تقدّم، فقد كان يقينٌ بعدم الحدث وعدم الطهاره، ثمّ جاءت ساعه الطهاره وساعه الحدث، وبعدهما ساعه الشک فی أنّه الآن متطهّر أو محدث.

فعلى تقدير وقوع الحدث فی السّاعه الأُولى، يكون الآن متطهّراً. وعلى تقدير وقوع الطهاره فيها يكون الآن محدثاً، فعلى تقدير وقوع الحدث فی السّاعه الأولى يقع الإنفصال بين الشک واليقين، وعلى تقدير وقوعه فی السّاعه الثانيه لا شک فی بقائه الآن حتّى يستصحب.

وكذا الحال على تقدير وقوع الطهاره فی السّاعه الأُولى.

وفيه:

إنّه قد تقدّم فی الإشكال على الكفايه أنّ الملاحَظ فی أدلّه الإستصحاب هو اليقين والشک الوجدانيّان فی النفس، ولا وجه لإشراب الخارج بما فی النفس، وعلى هذا، فلا إنفصال بين اليقين والشک. نعم، لو كان النظر فی دليل الإستصحاب إلى الخارج، ـ أي المتيقّن والمشكوک فيه ـ فإنّ الإنفصال متحقّق.

هذه بالنسبه إلى الإنفصال.

وأمّا بالنسبه إلى ما ذكره من عدم الشک اللاّحق إن كان الحدث أو الطهاره فی السّاعه الثانيه، وإذ لا شک فلا إستصحاب. فالجواب: إن هذا صحيح بالنظر إلى ما فی الخارج، وقد تقدّم أنّ الملاحَظ هو ما فی النفس، وأنّه نفس اليقين والشک، والشکّ فی بقاء الحدث أو الطهاره الواقع فی السّاعه الثانيه موجودٌ الآن، أي فی السّاعه الثالثه بالوجدان.

ص: ٣٩٣

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

وقد ظهر أنّ الإستصحاب له إقتضاء الجريان فى الطرف الآخر فى جميع مسائله، فإن كان ذا أثرٍ وقع التعارض والتساقط.

ص: ۳۹۴

التنبیه الحادی عشر: فی جریان الإستصحاب فی الإعتقادیّات وعدم جریانه

اشاره

قال فی الکفایه: قد عرفت أنّ مورد الإستصحاب لابدّ أن یکون حکماً شرعیّاً أو موضوعاً لحکم کذلک، فلا إشکال فیما کان المستصحب من الأحکام الفرعیّه أو الموضوعات الصّرفه الخارجیّه أو اللّغویّه إذا کانت ذات أحکام شرعیّه.

وأمّا الأُمور الإعتقادیّه التی کان المهمّ فیها شرعاً هو الإنقیاد والتسلیم والإعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الأعمال القلبیّه الإختیاریّه، فکذا لا إشکال فی الإستصحاب فیها حکماً وکذا موضوعاً، فیما کان هناک یقین سابق وشک لاحق. لصحّه التنزیل وعموم الدلیل. وکونه أصلاً عملیّاً إنّما هو بمعنی أنّه وظیفه الشاکّ تعبّداً _ قبالاً للأمارات الحاکیه عن الواقعیّات _ فیعمّ العمل بالجوانح کالجوارح.

ص: ۳۹۵

وأمّا التی کان المهمّ فیها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً ویجری حکماً. فلو کان متیقّناً بوجوب تحصیل القطع بشیء ــ کتفاصیل القیامه ــ فی زمانٍ وشک فی بقاء وجوبه، یستصحب.

فی الأُمور الإعتقادیّه

ومحصّل الکلام: إنّ الأُمور الإعتقادیّه علی قسمین:

القسم الأوّل

ما لا یعتبر فیه الیقین. وفی هذا القسم یجری الإستصحاب، سواء فی الشبهه الحکمیّه، کأن یکون عالماً بوجوب البناء القلبی علی شیء ثمّ یشک فی بقاء الوجوب، فأرکان الإستصحاب تامّه، أو فی الشبهه الموضوعیّه، فالأرکان تامّه کذلک. ووجه الجریان هو عموم إطلاق أدلّه الإستصحاب، وأنّه غیر مختصٍّ بالعمل الجوارحی.

القسم الثانی

ما یعتبر فیه الیقین، کالتوحید والنبوّه والإمامه والمعاد. وفی هذا القسم لا یجری الإستصحاب، لأن مفاد دلیل الإستصحاب هو التعبّد بإبقاء ما کان ــ کما تقدّم فی محلّه ــ فالتعبّد فی مثل الأُمور المذکوره غیر جار. وأمّا بناءً علی أنّه من باب إفادته الظن، فعدم جریانه واضح.

ص: ۳۹۶

وعلى الجمله، فإنّ ما يكون وظيفه المكلّف فيه هو تحصيل اليقين المحكم الذى لا يتزعزع، لا معنى لإجراء الإستصحاب فيه.

نعم، بناءً على أنّ النبوّه والإمامه من المناصب الوضعيّه الجعليّه، يجرى الإستصحاب، لكنّ المبنى باطل، لأن الإمامه من المناصب التكوينيّه الإلآهيّه، وهذا ما تدلّ عليه كافّه النصوص وغيرها، كما قرّر فى محلّه.

فى نفس النبوّه

وذهب صاحب الكفايه إلى عدم جريان الإستصحاب فى نفس النبوّه، لوجوه:(١)

(الأوّل) عدم تماميّه الأركان، من حيث أنّ النبوّه مرتبه من كمال النفس تحصل للنبىّ ولا تقبل الزوال. فلا شك فى بقائها حتّى تستصحب.

(الثانى) إنّ الإستصحاب إنّما يجرى فى المجعولات الشرعيّه، والنبوّه من الأُمور الخارجيّه وليس لها أثر شرعى، وإنّما الأثر المترتّب ــ وهو وجوب الإطاعه المطلقه ــ عقلىّ، فلا يتعلّق بها الجعل التشريعى، وإذا لم تكن من المجعولات الشرعيّه لم يجر فيها الإستصحاب.

١- ١. كفايه الأُصول: ٤٢٣.

(والثالث) إنّ إجراء الإستصحاب فی النبوّه یستلزم الدور، وذلک:

لأنّ الشکّ فی بقاء النبوّه یستلزم الشک فی حجّیه شریعه النبیّ، ومن أحکام شریعته حجّیه الإستصحاب، فلو أُرید إثبات نبوّته بالإستصحاب لزم الدور، لتوقّف استصحابها علی جریان الإستصحاب، وجریانه متوقّف علی حجّیته، وهی متوقّفه علی ثبوت نبوّه النبی.

وذکر المحقّق الإصفهانی طریقاً آخر لعدم الجریان وحاصله:(۱)

إنّ منشأ الشک فی بقاء النبوّه لا یخلو عن ثلاثه إحتمالات، فإمّا أن یحتمل زوال النبوّه عنه، وإمّا أن یحتمل سلبها عنه بموته، وإمّا أن یحتمل زوالها بسبب مجیء النبی الأکمل منه.

أمّا الإحتمال الثالث، فلا مجال له، لعدم التزاحم بین الأکمل والکامل.

وأمّا الإحتمال الثانی، فمندفعٌ بأنّ الملکات راسخه فی النفس ولا تزول بالموت، وإذا کانت الملکات التحصیلیّه لا تزول عن النفس بالموت، فالحصولیّه بطریقٍ أولی.

وأمّا الإحتمال الأوّل، فمندفعٌ بأنّ النبوّه من الکمالات التحقّقیّه، وهی غیر قابله للزوال ولا تنقلب عمّا هی علیه، بخلاف الکمالات التخلّقیّه، أی

۱- ۱. نهایه الدرایه ۵ / ۲۱۴.

الکمالات الخُلقیّه التی یحصل علیها الإنسان، فإنّها قابله لذلک، مثل العلم، فلذا قال تعالی «لِکَیْلا یَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئًا ».(۱)

رأی الأُستاذ

وذکر شیخنا الأُستاذ: أن لا مانع عقلاً من أن یسلب اللّه النبوّه، فهو تعالی کما له إعطاء منصب النبوّه، کذلک بیده أخذه، وفی الآیات إشاره إلی ذلک، قال تعالی: «وَعَلَّمَکَ ما لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَکانَ فَضْلُ اللّه ِ عَلَیْکَ عَظیمًا ».(۲)

وکذلک الإمامه، فهی جعلٌ إلآهی، ووجوب الإطاعه المطلقه ملک کبیرٌ آتاه اللّه آل إبراهیم، هذا، وفی الخبر الصّحیح عن أمّ سلمه أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله کان یناجی ربّه فقال: اللهمّ لا تنزع عنّی صالح ما أعطیتنی.(۳)

إنّ هذه المنازل العظیمه التی أعطاها اللّه لأولیائه، حتّی أن إراده الرّب فی مقادیر أُموره تهبط إلیهم وتصدر من بیوتهم(۴) کلّها بید اللّه، ومن الممکن إنتزاعها.

لکنّ الإنتزاع غیر واقعٍ، لأنّ اللّه تعالی إنّما أعطاهم إیّاها بعد الإختبار والإمتحان فکانوا أهلاً لذلک.

۱- ۱. سوره الحج، الآیه ۵.

۲- ۲. سوره النساء، الآیه ۱۱۳.

۳- ۳. البرهان فی تفسیر القرآن ۳ / ۸۳۴.

۴- ۴. أُنظر: وسائل الشیعه ۱۴ / ۴۹۲، الباب ۶۲ من أبواب المزار، الرقم ۱.

فالإستصحاب لا يجرى لعدم الشکّ فى أنّ اللّه بعد أن أعطاهم المنازل، فهى باقيهٌ لهم وهم مستمرّون فيها يقيناً.

فى إستدلال الكتابى

وإذا كانت أدلّه الإستصحاب عامّهً لنفس النبوّه، فهل للكتابىّ أن يتمسّک به للقول ببقاء نبوّه النبىّ الذى يتبعه فيبقى على دينه؟

كلام الكفايه

قد تعرّض صاحب الكفايه لذلک حيث قال ما نصّه:(۱)

لا يخفى أنّ الإستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلّا إذا إعترف بأنّه على يقينٍ فشکّ فيما صحّ هناک التعبّد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به إلّا مع اليقين والشک والدليل على التنزيل. ومنه إنقدح أنّه لا موقع لتشبّث الكتابىّ باستصحاب نبوّه موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشکّ فى بقائها قائمهً بنفسه المقدّسه، واليقين بنسخ شريعته وإلّا لم يكن بمسلم، مع أنّه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنّه على يقين وشک. ولا إقناعاً مع الشکّ، للزوم معرفه النبىّ بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبّد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً. والإتّكال على قيامه فى شريعتنا لا يكاد يجديه إلّا على نحو محال.

ص: ۴۰۰

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۲۳ _ ۴۲۴.

ووجوب العمل بالإحتياط عقلاً ـ فى حال عدم المعرفه بمراعاه الشريعتين ما لم يلزم منه الإختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلاّ إذا علم بلزوم البناء على الشريعه السّابقه ما لم يعلم الحال.

تفصيل الكلام فى المقام

لقد أشار صاحب الكفايه أنّ الكتابى يتشبّث بالإستصحاب لنبوّه نبيّه تارهً: لإقناع نفسه، وأُخرى: لإلزام المسلم.

ويترتّب على ذلك وجوب العمل بشريعته. ولكن لا سبيل له للتمسّك بالإستصحاب مطلقاً، بالنظر إلى أركان الإستصحاب، وإلى أنّه لا يجوز إجراؤه ـ كغيره من الأُصول العمليّه كما ذكر بالتفصيل فى محلّه ـ إلاّ بعد الفحص واليأس. وتوضيح ذلك:

أمّـا من أجل إقناع نفسه بالبقاء على القول بنبوّه نبيّه وشريعته، فلأنّه إن كان متيقّناً بـذلك فلا شك عنـده حتّى يستصحب، وإن كان فى شكٍ من بقائها، وجب عليه الفحص والتحقيق فى أدلّه الدين الإسلامى، فإنّه إذا نظر فى أدلّه هذا الدين حصل له اليقين بحقّيته ورفع اليد عن دينه، وعلى فرض عدم حصول اليقين له بذلك لم يجر الإستصحاب كذلك، لأنّ النبوّه ليست من الأُمور التعبّديّه كى تثبت بالإستصحاب الذى هو من الأُصول العمليّه. على أنّ الدليل على حجّيّه الإستصحاب إن كان من الشريعه التى يقول بها، فالمفروض أنّها محلّ الشك، وإن

كان من الشريعه الإسلاميّه، فالمفروض أنّه غير معتقد بها. فظهر أن لا سبيل له للتمسّك بالإستصحاب للبقاء على النبوّه السّابقه وشريعتها.

وأمّا من أجل إلزام المسلم، فإنّ المسلم معتقد بنسخ الشريعه السّابقه، كما هو ظاهر، ولو فرض كونه شاكّاً وجب عليه الفحص كما تقدّم، وعلى فرض عدم تيقّنه بالفحص، لا يمكن إلزامه بالتديّن بالنبى السّابق وبالشريعه السّابقه بالإستصحاب، إذ لا علم له بوجود ذلك النبىّ وشريعته إلّا عن طريق القرآن وإخبار نبىّ الإسلام، ومن المعلوم ثبوت النسخ لذلك بالقرآن وإخبارات نبىّ الإسلام.

وهذا آخر التنبيه الحادى عشر.

ص: ۴۰۲

التنبیه الثانی عشر: فی إستصحاب حکم المخصّص

اشاره

إذا ورد التخصیص علی عموم دلیلٍ وعلم بخروج بعض الأفراد منه عن الحکم فی قطعهٍ من الزمان، ثمّ شکّ فی أن خروجه یختص بتلک القطعه من الزمان أو أنّه مستمرٌ وجارٍ فی جمیع الأزمنه، فهل المرجع فیه هو عموم العام أو إستصحاب المخصّص؟

مثلاً: عندنا عمومات فی حلّ أکل لحوم الطیر، وقد خصّ تلک العمومات بدلیل الجلل، فیحرم أکل لحکم الحیوان الذی أکل النجس إلاّ إذا زال الجلل. فلو وقع الشک فی زوال الجلل عن الحیوان، هل یستصحب حکم حال الجلل وهو حرمه الأکل، أو یرجع إلی مقتضی العمومات وهو حلیّه الأکل؟

هذا فی الأحکام.

وفی المعاملات: عندنا عموم «أَحَلَّ اللّه ُالْبَیْعَ » و«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ». وعندنا دلیلٌ علی ثبوت خیار الغبن، وأنّه لا یجب الوفاء بالعقد الغبنی. ثمّ وقع البحث فی

ص: ۴۰۳

أنّ ثبوت الغبن يختصّ بأوّل أوقات ظهور الغبن فيكون الخيار فورياً، أو أنّه يستمرّ ويكون باقياً، فهل المرجع ــ فى آنات بعد ظهور الغبن ــ هو عموم الوفاء أو إستصحاب دليل الخيار؟

ومن هـذين المثالين وغيرهما يظهر أنّ البحث صغروى. وأمّا من حيث الكبرى، فلا كلام فى تقدّم الدليل على الأصل العملى. والمقصود تشخيص أن المورد من موارد الرجوع إلى عموم الدليل أو أنّه يتمسّك باستصحاب حكم المخصّص؟

وفى هذه المسأله المهمّه ثلاثه وجوه:

الأوّل: الرجوع إلى العام مطلقاً.

والثانى: الرجوع إلى الإستصحاب مطلقاً.

والثالث: التفصيل فى العام، بأنّه إن كان مجموعيّاً فالإستصحاب، وإن كان إستغراقيّاً فالعام.

وهذا هو مختار الشيخ.

قول الشيخ بالتفصيل

وقد اهتمّ الأعلام بتفصيل الشيخ فى هذا المقام، واختلفت الأنظار حوله. ومخلّص رأيه هو:(١)

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۲۷۴.

إنّ الزمان فی العام قد یؤخذ مفرّداً، وقد یؤخذ ظرفاً.

فإن کان علی النحو الأوّل _ وهو العام الإستغراقی _ فإنّ الحکم المجعول فیه ینحلُّ إلی أحکام عدیده بعدد الآنات، ویکون لکلّ آنٍ حکم بخصوصه، فلو إرتفع الحکم فی آنٍ منها بالمخصّص، بقی الحکم بالنسبه إلی البقیه علی حاله. کما لو قال: أکرم العلماء کلّ یوم. ثمّ قال: لا تکرم زیداً فی یوم الجمعه.

وبعباره أُخری: یکون المورد من موارد الشک فی التخصیص الأکثر، والمرجع هو عموم العام.

وإن کان علی النحو الثانی _ وهو العام المجموعی _ فإنّ الحکم المجعول لا یکون إلّا حکماً واحداً منبسطاً علی مجموع الآنات من المبدأ إلی المنتهی، فإذا جاء المخصّص إرتفع الحکم، ولا وجه للرجوع إلی العام، بل لابدّ من التمسّک باستصحاب حکم المخصّص.

نظر صاحب الکفایه

وذهب صاحب الکفایه(۱) إلی أنّ التقسیم المذکور للعام جارٍ فی المخصّص کذلک، فکما قد یکون الزمان فی العام ظرفاً ویکون کلّه محکوماً بحکمٍ واحدٍ منبسط علی جمیع الآنات، وقد یکون قیداً مفرّداً بحیث یکون لکلّ

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۲۴.

آن حكم مستقلّ عن الآخر، كذلك الخاص، فإنّه يمكن أن يكون الزمان ظرف إستمرار حكم المخصّص، ويمكن أن يكون مكثّراً ومفرّداً له.

فالزمان كما يمكن أن يلحظ فی طرف العام علی نحو العام المجموعی أو الإستغراقی، كذلک فی طرف المخصّص، فإنّه يمكن أخذه ظرفاً وأخذه قيداً.

وعلی هذا، فلابدّ من لحاظ الزمان فی طرف العام وفی طرف الخاصّ، فالأقسام حينئذ أربعه:

١ _ أن يؤخذ فی العام والخاصّ معاً ظرفاً لاستمرار الحكم فيهما.

وفی هذه الصّوره لا يمكن التمسّک بعموم العام، للعلم بارتفاعه بالمخصّص، بل المرجع هو إستصحاب حكم المخصّص.

٢ _ أن يؤخذ فی كليهما علی نحو المكثّريّه للحكم، فيكون الحكم متعدّداً فی كليهما بحسب تعدّد آنات الزمان.

وفی هذه الصّوره لا مناص عن التمسّک بعموم العام، لأنّ إرتفاع الحكم عن آنٍ بالتخصيص، لا يوجب رفع اليد عن حكم الآن الآخر المفروض كونه حكماً مستقلاً، بل لا مجال للرجوع إلی إستصحاب حكم المخصّص حتّی مع عدم إمكان التمسّک بالعام لمانعٍ، لما ذكرنا من إستقلاليّه حكم كلّ آنٍ عن حكم غيره من الآنات.

٣ _ أن يؤخذ الزمان فی حكم العام مكثّراً للموضوع وموجباً لتعدّده، أمّا فی حكم المخصّص فيؤخذ علی نحو الظرفيّه لاستمراره.

وفی هذه الصّوره وإن أمكن إستصحاب حكم المخصّص لعدم تبدّل

الموضوع، إلّا أنّ العامّ قابل للتمسّک به، لما تقـدّم من أن لکلّ آنٍ حکماً مسـتقلاًّ، فلا تصل النوبه إلی الإستصـحاب، لأنّه أصـل عملی والعام دلیل لفظی، وهو مقدَّم علی الإستصحاب.

۴ ــ أن یؤخذ الزمان فی حکم العام ظرفاً وغیر مکثّر، وفی حکم المخصّص مکثّراً للموضوع.

وفی هـذه الصّـوره لاـ یرجع إلی العـام، لکـونه حکمـاً واحـداً منبســطاً علی مجمـوع الآنـات وقـد ارتفـع بالمخصّـص. ولاـ إلی الإستصحاب، لتبدّل الموضوع بتبدّل الزمان ــ لأن السّبت غیر الجمعه ــ بل المرجع هو البراءه أو الإشتغال.

ونتیجه ذلک هو الإشـکال علی الشـیخ فی قوله بجواز التمسّک باستصـحاب حکم المخصّـص إذا کان العام مجموعیّاً، بأنّ ذلک إنّما یتم إذا کان الزمان فی طرف المخصّـص مأخوذاً علی نحو الظرفیّه لاستمرار الحکم، دون ما إذا کان مأخوذاً علی نحوٍ یکون مکثّراً للموضوع، فإنّه یتبدّل الموضوع. لأن الخارج هو الإکرام فی یوم الجمعه، والإکرام فی یوم السّـبت موضوع آخر، فلا یجری الإستصحاب.

وأیضاً، قوله بعدم جریان الإستصـحاب فیما إذا کان العموم إسـتغراقیّاً، غیر صحیح علی إطلاقه، بل إنّما یصح فیما إذا کان الزمان مـأخوذاً فی طرف المخصّـص علی نحوٍ یکون مکثّراً للموضوع. وأمّا إذا کان مأخوذاً علی نحو الظرفیّه لاسـتمرار حکمه، فلا، لأن أرکان الإستصحاب فی نفسه تامّه هنا، وإنّما لا یتمسّک به لوجود

المانع وهو العموم، لتقدّم الدليل اللّفظى على الأصل العملى.

قال ما حاصله:

هـذا كلّه إن كـان التخصـيص وارداً فى الوسـط، كما فى مثال الغبن، فإنّ خروج المعامله الغبنيّه بأدلّه خيار الغبن عن عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » إنّما هو بعد ظهور الغبن لا من أوّل تحقّق العقد.

وأمّا إن كان التخصـيص وارداً من الأوّل كما فى خيار المجلس، فإنّ خروجه عن عموم الآيه إنّما هو من أوّل زمان تحقّق العقـد، فحينئـذٍ، يصـح التمسّـك بعموم العـام فى الزائـد عن المقـدار المعلوم خروجه بالمخصّـص وإن كان عموم العام مجموعيّاً، لعـدم إرتفـاع الحكم حينئـذٍ بـالمرّه، وإنّمـا إرتفع إسـتمراره، أى إسـتمرار وجوب الوفـاء، فيتمسّـك بعموم وجوب الوفـاء بعـد إنقضـاء المجلس، ويكون هو أوّل زمان إستمرار الحكم، لأنّ لازم كون أدلّه خيار المجلس رافعةً لكلٍّ من أصل وجوب الوفاء وإستمراره هو التخصـيص الأفرادى لا الأزمانى فقط، لأنّه يلزم حينئـذٍ أن يخرج عقـد البيع عن عموم دليل وجوب الوفاء بالمرّه، لا فى بعض الأزمنه فقط.

أقول:

لقـد دافع شـيخنا عن الشـيخ، وأفاد بأن الصّور الأربع موجوده فى كلامه حيث قال: إذا فرض الإسـتثناء قرينةً على أخـذ كلّ زمان فرداً مستقلاًّ فحينئذٍ يعمل عند

الشـک بـالعموم ولاـ یجری الإستصـحاب، بـل لـو لـم یکـن عمـوم وجـب الرجـوع إلی سـائر الأـصول لعـدم قـابلیّه المـورد للإستصحاب.(۱)

ثمّ إنّه أشکل علی الشیخ فی مثاله فی صوره الإجمال، بأنّه:

أوّلاً من الشکّ فی المقتضی، وهو لا یری جریان الإستصحاب فیه.

وثانیاً: بأنّه شبهه مفهومیّه، والإستصحاب غیر جارٍ فی الشبهات المفهومیّه.

الإشکال علی الشیخ وصاحب الکفایه

لقـد اتّفق الشـیخ وصاحب الکفایه علی أنّه إذا أُخـذ الزمان قیـداً مفرّداً للحکم، فعند دوران الأمر یتمسّک بعموم العام، وإذا أُخذ ظرفاً لاستمرار الحکم، فالمرجع إستصحاب حکم المخصّص.

واختلفا فیما إذا کان المخصّـِص وارداً علی العام من الأوّل مثل خیار المجلس، ففی هـذا المورد یکون المرجع هو عموم العام أو حکم المخصّص.

فأورد علیهما شیخنا:

أمّا نقضاً: فبأنّه إذا ورد الحکم علی العام، ثمّ جاء المخصّـِص، فإنّه یتمسّک بالعام فی الزائـد عن المخصّـِص، بلا فرق بین العام المجموعی والإسـتغراقی. فلو قـال: أکرم کـلّ عـالم. ثمّ خرج أحـد الأفراد بالمخصّـِص وجب إکرام الباقی. هـذا فی الإسـتغراقی. وکذلک فی المجموعی، کالصّلاه مثلاً، فإنّها مرکّبه من الأجزاء

۱– ۱. فرائد الأُصول: ۲۷۴.

المختلفه، ولها حكم واحد بنحو العام المجموعى، فلو خرج جزءٌ بالمخصّص كدليل الإضطرار ــ مثلاًـ ــ ، بقى الباقى على وجوبه.

والحاصل عدم الفرق بين العام الإستغراقى والمجموعى. نعم الخارج هناك هو الفرد، وفى المجموعى هو الجزء، فلماذا التفصيل؟

وأمّا حلاًّ، فإنّ الحكم الشرعى عندما يتعلّق بالصّلاه مثلًا، هو حكم واحدٌ لكنّ المتعلَّق متعدّدٌ، لكون الصّلاه مركّبةً من أجزاء عديده أوّلها التكبير وآخرها التسليم، فهى أُمور واجبةٌ بشرط الإجتماع وتحقّق الوحده الشخصيّه بينها، فلو ورد التخصيص على جزءٍ ثمّ شك فى خروج غيره من الأجزاء من تحت الأمر، فإنّه يتمسّك بالأمر ويثبت وجوب بقيه الأجزاء، من غير فرق بين العام المجموعى والإستغراقى. وسرّ المطلب هو أنّه يجتمع الدليل الأوّل القائم على الوجوب مع الدليل المخصّص الذى أخرج الفرد أو الجزء. أى: إنّ مجىء المخصّص يكشف عن أنّ المراد الجدّى غير متعلّق من أوّل الأمر بذلك الفرد أو الجزء، فوجوب الإكرام لم يجئ على زيد حتّى يرتفع بــ لا تكرم زيداً. بل إنّ وجوب الإكرام غير متوجّه إلى زيد من أوّل الأثر. ولا فرق فى ذلك بين العام المجموعى والإستغراقى.

رأى المحقّق النائينى

والميرزا النائينى ــ لمّا رأى قوّه الإشكال ــ حاول التخلّص منه ببيانٍ آخر للمطلب، وعليه حمل كلام الشيخ، وملخّص ما أفاده كما فى تقرير الكاظمى هو:

إنّه إن كان العموم الزمانى مأخوذاً فى متعلَّق الحكم ثمّ شك فى بقاء الحكم وإرتفاعه، فالمرجع هو عموم العام لا الإستصحاب، كما لو قال: يجب عليك الإكرام أبداً وتواضع دائماً، بأن يكون الإستمرار قيداً للمتعلَّق، والحكم عارضاً على الإستمرار. وإن كان مأخوذاً فى نفس الحكم، وقيداً له، كما فى لزوم العقد، فإنّ الحكم يكون معروضاً للاستمرار، لكنّ عروض الشىء للشىء فرع لثبوت المعروض خارجاً، فالدليل المثبت للحكم لا يمكن أن يثبت إستمراره، لأنّ الإستمرار متأخّر رتبةً عن الحكم، وعليه، فلو شكّ فى أصل التخصيص أو فى مقداره لم يجز التمسّک بالعموم، بل المرجع إستصحاب حكم المخصّص.

والحاصل: إنّه فى كلّ موردٍ يكون الزمان قيداً مأخوذاً فى ناحيه متعلَّق الحكم، فهو مورد التمسّک بالعموم. وفى كلّ موردٍ يكون الزمان مأخوذاً فى نفس الحكم، فهو مورد الرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص.

الإشكال عليه

لقد صرّح الميرزا ــ كما فى تقرير الكاظمى ــ بأنّ نسبه إستمرار الحكم إلى الحكم نسبه العارض إلى المعروض ونسبه الحكم إلى الموضوع، فهنا ماهيّتان لهما وجودان أحدهما قائم بالآخر. وهذا باطل بالبرهان.

وهذا هو الإشكال الأوّل.

والإشكال الثانى: إنّ دعوى إختلاف المرتبه بين الحكم وإستمراره، أوّل الكلام، لأنّ ملاک إختلاف المرتبه هو العليّه والمعلوليّه، هو مفقود هنا، لأنّ الإستمرار هو بقاء الحادث.

التحقيق فى المقام

أفاد شيخنا: إنّ الحكم المجعول من الشارع على الموضوع على ثلاثه أقسام:

١ ــ أن يجعل الأحكام المتعدّده على الموضوعات المتعدّده حقيقةً.

٢ ــ أن يجعل الحكم الواحد بالوحده السنخيّه على طبيعيّ الموضوع، مثل الحكم بالوفاء بالنذر والعهد، فليس بأحكامٍ متعدّده، وليس بالحكم الواحد بالوحده الشخصيّه، فهو يقول «فِ بنذرك». فقد يفى بنذرٍ ولا يفى بآخر، ولكلّ فردٍ حكمه.

٣ ــ أن يجعل الحكم الواحد بالوحده الشخصيّه والمتعلّق واحد كذلك، وإن كان مركّباً من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض كالصّلاه، أو كان عاماً مجموعيّاً.

فإن كان الحكم متعدّداً ثبوتاً وإثباتاً، فلا ريب فى مرجعيّه العام لو دار الأمر بينه وبين الإستصحاب.

وكذا إن كان الحكم واحداً بالسنخ.

إنّما الكلام فى الواحد بالوحده الشخصيّه، فهل المرجع عموم العام أو إستصحاب حكم المخصّص؟

هنا مقدّمتان:

(الأُولى): قد يجعل الحكم على المركّب ثمّ يرتفع عنه، كما فى الصّلاه، فإنّها تجب، ولكن يرتفع وجوبها بنسيان جزءٍ من الأجزاء، لأنّه مع نسيان الجزء لا يرتفع وجوب الجزء فقط، لأنّه كما جاء الوجوب على هذا الجزء بمجيئه على الكلّ، كذلك يرتفع وجوب الكلّ إن ارتفع عن الجزء، اللهمّ إلاّ على مبنى صاحب

الکفایه وتبعه السیّد الخوئی، من أنّ نسبه حدیث الرفع إلی دلیل الوجوب نسبه الإستثناء، فیبقی الوجوب علی بقیّه الأجزاء.

لکنّ رفع الحکم بالتخصیص والتقیید یختلف عن رفعه عن المرکّب، والمخصّص: تارهً متّصل، وأُخری منفصل، والفرق بینهما واضح، إذ المتّصل یتصرّف فی المراد الإستعمالی، والمنفصل یتصرّف فی المراد الجدّی.

(الثانیه) إنّه یستحیل الإهمال فی مقام الثبوت من المولی الملتفت، وذلک لأن حکمه تابعٌ للغرض ولا یتخلّف عنه، فإمّا یکون مطلقاً أو یکون مقیّداً، یکون مستمرّاً أو غیر مستمر.

وبعد

فلو قال المولی: «أکرم من فی المسجد» فهذا حکمٌ واحد شخصی، أفاد تعلّق غرضه بإکرام هذه المجموعه من الناس، بحیث لو لم یکن واحد منهم لم یتحقّق الغرض من الأمر، فالغرض واحد، والحکم واحد، والمتعلّق واحد. فلو جاء المخصّص منفصلاً بقوله «إلّا زیداً» کشف عن عدم تعلّق الغرض الجدّی به من أوّل الأمر، لا أنّه کان تحت الطلب ثمّ خرج بالإستثناء.

وبالنسبه إلی البیع، فتارهً: یتعلّق الغرض بالبیع علی الدوام والإستمرار فیکون لازماً، وأُخری: یتعلّق به بصورهٍ موقّتهٍ وهو البیع القابل للفسخ بالخیار. فاللزوم قابل للإنقسام إلی الدائم والموقّت. ولمّا کان الحاکم ملتفتاً إلی هذا الإنقسام، وکانت أحکامه تابعهً للأغراض ولا إهمال، فإنّه یأتی بالحکم علی طبق غرضه، فإن جاء المخصّص المنفصل وأفاد جواز الفسخ بظهور الغبن، کشف عن

المراد الجدّى من أوّل الأمر أن المجعول هو لزوم العقد دائماً إلاّ حين يظهر الغبن، لا أن دليل الغبن أخرج زمان ظهوره عن تحت الحكم.

وتلخّص: أن الحكم قد صدر شاملًا لجميع الأفراد والأزمنه إلّا الفرد أو المقدار من الزمن الذى قامت القرينه فيه على الخلاف، فحينئذ، ترفع اليد عنه ويتمسّک فى الباقى بالعموم أو الإطلاق.

فظهر الحق فى المسأله، والإشكال فى كلام الميرزا القائل بأن الحكم لا يتكفّل الإستمرار، إذ ظهر أنّ الإستمرار وعدم الإستمرار قسمان للحكم، وكلّ مقسم فهو متكفّل لأقسامه ولا إهمال.

والحاصل: هو التمسّک بالعموم خلافاً للشيخ وصاحب الكفايه، وأنّ الحق فى خيار الغبن هو الفوريّه ولزوم العقد فى الآنات اللاّحقه.

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

ص: ۴۱۴

التنبیه الثالث عشر: فی المراد من «الشک»

اشاره

لقد أُخذ «الشك» فی أدلّه الإستصحاب وکان أحد الأرکان، فهل المراد منه خصوص إستواء الطرفین أو الأعم منه والظن؟

المراد هو الأعم من استواء الطرفین

إتّفقوا علی أنّ المراد هو الأعم. واستدلّ لذلک بوجوه:

(الوجه الأوّل) الإجماع. إستدلّ به الشیخ.

(وفیه نظر) من حیث الصغری والکبری. أمّا الصّغری، فقد تقدّم فی أوّل الإستصحاب أنّ المسالک فی حجّیته ثلاثه، وهی: إفادته الظن النوعی، وإفادته الظن الشخصی. والأخبار. وأمّا الکبری، فمن المحتمل إن لم یکن المتیقّن کونه مستنداً. وهو غیر حجّه.

(الوجه الثانی) ما إستدلّ به الشیخ أیضاً من أنّ الظنّ المزبور إن کان ممّا قام الدلیل الخاصّ علی عدم إعتباره شرعاً کالظنّ القیاسی، فهذا وجوده کعدمه شرعاً.

وإن كـان ممّـا يشك فى إعتباره ولا دليل على اعتباره وعـدم إعتباره، فحاله حال الشك فى أنّ رفع اليـد عن اليقين بسـببه نقض لليقين ورفع لليد عن الدليل بما ليس بدليل.

(وفيه) أمّا الشقّ الأوّل، فإنّ الـدليل القائم على عـدم إعتبار الظنّ القياسـى أفاد عـدم حجّيته، أمّا لزوم ترتيب آثار الشك عليه، فلا يدلّ عليه، بل يحتاج إلى دليل آخر.

وأمّا الشقّ الثانى ــ من أنّ كلّ ظن لم يقم دليل على عدم إعتباره فهو مشكوك الإعتبار ــ ففيه: إن من الظنون ما قام الدليل على إعتباره، كخبر الواحد. وأمّا ما لم يقم الدليل على إعتباره، فقد قام الدليل على عدم إعتباره، إمّا بالخصوص كالظنّ القياسـى وأمّا بالعموم كقوله تعالى «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ».

(الوجه الثالث) قول اللّغويين بالأعميّه.

(وفيه) أوّلاً: الكلمات مختلفه. وثانياً: ما الدليل على حجّيه قول أهل اللّغه، خاصّه وأنّهم غالباً يذكرون موارد الإستعمال لا المعانى الحقيقيّه للألفاظ.

(الوجه الرابع) أخبار الإستصحاب. وهـذا هو العمـده. فإنّ المسـتفاد من صـحيحه زراره الأولى أنّ رجحان الإحتمال غير مانع عن الإستصحاب ما لم يبلغ حدّ اليقين، إذ جاء فيها: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام».

وكذا قوله فيها: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه بيقينٍ آخر» فإنّه ظاهرٌ فى إنحصار جواز النقض فى اليقين.

انتهى الإستصحاب والحمد للّه.

ص: ۴۱۶

الخاتمه: فی شروط جریان الإستصحاب

اشاره

ص: ۴۱۷

لقد اشترطوا لجريان الإستصحاب أَموراً نذكرها باختصار:

الأمر الأوّل: وحده الموضوع والمحمول فى القضيّتين

فلابدّ من أن يكون ما تعلّق به اليقين نفس ما تعلّق به الشك، فلا يجرى الإستصحاب مع تغاير الموضوع، كما إذا كان المتيقّن (عداله زيد) والمشكوك (عداله عمرو). أو تغاير المحمول، كما إذا كان المتيقّن (عداله زيد) والمشكوك (إجتهاد زيد). أو تغايرهما، كما إذا كان المتيقّن (عداله زيد) والمشكوك (إجتهاد عمرو).

والدليل على ذلك: نفس أخبار الإستصحاب.

وفى الكفايه: ضروره أنّه بدونه لا يكون الشك فى البقاء بل فى الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك. فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان وإقامه برهان.

وتعرّض لاستدلال الشيخ فقال: والإستدلال عليه باستحاله إنتقال العرض إلى موضوع آخر لتقوّمه بالموضوع وتشخّصه به. غريب. بداهه أن إستحاله حقيقه

ص: ۴۱۹

غیر مستلزم لاستحالته تعبّداً والإلتزام بآثاره شرعاً.(۱)

نعم، لابدّ من حصول تغیّرٍ مّا فی خصوصیّهٍ من غیر المقوّمات حتّی یتحقّق الشک، فیستصحب البقاء ... .

ثمّ إنّ الوحده المعتبره هل هی بنظر العقل أو دلیل الحکم أو العرف؟

وقد تقرّر عندهم أنّ المعتبر هو الوحده العرفیّه، والدلیل علی ذلک هو: أنّ الأدلّه ملقاه إلی العرف، وتعیین المفاهیم شأن أهل العرف.

الأمر الثانی: عدم جریان الإستصحاب مع وجود الأماره المعتبره

لا شبهه فی ذلک.

إنّما الکلام فی وجه تقدّم الأماره، هل هو الورود، أو الحکومه، أو التوفیق بین دلیل الأماره والإستصحاب، أی التخصیص؟

فیه خلاف:

إختار فی الکفایه الورود.

واختار الشیخ الحکومه.

قال صاحب الکفایه: وأمّا الحکومه، فلا أصل لها أصلاً، فإنّه لا نظر لدلیلها إلی مدلول دلیله إثباتاً ... .(۲)

ص: ۴۲۰

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۲۷.

۲- ۲. المصدر: ۴۲۹.

وقد أجاب السيّد الخوئی عن ذلک بالتفصیل.(۱)

وأمّا التخصیص، فقد ذکر السیّد الخوئی أنّ أدلّه الإستصحاب آبیه عنه.

وعلی الجمله، فقد اختار المحقّقون کالمیرزا والإصفهانی والعراقی والخوئی الحکومه تبعاً للشیخ، وهو المختار عند شیخنا الأُستاذ.

الأمر الثالث: النسبه بین الإستصحاب وسائر الأُصول العملیّه

أمّا النسبه بینه وبین الأُصول العملیّه النقلیّه کالبراءه الشرعیّه، فهی نسبه الأماره إلی الإستصحاب، علی ما تقدّم من الخلاف بین الأعلام. وأمّا تقدّمه علی العقلیّه فهو بالورود عند الکلّ.

الأمر الرّابع: فی تعارض الإستصحابین

اشاره

إنّ الإستصحابین قد یکونان متزاحمین، أی أنّ المحذور فی جعلهما یرجع إلی مقام الإمتثال، کما لو إستصحب بقاء الوقت فی حال ضیقه، فکانت الصّلاه واجبهً، وإستصحب بقاء النجاسه فی المسجد، ولا قدره علی القیام بالصّلاه وتطهیر المسجد معاً. فهنا تطبّق قاعده باب التزاحم، وهی تقدّم الأهم علی المهم،

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۲۸۸.

ولا شک أنّ الصّلاه أهم لأنّها لا تترک بحال، ومع عدم أهميّه أحد الطرفين، يكون الحكم هو التخيير.

وإن كان التنافى بين الإستصحابين راجعاً إلى مقام الجعل لا إلى مقام الإمتثال، فهناک مورد التعارض. وهذا ينقسم إلى قسمين، لأنّهما قد يكونان فى العَرض، كما لو علم إجمالاً بطهاره أحد الإناءين ونجاسه الآخر، فجرى الإستصحاب فيهما، فإنّ الحكم بطهارتهما معاً يستلزم المخالفه العمليه مع التكليف القطعى بالإجتناب عن أحدهما، فإن أُريد إجراء الطهاره فى أحدهما المعيّن، كان ترجيحاً بلا مرجّح، وأحدهما غير المعيّن لا ماهيه له ولا وجود، فمقتضى القاعده فى هذه الصّوره تساقط الإستصحابين.

وقد يكونان فى الطّول، بأن يكون أحدهما سبباً للآخر. وفى هذه الصّوره قرّروا تقدّم الأصل السّببى على المسبّبى، واختلفوا فى وجه التقدّم على قولين:

فصاحب الكفايه والمحقّق الإصفهانى على الورود، كلٌّ بوجهٍ.

ومثاله: ما إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوک الطهاره، فشکّ فى بقاء نجاسه الثوب، فإنّه يستصحب النجاسه فيه، ويُشک فى طروّ النجاسه على الماء المسبوق بالطهاره ويستصحب طهارته، لكن لا يمكن إجتماع الإستصحابين، لأنّ بقاء طهاره الماء يستلزم طهاره الثوب، لكن نتيجه إستصحاب نجاسه الثوب هو الحكم بنجاسته، ولا تجتمع النجاسه والطهاره.

وأمّا القول بتساقط الإستصحابين بالمعارضه _ كما عن بعض القدماء _ فقد اتّفق المحقّقون على بطلانه.

دلیل التقدّم بالورود

واستدلّ صاحب الکفایه علی الورود:(۱) بأنّ الإستصحاب فی طرف السّبب _ وهو طهاره الماء _ لا یترتّب علیه أی محذور، وینتج طهاره الثوب المغسول به، لأنّها من آثار طهاره الماء. بخلاف ما إذا أُجری الإستصحاب فی طرف المسبّب، لأنّه یستلزم إمّا التخصیص بلا مخصّص وهو باطل، وإمّا التخصیص علی وجه الدور، وهو باطل کذلک.

وتوضیحه: إنّه مع إستصحاب النجاسه فی الثوب، لا یجری الإستصحاب فی طرف الماء، فیقع السّؤال عن المخصّص لدلیل الإستصحاب بالنسبه إلی الماء، وأنّه لماذا لم یجر الإستصحاب مع تمامیّه أرکانه؟ فتخصیص أدلّه «لا تنقض» تخصیص بلا مخصّص. وإن جُعل المخصّص إستصحاب بقاء النجاسه فی الثوب، لزم الدور، لأن مخصّصیّه هذا الإستصحاب لدلیل الإستصحاب فی طرف الماء، یتوقّف علی عدم جریان الإستصحاب فی طرف الماء _ لأنّه إذا جری حکم بطهاره الثوب، فلا یبقی الموضوع للإستصحاب فی الثوب _ لکن عدم جریان إستصحاب الطهاره فی الماء یتوقّف علی تخصیص دلیل الإستصحاب فی الثوب. وهذا دور.

والحاصل: إن الإستصحاب فی طرف الماء بلا محذور، لکنّه فی طرف الثوب له محذور.

ص: ۴۲۳

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۲۹.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إنّه يعتبر فى الإستصحاب وحده المتعلَّق لليقين المنقوض واليقين الناقض، قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقينٍ آخر»، والحال أنّ المتعلَّق متعدّد.

وذلك: لأن صاحب الكفايه قال بأنّا لما أجرينا الإستصحاب فى طهاره الماء حصل لنا اليقين بطهاره الثوب، لأنّها من آثار طهاره الماء، والإستصحاب فى طرف الماء وارد على الإستصحاب لنجاسه الثوب، لأنّه إنّما يجرى حيث يشك فى طهارته، ومع جريان الإستصحاب فى طرف الماء لا شك فى طهاره الثوب. وهذا هو الورود.

والإشكال عليه هو: إنّ الثوب يكون طاهراً بالطهاره الظاهريّه، ومن المعلوم أنّ الطهاره الظاهريّه لا تنقض النجاسه الواقعيّه التى هى الحاله السّابقه للثوب، وإنّما الرافع للنجاسه الواقعيّه هو الطهاره الواقعيّه، والإستصحاب لا يفيد ذلك، فتعدّد المتعلَّق لهذا اليقين وذاك، ومع تعدّده لا يجرى الإستصحاب.

دليل التقدّم بالحكومه

وذهب الشيخ ـ وتبعه الميرزا والحائرى والخوئى وغيرهم ـ إلى الحكومه، وأنّ الأصل السّببى حاكم على المسبّبى. وأحسن ما قيل فى الباب ما ذكره الميرزا والحائرى، وهذا تقريب ما أفاد الميرزا:(۱)

ص: ۴۲۴

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۲۶۳.

إنّه يوجد بين السّبب والمسبّب الاختلاف فى المرتبه. وذلك:

لأنّ الشكّ فى المسبّب معلولٌ للشكّ فى السّبب، فالنسبه بينهما نسبه العليّه والمعلوليّه، كما هو الحال بين الموضوع والحكم، فإن «لا تنقض اليقين بالشك» موضوع وحكم، فالموضوع هو «اليقين والشک» والحكم هو «لا تنقض»، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيّه قضايا حقيقيّه، فالحكم يتعدّد على عدد الموضوعات الموجوده فى الخارج، فالشك السّببى موضوع وله حكمه، فالحكم بالنسبه إلى الماء المتيقّن طهارته سابقاً هو الطهاره، والشک المسبّبى موضوع آخر وله حكمه، فالحكم بالنسبه إلى الثوب المتيقّن نجاسته سابقاً هو النجاسه.

والحاصل: هنا مراتب، فالأُولى للموضوع وهو الشک، والثانيه للحكم وهو عدم جواز النقض، والثالثه حكم الشك فى الثوب. ففى المرتبه الأُولى نشكّ فى طهاره الماء وترتّب الحكم بعدم النقض، وإذا تمّ الموضوع والحكم ولا معارض جرى الإستصحاب، فالماء محكوم بالطهاره، وإذا كان كذلك، فقد غسل الثوب بماءٍ طاهر فهو طاهر، لأنّه يزول الشك عن ذلك بالتعبّد.

وبعباره أُخرى: يكون الحكم بالنسبه إلى السّبب فى مرتبه الموضوع للحكم بالنسبه إلى المسبّب، ومن الواضح تأخّر حكم المسبّب عن موضوعه، فيكون حكم المسبّب متأخّراً عن حكم السّبب بمرتبتين.

وبناءً على ذلک، فإنّه لا يعقل التعارض بين الأصلين، لأن التعارض فرع كونهما فى العرض كما لا يخفى.

ص: ۴۲۵

الإشكال عليه

وقد أورد على ما ذكر بوجوه:

(الأوّل)

إنّه لا علّيه ومعلوليّه بين الشكّين حتى يكون بينهما إختلاف فى المرتبه، بل الشک فى طهاره الماء موجود، سواء وجد الثوب أو لا؟ والشک فى نجاسه الثوب موجود، سواء وجد الماء أو لا؟

إنّه ليس الشک فى طهاره الماء هو السّبب للشک فى طهاره الثوب ونجاسته، فليس الشک فى النجاسه معلولاً للشک فى طهاره الماء، بل إنّ منشأ الشک فى طهاره الماء المتيقّنه سابقاً ملاقاته للثوب النجس، والشک فى طرف الثوب النجس يقيناً سابقاً ناشئ من غسله بالماء المشكوک الطهاره لاحقاً.

(الثانى)

لو سلّمنا بأنّ الشک فى بقاء نجاسه الثوب ناشئ من الشک فى طهاره الماء، فإنّه لا إختلاف فى المرتبه بين الحكمين، لأن إختلاف المرتبه يحتاج إلى الملاک وهو العلّيه والمعلوليّه، أو كون أحدهما موضوعاً والآخر حكماً، ولولا الملاک فهو محال، وهذا الملاک فى المقام مفقود، لأنّ النهى عن النقض متوجّه إلى كلا الطرفين على السّواء.

نعم، الحكم بطهاره الثوب متأخّر عن الحكم بطهاره الماء، أى أنّ الشارع جعل المغسول بالماء الطاهر طاهراً، فكان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب، فيكون بينهما إختلاف فى المرتبه، لا أنّ الشک فى الثوب متأخّر عن الشک فى

الماء، ولا أنّ «لا تنقض» فی الثوب متأخّر عنه فی الماء.

(الثالث)

ولو سلّمنا إختلاف المرتبه بین الشکّین وبین الحکمین، فإنّه فی عالم العقل، وإلاّ ففی الوجود والتحقّق هما موجودان معاً ــ کما هو الحال فی النار والحراره، إذ الاختلاف فی المرتبه بینهما موجودٌ لکن لیس فی وجودهما خارجاً تقدّم وتأخّر ــ والأدلّه الشرعیّه موضوعاتها ما فی الخارج لا ـ ما فی المرتبه. وعلیه، فالشکّان والحکمان موجودان فی الزمان الواحد، فیقع بینهما التعارض.

رأی الأُستاذ

ثمّ إنّ الأُستاذ بعد أن ذکر آراء الأعاظم فی المسأله قال ما حاصله:

إنّ التحقیق هو التفکیک بین الشکّین والمشکوکین، فهنا شکّان ومشکوکان:

فالمشکوک فیه فی ناحیه السّبب هو (الطهاره)، والمشکوک فیه فی ناحیه الثوب هو (النجاسه)، فما هی النسبه بینهما؟ هل هی السّببیّه والمسبّبیّه، بأن یکون أحدهما ناشئاً من الآخر ومتولّداً منه، مثل سببیّه النار للحراره والشمس للضوء؟ إنّه لیست النسبه بینهما من هذا القبیل، لأنّهما حکمان شرعیّان، والسّبب للأحکام الشرعیّه هو إراده الشارع ــ وکذلک فی الأحکام العرفیّه ــ، فجعل النسبه بین متعلّقی الشکّین من باب السّببیّه والمسبّبیّه باطل قطعاً، فما هی النسبه؟

إنّها نسبه الموضوع إلى الحكم. أى: إن أحد المشكوكين هو الموضوع والمشكوك فيه الآخر حكم يترتّب على ذلك الموضوع، فطهاره الماء موضوع لطهاره ما غسل به، ونجاسه الماء موضوع لنجاسه ما غسل به، وليست النسبه بين الموضوع والحكم فى الأحكام الشرعيّه نسبه السّبب إلى المسبّب. نعم، بينهما طوليّه وترتّب وكونهما فى العَرض محال، لكنّه ليس من باب العلّيّه والمعلوليّه، بل إنّه ترتّب طبيعى، وتوضيح ذلك:

تارةً: ينظر إلى الموضوع والحكم بلحاظ الموضوعيّه والحكميّه، بأن تلحظ طهاره الماء بما هى موضوع للحكم ويلحظ الحكم فى الثوب ـ كما تلحظ العداله فى زيد بما هو موضوع لجواز الإقتداء به فى الصّلاه ويلحظ جواز الإقتداء بما هو الأثر لعداله زيد ـ وفى هذا اللحاظ تكون النسبه بين الموضوع والحكم نسبه التضايف، فيكونان فى العَرض ولا طوليّه، فهما كالابوّه والنبوّه، من مقوله الإضافه، حيث ينظر إلى زيدٍ بما هو أب ولعمرو بما هو ابن له.

وأُخرى: ينظر إليهما لا بالعنوان المذكور، بل يلحظان بذاتهما، وحينئذٍ يكونان فى الطّول ويتقدّم الموضوع على الحكم بالتقدّم والتأخّر الطبعى، والملاك فى هذا التقدّم والتأخّر هو توقّف المتأخّر فى وجوده على المتقدّم وعدم توقّف وجود المتقدّم على المتأخّر، كما هو الحال بين الواحد والاثنين، حيث أنّهما بذاتهما كذلك وإن كانا متضائفين بلحاظ أن هذا واحد وذاك إثنان.

ص: ۴۲۸

فظهر أنّ طهاره الماء متقدّمه ذاتاً على نجاسه الثوب بالتقدّم الطبعى، ونجاسه الثوب متأخّره بالتأخّر الطبعى، وأنّ طهاره الثوب متوقّفه فى مرحله التحقّق خارجاً على طهاره الماء، لكنّ طهاره الماء غير متوقّفه على طهاره الثوب، فهما فى الطّول بهذا اللحاظ لكن لا من باب العلّيّه والمعلوليّه والسّببيّه والمسبّبيّه. ولو لوحظا بما هما موضوع وحكم كانا فى العَرض لكونهما متضائفين.

هذا فى المشكوكين.

وأمّا بالنسبه إلى الشكّين، فالأمر يختلف، والسّببيّه والمسبّبيّه بينهما متحقّقه، وتوضيح ذلك:

لقد كان الثوب متيقّن النجاسه، وقد غسل بماءٍ مستصحب الطهاره، فإن كان الماء نجساً فى الواقع، فالثوب باق على نجاسته، وإن كان طاهراً كذلك، فالنجاسه زائله. فكان منشأ التردّد فى الثوب هو التردّد فى الماء، وقد حصل التردّد فى الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهاره وإلّا لم يكن ريبٌ فى نجاسته.

فالصّحيح هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين على ما ذكرنا.

وبعد:

فما هو الملاک لتقدّم إستصحاب طهاره الماء على إستصحاب نجاسه الثوب؟

ص: ۴۲۹

هنا مقدّمتان:

(الأُولى)

إنّه فى موارد الأُصول العمليّه يوجد الجهل من جهتين: يوجد الجهل والشك بالنسبه إلى الواقع، وهذا هو موضوع الحكم فى الأصل العملى، وهذا الجهل باقٍ، وإلاّ يلزم إنتفاء الموضوع. ويوجد الجهل بالنسبه إلى الوظيفه الفعليّه، لكن هذا الجهل يرتفع بجعل الحكم الظاهرى أى الأصل العملى.

(الثانيه)

إنّه فى جميع موارد الشك السّببى والمسبّبى لا توجد السّببيّه والمسبّبيّه بالمعنى الحقيقى، وإنّما هو الحكم والموضوع، وبينهما تقدّم وتأخّر طبعاً. فالأصل الجارى فى السّبب يعنى الأصل الجارى فى الموضوع، وهذا الأصل لا يرفع الشك فى الحكم الواقعى.

فظهر أنّه لا ورود ولا حكومه بالنسبه إلى الحكم الواقعى، وإنّما يرتفع الشك فى حكم الثوب فى مقام الوظيفه العمليّه بجريان الأصل فى الماء، ولا تبقى الحيره فى الحكم العملى بالنسبه إلى الثوب. وهذا معنى التقدّم.

وبعباره أُخرى: إنّه مع الشك فى طهاره الماء يجرى فيه الإستصحاب، لوجود المقتضى وهو اليقين السّابق والشك اللاّحق، عدم المانع، ولأنّه لا مانع عن

جريان الأصل فى مرتبه الشك فى الموضوع. وأمّا من جهه الأصل الحكمى فالتعارض باطل بالضروره، وإلّا يلزم التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص على وجه الدور، كما تقدّم. وإذا جرى الأصل فى طرف الموضوع ـ وهو الماء ـ لتماميّه المقتضى وعدم المانع، دلَّ الدليل ـ وهو «لا تنقض» ـ على أمرين، أحدهما: طهاره الماء بالدلاله المطابقيّه، والآخر: طهاره الثوب بالدلاله الإلتزاميّه، فلا تنقض عملاً اليقين السّابق بالشك اللّاحق، ورتّب على ذلک آثار الطهاره.

فالأصل السّببى يعنى الأصل الموضوعى، والأصل المسبّبى يعنى الأصل الحكمى، والأصل الحكمى لا يعارض الأصل الموضوعى، بل يجرى الموضوعى بالضروره، وبه ينتفى الشكّ فى الوظيفه العمليّه بالنسبه إلى الحكم.

فلبّ المطلب هو الورود لكن لا بتقريب الكفايه بالتصرّف فى لفظ «اليقين» حيث أخذ اليقين بمعنى «الحكم الظاهرى»، ولا بتقريب المحقّق الإصفهانى بالتصرّف فيه، حيث أخذه بمعنى «الحجّه». بل عن طريق أنّ الموضوع فى الأصل الحكمى ـ وإن كان إثباتاً هو الشك فى الواقع ـ لكنّه ثبوتاً هو الحيره فى الوظيفه العمليّه، والأصل فى طرف الموضوع يرفع ببركه التعبّد وجداناً تلک الحيره.

وهذا تمام الكلام فى المقام.

وبه يتمُّ الكلام فى علم الأُصول.

وقد وقع الفراغ من بحث الخارج من علم الأصول فی الدوره الأولی، فی مدرسه سیّدنا الأستاذ الگلپایگانی قدّس سرّه فی الحوزه العلمیّه بقم المقدّسه علی ثلّه من الفضلاء بتاریخ شهر ذی الحجّه من سنه ۱۴۳۵.

وشرعنا فی الدوره الثانیه.

وسنباشر بطبع مبحث التعادل والتراجیح فی مجلّد، فور الفراغ من تدریسه إن شاء اللّه.

والحمد للّه أوّلاً وآخراً، وصلّی اللّه علی محمّد وآله الطّاهرین.

ص: ۴۳۲

المحتويات

ص: ۴۳۳

ص: ۴۳۴

ص: ۴۳۶

ص: ۴۴۰

ص: ۴۴۶

ص: ۴۴۹

ص: ٤٥٠

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیهٔ للدراسات الکمبیوتریهٔ فی أصفهان بإشراف آیهٔ الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينيهٔ والثقافيهٔ والعلميهٔ معتمداً على النشاطات الخالصهٔ والدؤوبهٔ لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلميهٔ.

إجراءات المؤسسهٔ:

نظراً لقلهٔ المراكز القائمهٔ بتوفير المصادر فی العلوم الإسلاميهٔ وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبهٔ الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسهٔ القائمیهٔ للدراسات الکمبیوتریهٔ فی أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فی العلوم الإسلاميهٔ وتقدم المؤسسهٔ مجاناً مجموعهٔ الكترونيهٔ من الكتب والمقالات العلميهٔ والدراسات المفيدهٔ وهی منظمهٔ فی برامج إلكترونيهٔ وجاهزهٔ فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسهٔ تقديم الخدمهٔ معتمدهٔ على النظرهٔ العلميهٔ البحتهٔ البعيدهٔ من التعصبات الشخصيهٔ والاجتماعيهٔ والسياسيهٔ والقوميهٔ وعلى أساس خطهٔ تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرهٔ من جميع مراكز الشيعهٔ.

الأهداف:

نشر الثقافهٔ الإسلاميهٔ وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسهٔ أدقّ فی المسائل الدينيهٔ

تنزيل البرامج المفيدهٔ فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمهٔ للباحثين والمحققين فی الحوازت العلميهٔ والجامعات

توسيع عام لفكرهٔ المطالعهٔ

تهميد الأرضيهٔ لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونيهٔ

السياسات:

مراعاهٔ القوانين والعمل حسب المعايير القانونيهٔ

إنشاء العلاقات المترابطهٔ مع المراكز المرتبطهٔ

الاجتنباب عن الروتينيهٔ وتكرار المحاولات السابقهٔ

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.


القائمية
مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹